Jean DOIGNON
Professeur à l'Université de Besançon

HILAIRE DE POITIERS AVANT L'EXIL

Recherches sur la naissance, l'enseignement et l'épreuve d'une foi épiscopale en Gaule au milieu du IVe siècle

ÉTUDES AUGUSTINIENNES
8, rue François Ier
PARIS (VIIIe)
1971

PATRI MEO IN PACE

Avertissement
sur la présentation des notes

I. — Références.

Nos références se divisent en deux catégories : références d'auteurs modernes, références d'auteurs anciens.

A. *Références d'auteurs modernes* :

Nous citons, autant que possible, les pages précises de l'ouvrage ou de l'article d'un auteur moderne que nous utilisons. Pour ne pas faire trop long, nous ne donnons souvent que le titre principal, les lieu et date de parution d'un ouvrage. Pour avoir la référence complète d'un livre ou d'un article, le lecteur est prié de se reporter à l'Index bibliographique. Les titres des publications périodiques ont été abrégés selon les normes de la collection de *Bibliographie Classique* publiée sous la direction de J. Marouzeau. Pour quelques périodiques non recensés par l'*Année philologique* et cités ici à plusieurs reprises, nous avons adopté les sigles de la *Bibliographia patristica* éditée par W. Schneemelcher. Ces sigles sont les suivants :

BSAO = Bulletin de la Société des Antiquaires de l'Ouest
Eph lit = Ephemerides liturgicae
RHEF = Revue d'Histoire de l'Église de France
St C = Studia catholica.

Pour certaines collections et manuels plusieurs fois cités au cours de notre recherche, nous avons fait suivre leur titre des abréviations généralement utilisées, en les faisant précéder du signe =

B. *Références d'auteurs anciens* :

1. Auteurs chrétiens.

En ce qui concerne les auteurs grecs, nous suivons l'une des trois éditions indiquées, pour chaque auteur, dans la référence : *Patrologia graeca* = *PG* ; *Griechische christliche Schriftsteller* = *GCS* ; *Sources chrétiennes* = *SC*.

Pour les auteurs latins, nous avons recours, sauf exception indiquée, à l'édition signalée en première ligne par la *Clauis Patrum latinorum* et appartenant soit à la *Patrologia latina*, éd. de 1844-1855 (= *PL*) ou à son *Supplément* (= *PLS*), soit au *Corpus Christianorum* (= *CC*), soit à la *Bibliothèque augustinienne* (= *BA*) soit aux *Sources chrétiennes* (= *SC*). En ce qui concerne Hilaire, l'*In Matthaeum* est cité suivant le texte de notre édition critique à paraître, non encore paginé, les *Collectanea antiariana parisina* sont cités d'après l'édition Feder (*CSEL*, t. 65), les *Tractatus mys-*

teriorum, d'après la 2e édition de J.-P. Brisson (= *SC*, t. 19), les autres écrits d'après l'édition de P. Coustant reprise dans *PL*, t. 9 et 10, à l'exception de *trin.* 1, 1-14, cité d'après notre texte *infra* pp. 86-98.

2. Bible.

Les citations grecques sont prises dans A. Rahlfs, *Septuaginta*, 2 vol, 4e éd., Stuttgart, 1950, et A. Souter, *Nouum Testamentum graece*, London. 1956.

Citations latines de la *Vulgate* : dans *Biblia Sacra Vulgatae editionis Sixti V Pont. Max. iussu recognita et Clementis VIII auctoritate edita... cura et studio monachorum abbatiae Pontificiae sancti Hieronymi in Urbe*, Romae, 1959, et dans J. Wordsworth - H.J. White, *Nouum Testamentum DNIC latine secundum editionem S. Hieronymi*, 3 parties, Oxonii, 1889-1954.

Citations latines des anciennes versions latines de la Bible dans Dom P. Sabatier, *Bibliorum sacrorum latinae uersiones antiquae seu Vetus Italica*, 3 vol., Remis, 1743; ou, pour la *Genèse*, les *Épîtres catholiques*, l'*Épître aux Philippiens* et les *Épîtres aux Colossiens*, dans *Vetus Latina, Die Reste der altlateinischen Bibel nach Petrus Sabatier neu gesammelt und herausgegeben von der Erzabtei Beuron*, fasc. 1/1, 2 ; 24/1-2 et 26/1, Freiburg, 1949-1971 ; ou pour les *Évangiles*, dans *Itala, Das Neue Testament in altlateinischer Überlieferung nach den Handschriften herausgegeben von* A. Jülicher, 4 vol. parus, Berlin, 1938-1963. Pour la signification des sigles de l'*Itala*, nous renvoyons le lecteur à M. Schanz - C. Hosius, *Geschichte der römischen Literatur*, München, t. 3, 1922, p. 452.

3. Auteurs classiques.

Nous recourons, quand elles existent, aux éditions de la *Collection des Universités de France* publiée sous le patronage de l'Association Guillaume Budé ; ou, à défaut, aux éditions de la *Bibliotheca Teubneriana*. Pour toute autre référence, nous mentionnons le nom de l'éditeur ou de la collection : ainsi *MGH* = *Monumenta Germaniae historica*; *SHA* = *Sciptores Historiae Augustae.*

II. Abréviations.

Les noms des auteurs latins et de leurs œuvres ont été abrégés selon les normes de l'*Index librorum inscriptionum ex quibus exempla adferuntur* (avec Supplément) du *Thesaurus linguae latinae*, Lipsiae, 1904 et 1958, à l'exception des auteurs chrétiens ou médiévaux non retenus par le *Thesaurus.*

Introduction

Déséquilibre et lacunes dans les études hilariennes

En 1938, R. Aigrain attirait l'attention des philologues sur les lacunes de notre information concernant les œuvres actuellement connues d'Hilaire de Poitiers[1]. Du point de vue de la critique textuelle, de l'histoire littéraire, du vocabulaire et du style, elles lui semblaient poser encore de nombreux problèmes, qu'il importait d'examiner d'une manière moins synthétique que ne venaient de le faire les dissertations assez formelles de la *Catholic University of America* sur la rhétorique, le vocabulaire, les clausules, la syntaxe des prépositions, des cas simples et des formes nominales, dans l'ensemble de l'œuvre de l'évêque de Poitiers[2].

A vrai dire, dans les années qui suivirent la mise au point de R. Aigrain, des travaux importants, du moins par la documentation utilisée, parurent sur Hilaire ; mais ils ne bénéficiaient pas encore de ces contributions de détail souhaitées en 1938 et dont l'apport leur eût été indispensable. Sans doute, on ne prétendait plus offrir un exposé complet de la vie, des œuvres et de la doctrine d'Hilaire, comme l'avait fait X. Le Bachelet peu de temps après la première guerre mondiale[3]. Mais des problèmes de théologie dogmatique, envisagés d'ailleurs en dehors de toute référence à leur genèse et à leur évolution au sein de l'œuvre du Pictave, continuaient

1. R. Aigrain, *Où en est l'étude des œuvres de saint Hilaire ?*, dans *BSAO*, 3e sér., t. 11, 1938, pp. 691-710.

2. M.F. Buttell, *The Rhetoric of Saint Hilary of Poitiers* (= *Patristic Studies* t. 38), Washington, 1933 ; M.V. Brown, *The Syntax of the Prepositions in the Works of Saint Hilary*, (= *Patristic Studies*, t. 41), Washington, 1934 ; R.J. Kinnavey, *The Vocabulary of Saint Hilary of Poitiers as contained in « Commentarius in Matthaeum », « Liber I ad Constantium » and « De Trinitate »*, (= *Patristic Studies*, t. 47), Washington, 1935 ; M.E. Mann, *The Clausulae of Saint Hilary of Poitiers* (= *Patristic Studies*, t. 48), Washington, 1936 ; D. Th. Gimborn, *The Syntax of the Simple Cases in Saint Hilary of Poitiers*, (= *Patristic Studies*, t. 54), Washington, 1939 ; R.B. Sherlock, *The Syntax of the Nominal Forms of the Verb exclusive of the Participle in Saint Hilary* (= *Patristic Studies*, t. 76), Washington, 1947.

3. X. Le Bachelet, art. *Hilaire (saint)*, dans *DThC*, t. 6, 1920, c. 2388-2462.

de retenir seuls l'attention des chercheurs : ainsi, les rapports de la raison et de la foi, le sens de la divinisation de l'homme, la question de l'Incarnation du Verbe, toujours « selon saint Hilaire de Poitiers »[1].

Ces études ont leur mérite, et même parfois une armature solide, mais elles pèchent par un certain *a priori*, fondant l'analyse des problèmes sur des notions aussi peu adéquates à la recherche théologique dans l'Occident latin du IV[e] siècle avant Augustin que l'« inhabitation en nous de l'Esprit », la « prédestination du Verbe incarné », l'« union naturelle à Dieu dans la foi »[2]. Réagissant contre l'abus de ces fausses perspectives, P. Smulders, dans sa thèse de l'Université Grégorienne[3], a perçu l'exigence d'une étude des moyens d'expression dont Hilaire avait disposé pour construire sa théologie. Sans doute cet auteur a-t-il surtout visé à expliciter les points fondamentaux de la *Doctrine trinitaire* d'Hilaire ; mais il l'a fait en prenant pour cadres généraux de son exposé les questions telles qu'elles sont posées par Hilaire, avec les définitions et les concepts sur lesquels l'auteur du *De Trinitate* fonde son analyse. Surtout, P. Smulders a présenté en appendice plusieurs remarques sur la terminologie théologique d'Hilaire — plus précisément sur les mots *essentia*, *natura*, *persona*, *substantia* — qui sont des mises au point fort intéressantes, malheureusement partielles et traitées en hors-d'œuvre.

Cependant, la leçon n'a pas été perdue. Deux ouvrages récemment consacrés par des théologiens à Hilaire témoignent du souci de tenir compte, pour une meilleure intelligence de la pensée de l'évêque, des modes d'expression qu'elle adopte. En effet, l'ouvrage de synthèse de P. Galtier[4] analyse la doctrine générale de l'Incarnation à partir d'une étude sur *forma*[5]. Plus caractéristique encore de cette tendance est le livre d'A. Fierro, qui commence par une mise au point sur le vocabulaire de la « gloire » dans les textes bibliques cités par Hilaire, avant d'en étudier la théologie ; et même, cette dernière est éclairée, au fil de l'exposé, par l'étude des mots dont elle use[6].

---

1. Cf. J.E. EMMENEGGER, *The Functions of Faith and Reason in the Theology of Saint Hilary of Poitiers*, Washington, 1947 ; Ph. T. WILD, *The Divinization of Man according to Saint Hilary of Poitiers*, Mundelein, 1950 ; G. GIAMBERARDINI, *De divinitate Verbi doctrina sancti Hilarii Pictauiensis*, Le Caire, 1951.

2. Les première et troisième expressions sont de Ph. T. WILD, *ouvr. cité*. La seconde est de G. GIAMBERARDINI, dans son article : *S. Hilarii de praedestinatione Verbi incarnati*, dans *Misc. Franciscana*, t. 49, 1949, pp. 266-300 ; 514-533.

3. P. SMULDERS, *La doctrine trinitaire de saint Hilaire de Poitiers*, Rome, 1944.

4. P. GALTIER, *Saint Hilaire de Poitiers, le premier docteur de l'Église latine*, Paris, 1960.

5. ID. *« La forma Dei » et la « forma serui » selon saint Hilaire de Poitiers*, dans *RecSR*, t. 48, 1960, pp. 101-118.

6. A. FIERRO, *Sobre la gloria en San Hilario*, Roma, 1964, particulièrement pp. 201-218, où est étudiée la terminologie hilarienne de la glorification de notre corps d'après saint Paul : *absorbeo*, *profectus*, *demutatio*, *habitus*, *indemutabilis*.

Dans ces ouvrages, qui ont renouvelé les perspectives de la théologie hilarienne, on regrettera cependant le penchant très net, qu'ils ont hérité de leurs prédécesseurs, à déprécier tout ce qu'a pu écrire Hilaire avant le *De Trinitate*, et à présenter les modes d'expression de la pensée hilarienne avant cette date comme de simples tentatives d'approche, maladroites et inachevées, des grands problèmes de la foi et de la morale. C'est le point de vue qu'exprime, par exemple, P. Smulders, lorsqu'il traite de l'enseignement théologique d'Hilaire dans l'*In Matthaeum* : cet enseignement serait constitué, à l'en croire, d'« éléments contradictoires » et d'« explications mal établies » sur la génération éternelle du Verbe, sur sa consubstantialité avec le Père[1]. C.F.A. Borchardt n'aperçoit guère plus de cohérence dans les thèses de l'*In Matthaeum*. Il observe qu'on peut soutenir à son sujet les affirmations les plus opposées, par exemple concernant l'influence exercée sur cet ouvrage par la doctrine des Ariens et celle des Nicéens[2].

Ce malaise des lecteurs de l'*In Matthaeum* et des écrits d'Hilaire antérieurs à l'exil est entretenu par le spectacle d'inachèvement qu'offrent ces premières publications. Depuis Cassien, on parle d'une préface à l'*In Matthaeum* qui ne nous serait pas parvenue, tandis que des copistes ont ajouté à ce commentaire un épilogue qu'ils croyaient disparu[3]. Mais surtout, le *Liber aduersus Valentem et Vrsacium* nous a été transmis dans un tel état de désagrégation que le champ s'est trouvé libre pour toutes les tentatives de reconstruction, menées avec le sentiment qu'il n'y a aucune unité dans la pensée d'Hilaire avant son exil.

Efforts pour réhabiliter l'épiscopat d'Hilaire avant l'exil

Des mises au point récentes ont prouvé cependant ce qu'avait de contestable le discrédit dont était frappé l'héritage littéraire de l'épiscopat d'Hilaire jusqu'à l'exil.

Dès 1938, R. Favre reconnaissait que le « séjour d'Hilaire en Orient ne paraissait pas avoir transformé notablement ses thèses » en matière de christologie et que, sur ce point, « sa pensée est suffisamment explicite dès son Commentaire sur saint Matthieu »[4]. Plus fermes encore sont les remarques de J. Lebon présentées en marge de la thèse de P. Smulders, voire en réplique à certaines de ses allégations. J. Lebon déclare ne pas admettre l'idée qu'il y aurait des incohérences dans la pensée d'Hilaire, telle qu'elle s'exprime dans le *Commentaire sur Matthieu* : « elle est encore purement latine, écrit-il, et, si elle étonne, c'est à cause

1. *Ouvr. cité*, pp. 79-82.

2. Cf. C.F.A. Borchardt, *Hilary of Poitiers' Role in the Arian Struggle*, 'S-Gravenhage, 1966, pp. 13-17.

3. Cf. pour la « préface » (?), *infra*, p. 229 ; pour l'épilogue postiche, cf. *PL*, t. 9, c. 1076-1078.

4. R. Favre, *La communication des idiomes dans les œuvres de saint Hilaire de Poitiers*, dans *Gregorianum*, t. 17, 1936, p. 482.

d'expressions traditionnelles de l'ancienne théologie, dont l'usage littéraire persiste aussi longtemps que l'attention n'a pas été attirée par les abus hérétiques sur les dangers qu'elles peuvent présenter devant la spéculation malveillante des adversaires »[1].

Dans ce jugement très sûr et, croyons-nous, d'une grande portée, l'accent est mis sur une idée essentielle : l'œuvre d'Hilaire avant l'exil prolongerait des points de vue et des schémas d'expression antérieurs qui témoignent d'un certain isolement de l'auteur, compte tenu surtout de l'effervescence des doctrines qu'on observe par ailleurs. Cette situation, assez exceptionnelle au milieu du ɪᴠ[e] siècle, a été fort bien saisie récemment par M. Simonetti, qui s'est efforcé de tirer de l'apparent dédain où elle était tenue jusqu'ici l'exégèse d'Hilaire dans l'*In Matthaeum*, en montrant qu'elle était cohérente, variée et nullement réductible à celle d'Origène[2]. C. Kannengiesser vient à son tour de souligner avec vigueur l'importance littéraire de ce premier commentaire complet de l'Évangile parvenu jusqu'à nous en latin[3].

A ces témoignages justement rendus au premier écrit conservé d'Hilaire, il faut joindre celui qu'a porté A. Wilmart il y a plus d'un demi-siècle, sans qu'il ait été depuis lors discuté, en faveur de l'autre écrit de l'évêque, antérieur à son exil, le *Liber primus aduersus Valentem et Vrsacium* : « S'il est vrai », lisait-on dans le retentissant article de 1907 qui ressuscitait la trame du grand ouvrage polémique d'Hilaire à l'aide de ses *membra disiecta*, « que la majeure partie de l'œuvre d'Hilaire dépend des circonstances de son exil, l'intérêt est considérable de tenir quelques lambeaux du premier écrit que fit naître cette crise »[4].

L'effort de A. Wilmart a consisté, en effet, à reconstituer les pièces qui permettent de suivre le déroulement des combats menés par Hilaire jusqu'à sa condamnation (printemps 356) et, à travers ces péripéties, le développement du génie de l'auteur. Mais plus encore que Wilmart, nous pensons que, si, aux yeux d'Hilaire, la première phase de son épiscopat a un sens, c'est celui d'être un aboutissement, non une crise, d'être un achèvement, non une rupture. Si l'exil a marqué une issue, ce fut celle d'un sacerdoce qui cherchait l'occasion de confirmer par un acte concret la foi qui l'animait. La « conscience épiscopale »[5] d'Hilaire n'est pas née

1. J. Lebon, c. r. de P. Smulders, *La doctrine trinitaire...*, dans *RHE*, t. 41, 1946, p. 461.

2. M. Simonetti, *Note sul commento a Matteo di Ilario di Poitiers*, dans *Vet Chr*, t. 1, 1964, pp. 35-64.

3. C. Kannengiesser, art. *Hilaire de Poitiers*, dans *DSp*, t. 7, Paris, 1968, c. 466-499.

4. A. Wilmart, *L'Ad Constantium liber primus de saint Hilaire de Poitiers et les Fragments historiques*, dans *RB*, t. 24, 1907, p. 321.

5. Locution d'Hil. *coll. antiar. app.* II, 1 (6), *CSEL*, t. 65 : « sententias, quas pro sacerdotalis iudicii reuerentia fas fuerat sacerdotali uel ecclesiastica conscientia contineri ». *Sacerdos* est constamment employé par Hilaire au sens d'évêque : cf. *coll. antiar. app.* II, 1 (6), p. 185 : « sacerdotes (= les évêques châtiés par les Ariens) carceribus continentur » ; *ibid.* II, 3 (8), p. 187 : « inpugnata est a sacerdotibus

de l'exil : elle a été scellée par lui. C'est elle qui a fait du Pictave un des « confesseurs de notre temps », selon la formule de Jérôme[1], mais elle s'est formée avant cette « confession ». Elle n'a pas répondu à un état de crise, car elle exprime en plénitude l'accomplissement de la foi envisagé dans sa relation à un « ministère épiscopal » c'est-à-dire à une charge d'essence religieuse, qui a pris, au IVe siècle, la dimension d'un fait social assez important pour mériter d'être rappelé ici, si nous voulons saisir comme il faut l'écho très personnel qu'il trouve dans l'expérience d'Hilaire, de Poitiers à Béziers.

Promotion du « ministère épiscopal » au milieu du IVe siècle

En effet, une des caractéristiques les plus remarquables de la christianisation de l'Empire vers le milieu du IVe siècle est la promotion de l'évêque, aussi bien dans l'ordre administratif et social que dans le domaine de la culture et de l'art.

Sans doute, dès le milieu du IIIe siècle, Cyprien de Carthage avait su, par son action, ses écrits et son martyre, exalter en Occident la fonction « sublime » de l'évêque : Dieu fait les évêques et ceux-ci font l'Église. L'évêque est le « gardien du camp que Dieu lui a confié », chargé d'y exercer la justice au nom de Dieu[2]. La *Vita Cypriani* met en lumière l'aspect hiérarchique de l'épiscopat, exaltant en lui la « dignité » d'un « titre d'honneur »[3], qui n'est dépassé que par celui du martyre.

Mais il faut attendre la période constantinienne pour voir la fonction épiscopale prendre rang parmi les autres « offices » de l'Empire. H. von Campenhausen a fort bien montré, en effet, que, pour Cyprien et sa génération, l'autorité de l'évêque, même dans les cas où elle s'exerçait de manière disciplinaire, n'avait de poids que parce qu'elle était soutenue

---

fides » ; *lib.* (*II*)*ad Const.* 8, p. 203 : « ...Iesu Christi, cuius uel exul sum uel sacerdos ». De même *sacerdotalis* = épiscopal dans *coll. antiar. app.* II, 3 (8), p. 187 : « ait (Eusebius) de sacerdotali fide prius oportere constare ». *Sacerdos* désignerait l'évêque surtout dans ses fonctions liturgiques, cela depuis Cyprien (cf. VITA *Cypr.* 18), d'après H. JANSSEN, *Kultur und Sprache...*, Noviomagi, 1938, pp. 84-88.

1. HIER. *in Is.* 17, 60, 13 : « nostri temporis confessor Hilarius ».

2. Cf. successivement CYPR. *epist.* 55, 8, 2, éd. Bayard, t. 2, p. 136 : « ad sacerdotii sublime fastigium » ; *epist.* 33, 1, 1, t. 1, p. 84 : « Dominus noster... episcopi honorem et ecclesiae suae rationem dispon(it)... et ecclesiae ratio decurrit ut ecclesia super episcopos constituatur et omnis actus ecclesiae per eosdem praepositos gubernetur » ; *epist.* 74, 9, 1, t. 2, p. 285 : « qui Deo fide et religione sincera militamus, commissa nobis diuinitus castra fideli uirtute seruemus » ; *epist.* 59, 14, 2, t. 2, p. 184 : « ...episcoporum in Africa constitutorum, qui de illis iam iudicauerunt », et *epist.* 69, 17, t. 2, p. 252 : « unusquisque praepositus actus sui rationem Domino redditurus, secundum quod beatus Apostolus in epistula sua ad Romanos scribit et dicit : *Vnusquisque nostrum pro se rationem dabit. Non ergo nos inuicem iudicemus* (*Rom.* 14, 12-13) ». Sur ces caractères de la fonction épiscopale, cf. J. COLSON, *Les fonctions ecclésiales aux deux premiers siècles*, Paris, 1957, pp. 275-279.

3. VITA *Cypr.* 5, *CSEL*, t. 3, 3, p. XCV : « ...iudicio Dei et plebis fauore ad officium sacerdotii et episcopatus gradum adhuc neophytus et ut putabatur nouellus, electus est... indignum se titulo tanti honoris existimans ».

de l'intérieur par une toute puissance charismatique[1]. Mais avec l'édit de Milan et surtout le concile de Nicée, les signes extérieurs de la puissance des évêques se multiplient. Constantin se reconnaît l'un d'eux, préside aux « affaires ecclésiastiques extérieures »[2], leur prêtant, à titre d'évêque universel, l'appui du bras séculier. Les privilèges dont jouit l'évêque dans sa cité sont l'objet d'une législation qui les rappelle et les précise, de façon à les protéger. L'*audientia episcopalis*, qui permet à l'évêque d'entendre des causes[3], consacre avec éclat la promotion civique de l'épiscopat : or, si un Hilaire en voit les dangers, il n'entend nullement refuser à l'évêque le pouvoir de juridiction[4].

Des affinités si étroites lient le pouvoir impérial et le pouvoir épiscopal, surtout à partir de Constance II, que le premier délègue au second certaines de ses marques extérieures, comme un cérémonial liturgique et un style iconographique. Au sujet du premier, les recherches de Stommel et d'Instinsky[5] ont montré comment la cathèdre épiscopale était un emprunt fait au culte impérial. Dans le répertoire iconographique, à partir de 350, non seulement l'évêque a droit à l'hommage du portrait (portraits de Cyprien, de Libère)[6], mais il se présente dans un appareil basilical, qui ne permet pas, par exemple, de décider si un des panneaux de la porte de

---

1. H. Freiherr von Campenhausen, *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den drei ersten Jahrhunderten*, Tübingen, 1953, pp. 292-322.

2. Comme le fait entendre l'expression de Vita *Const.*, 4, 24 : ἐπίσκοπος τῶν ἐκτός, que nous interprétons dans le sens donné par J. Straub, *Kaiser Konstantin als* ἐπίσκοπος τῶν ἐκτός, dans *Studia patristica*, t. 1, Berlin, 1957, pp. 678-695. Pour l'expression κοινὸς ἐπίσκοπος, cf. Vita *Const.* 1, 44, et W. Seston, *Constantine as a Bishop*, dans *JRS*, t. 37, 1947, pp. 127-135.

3. Cf. en particulier J.M. Bakhuizen van den Brink, *Episcopalis audientia*, dans *Meded. Nederl. Akad. van Wetensch. Afd. Letterkunde*, N.R. t. 19, 8, 1956. La première constitution impériale relative à l'*audientia episcopalis* date de juin 318 : elle oblige les juges séculiers à reconnaître la juridiction épiscopale (Cod. *Theod.* 1, 27, 1). Étude de cette constitution ainsi que de *Sirm.*, 1 par W. Selb, « *Episcopalis audientia* » *von der Zeit Konstantins bis zur Nov. XXXV Valentinians III*, dans *ZRG*, t. 84, 1967, pp. 171-196.

4. Cf. Th. Klauser, *Bischöfe auf dem Richterstuhl*, dans *JbAC*, t. 5, 1962, pp. 172-174, commentant Hil. *in psalm.* 1, 5.

5. E. Stommel, *Die bischöfliche Kathedra im christlichen Altertum*, dans *Münchener theologische Quartalschrift*, t. 3, 1952, pp. 17-32 ; P. Salmon, *Étude sur les insignes du Pontife dans le rit romain*, Roma, 1955, pp. 20-24 ; H. von Instinsky, *Bischofsstuhl und Kaiserthron*, München, 1955, pp. 26-37.

6. Sur l'honneur du portrait, cf. A. Grabar, *Le portrait en iconographie chrétienne*, dans *RSR*, t. 36, 1962, pp. 87-109. Portrait de Cyprien sur un fond de coupe du Musée du Vatican, cf. H. Leclercq, *DACL*, t. 2, c. 3215, art. *Cyprien*. Dans l'image du *sacerdos* de la catacombe de Prétextat (cf. R. Garrucci, *Storia del arte cristiana...*, t. 2, Prato, 1872, tav. 39), on a reconnu, avec beaucoup de vraisemblance, Libère : cf. C. Dagens, *Autour du pape Libère. L'iconographie de Suzanne et des martyrs romains sur l'arcosolium de Célérina*, dans *MEFR*, t. 78, 1966, pp. 327-381. L'effigie de Libère figurait aussi dans la série des portraits des papes sur la mosaïque constantinienne de l'abside de St-Pierre, cf. G.R. Ladner, *Die Papstbildnisse des Altertums und des Mittelalters*, t. 1, Città del Vaticano, 1941, pp. 52-54.

Ste-Sabine met en scène un évêque ou un empereur sous les traits d'un personnage barbu vêtu de la chlamyde[1].

Il existe encore une vaste zone où s'affirme au IVe siècle la promotion de l'évêque, celle de la littérature. De fait, ce domaine est encore mal exploré aujourd'hui[2]. De la *Vita Martini* on peut dire, après les analyses de thèmes qu'en a données J. Fontaine, qu'elle est moins la biographie d'un évêque que celle d'un ascète qui se double d'un *uir apostolicus*. Beaucoup plus caractéristique de l'idéologie épiscopale est la *Vita Cypriani*. Sans doute, comme l'ont montré P. Corssen et R. Reitzenstein[3], Pontius a obéi à certains canons littéraires, imités des *exitus uirium illustrium* et des *laudationes funebres*. Mais M. Pellegrino a fait aussi valoir que ces motifs traditionnels servaient à mettre en relief « l'élément mystérieux » qui, tel l'*ethos* des biographies profanes, fait l'unité des *opera et merita* de Cyprien[4], et qu'Harnack situe dans une « inspiration du cœur » teintée encore de stoïcisme et exprimée dans la phraséologie de la *militia Christi*[5]. L'analyse très fine d'Harnack eût gagné à mettre plus vigoureusement en relief la note sacerdotale de cette « inspiration », sur laquelle Pontius revient sans cesse, mais qui, reconnaissons-le, est rarement dissociée d'un autre courant d'idées de la *Vita Cypriani* au *tempo* plus dramatique, celui du martyre.

Avant la *Vita Ambrosii* de Paulin de Milan, l'élément sacerdotal, dans les biographies et confessions d'évêques occidentaux, est-il donc condamné à jouer un rôle mineur ? Pour le penser, il faudrait négliger la réflexion, dont Hilaire de Poitiers a accompagné l'exercice de son « ministère épiscopal »[6].

De fait, cette attitude restrictive semble avoir été celle d'historiens et de théologiens qui ont trouvé plus d'intérêt à faire revivre des figures

---

1. Ces deux interprétations ont été proposées, la première par J.-J. Berthier, *La porte de Ste-Sabine à Rome*, Fribourg, 1902, pp. 197-200, qui voit saint Pierre dans le personnage barbu ; la seconde explication (l'empereur) a été proposée par J. Wiegand, *Das altchristliche Hauptportal an der Kirche der hl. Sabina*, Trier, 1900, pp. 52-64 et Taf. XII, et par E.H. Kantorowicz, *The King's Advent and the Enigmatic Panels in the Doors of Santa Sabina*, dans *ABull*, t. 26, 1944, pp. 207-231. Une autre solennité épiscopale est la scène de translation de reliques (?) représentée sur l'ivoire de la cathédrale de Trèves : cf. A. Grabar, *Martyrium*, t. 2, Paris, 1946, p. 352, n. 4, et W.F. Volbach, *Elfenarbeiten der Spätantike und des frühen Mittelalters*, Mainz, 1952, Kat. nº 143.

2. Se reporter aux indications très générales de J. Daniélou - H.-I. Marrou, *Nouvelle histoire de l'Église*, t. 1, Paris, 1963, p. 347.

3. P. Corssen, *Das Martyrium des Bischofs Cyprian*, dans *ZNTW*, t. 16, 1915, pp. 206-207 ; R. Reitzenstein, *Die Nachrichten über den Tod Cyprians*, dans *SHAW*, t. 4, 1913, pp. 45-69.

4. Ponzio, *Vita e martirio di S. Cipriano*, a cura di M. Pellegrino, Alba, 1955, pp. 46-68.

5. A. Harnack, *Das Leben Cyprians von Pontius. Die erste christliche Biographie*, (= *Texte und Unter.*, t. 39, 3), Leipzig, 1913.

6. Expression de *trin.* 1, 14 : « quin etiam quod sibi credebat, tamen per ministerium impositi sacerdotii etiam ceteris praedicabat ».

d'évêques « irréguliers » de l'époque constantinienne. Les subtilités d'un Photin de Sirmium, les manœuvres des évêques illyriens de la cour de Constance, les excès de langage et les violences d'un Donat de Bagaï, pour ne parler que de la *pars Occidentis* de l'Empire, ont paru moins banales que l'accomplissement des fonctions épiscopales par des hommes saints, dont la foi se réclamait de la communion avec l'Église de Rome et de la permanence du credo de Nicée[1]. Cette voie « classique » retrouverait peut-être son pouvoir d'attraction, si nous savions mieux ce qu'ont été un Ossius de Cordoue, un Maximin et un Paulin de Trèves.

Peut-on invoquer cet alibi pour négliger le témoignage d'Hilaire de Poitiers, qui a su intérioriser la dignité de l'évêque, ce fait social caractéristique de l'époque constantinienne, en opérant une prise de conscience des exigences de foi, de science et de vertu qu'elle impliquait ? Peut-on douter que, dans cette trilogie, par laquelle Hilaire résume la « valeur du sacerdoce[2] », il y ait la matière d'une étude méthodique, moins des événements de l'épiscopat du Pictave avant son exil que des thèmes développés dans les écrits hilariens de cette période ? De ces thèmes, la succession logique est celle d'un « progrès »[3] de la foi, qui, d'abord, est la condition d'une « nouvelle naissance », puis s'enseigne, enfin est « éprouvée ».

Les aspects d'une triple recherche

Le plan de notre travail suivra cette progression, en reflétant le découpage proposé par Hilaire lui-même, lorsqu'il a voulu rendre compte du processus de développement de son « ministère épiscopal » dans deux ensembles de textes, qui sont des déclarations d'intention, les prologues de deux de ses œuvres. Le premier, celui du *De Trinitate*, est un bilan exemplaire, sans doute rédigé peu de temps avant le départ en exil, des démarches intellectuelles et religieuses antérieures à cet événement, qui ont conduit Hilaire à la connaissance du Dieu créateur, puis du Verbe incarné, enfin à la diffusion de cette connaissance selon les exigences de son « ministère épiscopal ». Le préambule de l'ouvrage aujourd'hui très mutilé, qui a dû porter, selon Jérôme, le titre de *Liber aduersus Valentem et Vrsacium*, ajoute une note essentielle à l'image qu'Hilaire nous propose, dans le prologue du *De Trinitate*, de la genèse de sa charge d'évêque « enseignant l'Écriture » : celle-ci se présente, dans le *Liber*, comme authentiquée par le témoi-

---

1. Nous empruntons ces formules à plusieurs textes d'Hilaire : *c. Const.* 2 : « ...grauissimum fidei periculum longe antea prouidens, post sanctorum uirorum exilia... » ; *coll. antiar. ser.* B III, 1, p. 155 : « communione mea (Liberii) siue ecclesiae Romanae » ; *syn.* 91 : « post synodum Nicaenam... manet conscientia ».

2. Expression de *trin.* 8, 1, *PL*, t. 10, c. 236 b : (en guise de commentaire à *Tit.* 1, 9) : « Ita enim quae propria *disciplinae ac morum* sunt, ad sacerdotii meritum utilia esse significat, si etiam haec quae ad docendae ac tuendae *fidei scientiam* necessaria sunt ».

3. Cf. *trin.* 1, 12 : « Hanc itaque diuini sacramenti doctrinam mens laeta suscepit in Deum proficiens per carnem et in nouam natiuitatem per fidem uocata ».

gnage d'attachement à Jésus-Christ rendu, face à des hommes sans foi, dans l'épreuve d'une confession douloureuse.

Naissance à la foi par l'Écriture ou la foi « reçue » ; enseignement de cette foi à travers l'Écriture ou la foi « enseignée » ; témoignage rendu à la vérité de cet enseignement conformément à l'Écriture ou la foi « éprouvée ». Telles sont les trois lignes de forces[1], suivant lesquelles, de l'aveu même d'Hilaire, s'est ordonnée la « conscience » de sa foi épiscopale. Telles seront aussi les trois grandes parties de notre étude.

Il ressort de ce qui précède que l'aspect idéologique de l'épiscopat d'Hilaire est pour nous fondamental. Nous voulons dire par là que nous ne nous proposons pas d'offrir au lecteur une biographie d'Hilaire jusqu'à l'exil. Depuis Venance Fortunat, on s'est employé généreusement à cette tâche et l'on a dépensé beaucoup de zèle et de piété à reconstituer la trame des événements vécus par l'évêque de Poitiers, alors qu'on a de lui si peu de souvenirs personnels, car on ne peut prendre pour tels les témoignages de portée didactique que rend le *sacerdos* conscient des implications de sa foi et qu'il convient d'interpréter à la lumière de comparaisons ; mais cette tâche n'est plus celle du biographe.

En deux occasions seulement, notre recherche prendra une tournure historique. D'abord, au début de ce travail, pour apprécier à sa juste valeur ce qu'Hilaire nous dit de son « acheminement à la foi », nous étudierons le contexte religieux qui a été celui d'Hilaire découvrant l'Écriture. Nous nous demanderons dans quelle mesure le christianisme avait pénétré en Poitou à l'époque constantinienne et dans quelles limites les cultes païens y survivaient ou avaient cédé le pas à un mysticisme quasi philosophique, témoin d'une haute culture. Pour ne rien négliger des éléments d'une réponse sérieuse, nous prolongerons cette enquête sur l'insertion d'Hilaire dans son milieu culturel par l'exploration, poursuivie à travers les siècles, des jugements qui ont été portés sur ce qu'on a appelé à un moment sa « conversion », jugements dont la trame continue forme l'histoire de l'« hilarianisme ».

Le deuxième point d'appui que nous procurera l'histoire se situera dans la dernière partie de notre travail. Il nous faudra rappeler alors, dans leurs grandes lignes, les circonstances qui forment le contexte de l'« épreuve de la foi » chez Hilaire : exil de Paulin de Trèves, synode de Milan, excommunication des évêques gaulois du parti arien, synode de Béziers. Une mise au point préalable des documents relatifs à ces faits sera nécessaire pour faire le tri des sources utiles à leur reconstitution.

Il reste que ces recherches historiques, de la première comme de la troisième partie de notre travail, rempliront l'office de prolégomènes, et demanderont à être largement dépassées.

---

1. Correspondant à trois caractéristiques de la foi : naissance à la foi par réception de la doctrine, *trin.* 1, 12 (*supra* p. 18, n. 3) ; enseignement de la foi (cf. *supra* p. 17, n. 6) ; épreuve de la foi : *c. Const.* 2 : « Ego... grauissimum fidei periculum longe antea prouidens ».

Les deux axes de l'enquête

Ce n'est pas, en effet, l'histoire anecdotique de l'homme que nous entendons faire revivre, mais les traits qui ont composé, du baptême à l'exil, la foi de l'évêque telle que son œuvre nous la dessine. Pour atteindre ce but, nous devions nous détourner de l'hagiographie, qui, sur la lancée de Fortunat, avait tari toute espèce de recherche féconde. Le domaine que nous avons choisi est celui d'une sorte de thématique morale, que nous avons tenté de saisir dans sa double dimension verticale et horizontale.

Par dimension verticale, nous entendons la perspective que l'on prend sur les écrits d'Hilaire néophyte, exégète, « confesseur », lorsqu'on projette sur eux la grille des structures ou des styles littéraires de l'antiquité latine, sous leur forme classique, mais infléchie par les exigences d'une écriture qui doit être fonctionnelle. Une telle méthode d'investigation ne nous paraît pas arbitraire. Car, si Hilaire écrit sans se soumettre aux lois d'un genre, pour la raison qu'elles n'existent pas encore, comme pour le commentaire d'évangile, il met en œuvre une topique successivement catéchétique, théologique, exégétique, apologétique, qui doit beaucoup aux deux auteurs dont il se réclame : Tertullien et Cyprien.

Ayant pris conscience de cette stylisation, nous éviterons de parler d'une « conversion » d'Hilaire, comme l'ont fait tant de ses biographes, du moins depuis le XVI[e] siècle. Nous dirons plutôt que le prologue du *De Trinitate* expose, à la première personne, le déroulement des réflexions qui, façonnées par les modes traditionnels de la dialectique pour ce qui est de la partie d'analyse morale, de la « règle de foi » pour le développement sur la connaissance de Dieu, ont conduit l'homme à une « nouvelle naissance » à la foi.

Nous n'aborderons pas non plus, sans précautions nécessaires ni outils adéquats, le sujet de la deuxième partie de ce travail, c'est-à-dire l'intelligence des Évangiles, fruit essentiel du ministère épiscopal qu'Hilaire présente dans l'*In Matthaeum*. On ne traitera pas ici des problèmes intrinsèques de l'évangile selon Matthieu : structure, composition, sources. On ne cherchera pas à étudier pour elle-même l'exégèse de cet Évangile jusqu'à Hilaire. On se demandera par quelles voies d'approche (classifications de la rhétorique, schémas de lecture liturgique), l'exégète pictave aborde l'Évangile, quel catalogue de « figures » il utilise pour « lire » en profondeur les images et exemples de *Matthieu*, quels points de vue hérités de la philosophie classique ou expérimentés par Tertullien, il adopte pour rendre compte du mystère de Dieu et de la vie morale de l'homme régénéré.

Enfin, dans la troisième partie, où est envisagée la mise en question radicale, sur le plan de l'action, du contenu même de la foi d'Hilaire, notre exposé prendra pour fil conducteur les critères d'un juridisme ecclésiastique déjà fort élaboré. Il devra tenir compte aussi de l'amplification rhétorique qui marque de son empreinte les plaidoiries d'Hilaire en faveur de la foi d'Athanase et de Nicée.

Tout en remontant ainsi à des schémas d'explication et d'expression qui servent de support à l'exposé des trois aspects essentiels du *ministerium sacerdotii* d'Hilaire, nous ne sacrifierons rien de ce que nous avons appelé la dimension horizontale de notre recherche. En effet, nous ne prendrons pas ces schémas d'étude pour des synthèses d'ordre théologique, exégétique ou culturel, auxquelles Hilaire d'ailleurs n'a pas prétendu aboutir dans les premières années de son épiscopat.

Nous avons voulu épouser le rythme même de l'exposé d'Hilaire, si différent de notre façon de composer, en nous soumettant à la manière d'ensemble et aux habitudes particulières des textes qui constituent notre champ d'analyse, c'est-à-dire le prologue du *De Trinitate*, l'*In Matthaeum*, les fragments écrits en 356 de l'*Aduersus Valentem et Vrsacium*. Se soumettre à ces textes impliquera de notre part le souci de respecter leur caractère propre. Il conviendra, par exemple, de suivre strictement le processus qu'Hilaire adopte dans sa lecture des Évangiles, c'est-à-dire les phases du mouvement progressif suivant lequel l'exégète de l'*In Matthaeum* applique les schémas d'explication dont nous parlions plus haut. Parmi ces derniers, nous verrons alors émerger des cadres généraux (ainsi l'« ordre dans les faits », l'« ordre dans l'intelligibilité »), qui se monnaieront en modalités plus topiques (comme la catégorie des « faits présents », celle des « images à venir »), échelon intermédiaire avant l'énumération des « figures » particulières où le commentateur découvre un « sens spirituel ».

Dans cette tâche, qui consiste avant tout à décrire les articulations du texte d'Hilaire, exégétique ou apologétique, nous paraîtrons hésiter — et d'aucuns peut-être nous le reprocheront — à prendre position sur la valeur objective et permanente d'une exégèse ou d'une idée théologique, ou négliger de tirer parti des richesses spirituelles recélées par un commentaire ou une analyse doctrinale. Nous n'avons voulu que faire apparaître et classer, au fur et à mesure de leur découverte, les structures et les méthodes d'un travail d'exposition de la foi, d'explication de l'Évangile, de défense d'un credo nicéen, qu'on n'avait guère remarquées jusqu'ici. Quant à leur importance dans l'histoire de l'exégèse ou de la théologie chrétienne, elle ne pourrait apparaître qu'au terme d'études d'influences qu'il n'entre pas dans nos intentions de poursuivre ici.

En revanche, nous devions nous appliquer à cerner de près le vocabulaire des textes dont nous entendions ne pas trahir le rythme. En effet, dans la poursuite de ce dessein, rien ne nous a paru plus important que d'éviter de prendre un langage différent de celui d'Hilaire, pour analyser son exposé de la naissance à la foi, pour apprécier son commentaire des figures spirituelles de l'Évangile et l'enseignement doctrinal qui s'en dégage, enfin pour suivre le développement de sa défense de la foi de Nicée jusqu'à la « confession » de l'exil. Dans ce travail d'ordre philologique, nous serons parfois amené à pousser à fond des études de sémantique, le plus souvent à éclairer la signification d'un mot ou d'une expression hilarienne par l'usage qu'en font les auteurs classiques, dont Hilaire

a hérité bien des clichés, voire bien des concepts jusque dans leur expression même. Nous porterons surtout une attention constante au vocabulaire de Tertullien, et dans une moindre mesure à celui de Cyprien, ces deux « maîtres »[1] qui, dans le domaine de la théologie, de l'exégèse, de la morale, ont fixé une sorte de répertoire canonique de thèmes, d'expressions, d'images, à la technicité duquel Hilaire, même sans se l'avouer, a eu sans cesse recours.

Limites du travail A mesure que nous approfondissions nos recherches en certains domaines, nous devions les limiter en d'autres. Nous avons déjà dit pourquoi notre travail s'arrête, dans le temps, à l'exil d'Hilaire. Le choix de cette frontière chronologique explique d'apparentes omissions.

Nous ne toucherons qu'exceptionnellement aux œuvres d'Hilaire postérieures à l'exil, même si elles sont jugées majeures. Nous voulons montrer en effet, comme nous le disions en commençant, que la production littéraire de l'évêque de Poitiers antérieure au *De Trinitate* a son unité et sa raison d'être, qui ne sont pas celles des écrits postérieurs.

L'exclusion de la littérature grecque, même chrétienne, de la sphère des influences culturelles qu'Hilaire a pu subir, ne manquera pas non plus de frapper le lecteur. Pour prévenir toute objection, nous prendrons la peine de montrer, par des analyses précises de textes, d'Origène surtout, — analyses accompagnées de tableaux synoptiques —, qu'on ne trouve pas trace dans l'œuvre d'Hilaire, avant 356, de lectures directes d'auteurs grecs. Nous ajouterons en appendice des remarques sémasiologiques, prouvant que, même dans les *Tractatus super Psalmos*, la connaissance du grec, dont Hilaire semble se prévaloir, demeure alors très rudimentaire.

En revanche, nous accorderons beaucoup plus d'importance qu'on ne l'a fait jusqu'ici au capital culturel et religieux latin que s'est constitué Hilaire avant son exil, et nous ne serons pas indifférent aux éloges qui ont été décernés par Jérôme et Augustin à l'*eloquentia* d'Hilaire, qui a su garder de « l'Égypte » — c'est-à-dire de ses racines païennes — ce qu'elle contenait de meilleur. Ce legs apparaîtra de plus en plus étendu au fur et à mesure que s'accumuleront les références aux nombreuses sources profanes, représentées surtout par des orateurs, moralistes et grammairiens de la latinité classique. Ces rapprochements permettront de mieux discerner l'amalgame de deux cultures, celle de Rome et celle d'un christianisme teinté aux couleurs des « maîtres » d'Afrique, tel que le reflète l'œuvre d'Hilaire, surtout dans son style.

Cette bigarrure, qui ne va pas jusqu'à la synthèse, caractérise les meilleures productions de la littérature et de la pensée dans les décennies post-constantiniennes du IVe siècle. Sans doute, l'effort accompli par

1. Cf. l'expression « Da magistrum » appliquée par Cyprien à Tertullien d'après HIER. *uir. ill.* 53.

Hilaire pour mettre son *eloquentia* au service de Dieu et de l'Écriture nous apparaîtra comme quelque chose d'assez exceptionnel dans l'Aquitaine de son temps. Mais, ayant contribué à porter à son plus haut degré de mérite une des charges les plus importantes de l'Empire romain, à savoir le « ministère épiscopal », la foi d'Hilaire, par sa culture et son rayonnement, prendra du même coup valeur de référence et pour ses contemporains et pour ceux qui, dans la suite des temps, essaieront de la comprendre.

Je n'aurais point été convaincu de l'intérêt que pouvait offrir ma recherche, si je n'avais trouvé en M. Jacques Fontaine, professeur à la Sorbonne, le conseiller amicalement exigeant, dont les observations, les doutes et les critiques m'ont aidé à mieux préciser ma pensée à toutes les étapes de ce travail. Je dois aussi beaucoup à l'enseignement de M. Pierre Courcelle, membre de l'Institut, dont les méthodes de recherche sont un modèle de rigueur et de science, et qui a toujours témoigné, pour mes travaux, un intérêt et une sympathie qui me furent précieux. A ces deux maîtres j'exprime ma gratitude très respectueuse.

Cet ouvrage, présenté comme thèse de Doctorat ès Lettres, a pu bénéficier également des utiles remarques que, lors de sa soutenance, ont bien voulu me faire MM. R. Braun et A. Mandouze. Qu'ils soient remerciés de la bienveillante attention qu'ils ont portée à ces pages. Je ne saurais oublier non plus les avis éclairés, que, au temps où je cherchais à orienter mes efforts, j'ai reçus des regrettés Gustave Bardy et Pierre Fabre, enfin du P. Henri de Lubac, dont l'amitié pour Hilaire fut pour moi comme l'étincelle qui alluma la flamme. Le P. G. Folliet a bien voulu accueillir ce volume dans la série des publications des *Études augustiniennes*. Je le remercie pour l'appui inlassable trouvé auprès de lui. Mon collègue et ami P. Monat, dont on attend les travaux sur Lactance, a accepté la tâche ingrate de relire ces pages. Je lui dois d'avoir évité bien des erreurs.

En terminant, il m'est agréable d'exprimer ma reconnaissance à la Caisse Nationale des Lettres pour l'aide qu'elle m'a accordée en vue de l'édition de cet ouvrage.

PREMIÈRE PARTIE

La naissance à la foi

CHAPITRE PREMIER

Le milieu culturel et religieux

A. — UN JUGEMENT DE SAINT JÉRÔME

L'ordonnance logique qu'Hilaire a dessinée, pour rendre compte des formes successives revêtues par l'expression de sa foi, ne doit pas nous masquer les circonstances réelles dans lesquelles elle s'est insérée. Hilaire, en effet, ne peut être isolé de son cadre, les Gaules du milieu du IVe siècle, dont Sulpice Sévère rappelle qu'elles lui doivent d'avoir gardé la pureté de la foi[1].

Pour cette mise en place historique, nous pourrons nous aider d'une phrase de la préface du second chapitre du *Commentaire sur les Galates* de saint Jérôme, où, en quelques mots, est campé un Hilaire qui se détache sur la grisaille intellectuelle et spirituelle de ses fidèles pictaves. Le point de départ de ce développement est fourni à Jérôme par le jugement sévère de saint Paul qui traitait les Galates d'esprits lents. Le Stridonien observe, d'abord, un fait d'ethnologie issu vraisemblablement de l'enseignement de Donat[2] : à cause de leur lourdeur, les Galates, de race gauloise, sont en Orient ce que sont les Barbares en Occident. D'ailleurs, précise

1. Cf. SVLP. SEV. *chron.* 2, 45, 7, *CSEL*, t. 1, p. 99 : « Illud apud omnes constitit unius Hilarii beneficio Gallias nostras piaculo haeresis liberatas ».

2. Cf. F. LAMMERT, *De Hieronymo Donati discipulo*, dans *Comment. philol. Ienenses*. t. 9, 2, Iena, 1912, pp. 63-65, qui rapproche du passage de Jérôme une scolie d'un autre disciple de Donat : SERV. *Aen.* 6, 724, éd. Thilo-Hagen, t. 2, p. 100 : « adeo cum ad corpus uenerit (animus), non natura sua utitur, sed ex eius qualitate mutatur. Inde Afros uersipelles, Graecos leues, Gallos pigrioris uidemus ingenii, quod natura climatum facit, sicut Ptolemaeus deprehendit ». A rapprocher également PHYSIOGN. 9, éd. Förster, p. 14, 6 : « Celti sunt indociles (le mot de Jérôme), fortes, feri ».

ensuite Jérôme, un Occidental lui-même l'avoue[1], « Hilaire, Rhône de l'éloquence latine, Gaulois et né à Poitiers, qui traite les Gaulois de fermés au chant des hymnes[2] ». Aussi bien, selon le Stridonien, si la Gaule est actuellement fertile en orateurs, ce n'est point au « zèle » du pays, mais aux accents des rhéteurs qu'elle en est redevable[3], accents jaillis de l'Aquitaine, laquelle se glorifie de tirer son origine des Grecs[4].

Ce raisonnement de Jérôme, même s'il prend appui, comme nous le croyons, sur un texte d'Hilaire en le sollicitant judicieusement[5], offre

1. Hier. *in Gal. 2, praef.*, *PL*, t. 26, c. 355 a-b : « Ex quo euenit ut et in Occidente Graeci saepe acuminis reperiantur ingenia et in Oriente stoliditatem barbaram redoleant. Nec hoc dicimus, quod non e regione utrobique diuersa nascantur, sed quod ex magna parte etiam cetera quae non sunt similia, nuncupentur. Itaque non mirum est stultos et ad intelligentiam tardiores Galatas appellatos (cf. *Gal.* 3, 1), cum et Hilarius latinae eloquentiae Rhodanus, Gallus ipse et Pictauis genitus, in hymnorum carmine Gallos indociles uocet. Et quod nunc oratorum fertiles sunt, non tam ad regionis diligentiam quam ad rhetoricorum clamorem pertinet, maxime cum Aquitania Graeca se iactet origine, et Galatae non de illa parte terrarum, sed de ferocioribus Gallis sint profecti ».

2. Tel est, croyons-nous le sens à donner au groupe de mots : « in hymnorum carmine » : « hymnorum carmen » ne désigne pas le *Liber hymnorum* (Hier. *uir. ill.*, 100) où, nulle part, à moins de supposer, hypothèse trop facile, que ce soit dans des strophes perdues, Hilaire ne fait état du manque d'instruction de ses compatriotes. « Hymnorum carmen » désigne le « chant » des hymnes qu'Hilaire a composées ; *carmen* a, en effet, ce sens parfois chez des auteurs classiques : Ov. *met.* 11, 317 : « carmine uocali clarus ; 12, 157 : « carmen uocum ».

3. Cf. outre Ausone, les rhéteurs célèbres que Jérôme lui-même a mentionnés dans son *Chronicon* : Nazarius en 324, Patera en 336, Minervius en 353, Alcimus et Delphidius en 355 : sur ces personnalités, voir R. Étienne, *Bordeaux antique*, Bordeaux, 1962, pp. 249-250.

4. A l'appui de cette allégation, fausse du point de vue ethnique, on peut invoquer les faits suivants : Orientalis, qui fut sans doute le premier évêque de Bordeaux, « ayant des attaches avec les pays du Levant », à en juger du moins par son nom (cf. Marquise de Maillé, *Recherches sur les origines chrétiennes de Bordeaux*, Paris, 1960, p. 18) ; *l'auditorium* de Bordeaux, désigné comme « *athenaeum* locus » par Avson. *commem.* 14, 8, a attiré des maîtres grecs (Avson. *commem.* 8, 14 et 16) : cf. C. Jullian, *Ausone et Bordeaux*, Bordeaux, 1893, p. 81 ; N.K. Chadwick, *Poetry and letters in early christian Gaul*, Oxford, 1955, pp. 32-34. A Poitiers même, la célèbre statue de Minerve casquée (Espérandieu, *Recueil*..., t. 2, n° 1392) et l'intaille représentant Hypnos (cf. M. Brac, *Un anneau d'or et son intaille*, dans *Congrès archéol.* 70e sess., 1903, pp. 203-213) témoignent de la pénétration de l'hellénisme au Ier siècle de notre ère.

5. Nous connaissons les textes des *Tractatus super psalmos*, où Hilaire se plaint de son auditoire en des termes qui correspondent parfaitement à la remarque de Jérôme : « La plupart du temps, pour ne pas dire toujours, il arrive, par notre faute, que ce que nous entendons lire à l'église, nous le négligions, nos oreilles et notre esprit s'en éloignant au point que, par notre attention relâchée, la noblesse des paroles célestes perd sa valeur à nos yeux. Quand, à l'heure de la lecture, nous faisons des calculs, nous nourrissons des colères, nous méditons l'injustice, nous avons en tête des idées de luxe, nous songeons au stupre ; quand nous sommes pris par ces pensées, nos oreilles sont sourdes et notre esprit fermé (*nobis surdae aures sunt et hebes mens est*) et si quelque chose d'énergique dans ce qu'on a lu a frappé nos oreilles, l'esprit paralysé par les soucis du siècle, nous ne percevons plus la valeur de ce qui est dit » (*in psalm.* 135, 1, *CSEL*, t. 22, p. 713). Cette diatribe est inspirée

une valeur documentaire certaine. Il met en évidence le décalage de culture qui a pu se produire entre Hilaire et les Pictaves : ceux-ci demeuraient, en effet, pour ce qui est de la réflexion, à un niveau généralement médiocre, que confirment plusieurs sarcasmes d'Ausone[1], et qui s'explique par la décadence relative de *Pictaui*[2], mais ils s'étaient donné pour évêque

des admonestations de RVFIN. *Orig. in exod.* 12, 2, trad. P. Fortier, p. 246 : « Tous ceux qui songent aux affaires du monde, à l'argent, au gain, alors qu'on lit Moïse, sont « divertis »... L'est aussi celui qui, étranger à tous ces soucis, assiste à la lecture de la loi, les yeux et la tête attentifs, mais dont le cœur et les pensées vagabondent ». Des reproches analogues remplissent aussi les lignes de l'*in psalm.* 136, 8 qui mentionnent expressément les « hymnes divines » à côté de la « lecture des textes sacrés » comme occasion de fuite pour l'attention : « et ea quae occulta sunt uitia in nobis, admiscere se fidei sacramentis et inserere pertentant, ut inter diuinos hymnos et sacras lectiones harum inimicarum captiuantium nos cupiditatum cogitatio subrepat ». Jérôme, qui connaît fort bien les *Tractatus super Psalmos* d'Hilaire (cf. *epist.* 34, 5 où est discuté HIL. *in psalm.* 127, 5), fait fond, d'une part sur le fait que la diatribe de HIL. *in psalm.* 135, 1 et 136, 8 vise tout un public (*nos* : les Pictaves ?), d'autre part, sur le rapprochement de HIL. *in psalm.* 135, 1 entre *hebes mens* et *surdae aures*, entendant ce dernier groupe ici, comme dans *adu. Pelag.* 3, 11, au sens obvie — alors qu'il s'agit d'une périphrase répandue dans la littérature profane (Ov. *am.* 3, 7, 61 ; LIV. 3, 70, 7 ; 9, 7, 3) et sacrée (VVLG. *psalm.* 57, 5) — à cause peut-être de l'audition des *hymni diuini* mentionnée dans le texte parallèle de HIL. *in psalm.* 136, 8. En outre, Jérôme paraphrase *hebes mens* de HIL. *in psalm.* 135, 1 par *indocilis*, comme l'y invite une *iunctura* de QVINT. *inst.* 1, 1, 2 : « hebetes uero et indociles », en transférant à *indocilis* la construction de *hebes* avec *in* + ablatif (cf. CIC. *Brut.* 70, 246 : « Pontidius... non hebes in causis »). Voilà, nous semble-t-il, par quel processus de réduction Jérôme, pour les besoins de sa démonstration, a abouti, à partir des analyses d'Hilaire sur l'indifférence (due aux passions) des auditeurs de *lectiones* liturgiques, à créditer Hilaire de ce jugement sévère sur ces compatriotes : « fermés au chant des hymnes ».

1. Les Pictons sont capables d'élever une statue à Rufus, un rhéteur « sans langue et sans cervelle », qui a « une belle figure, mais une bouche muette » (AVSON. *epigr.* 43 et 49) ; en revanche, ils laissent végéter Anastasius, un rhéteur venu des écoles de Bordeaux : cf. AVSON. *commem.* 10, 42-53, éd. Peiper, pp. 60-61 : « Pange et Anastasio /Flebile, musa, melum /Et memora tenuem /Nenia, grammaticum /Burdigala hunc genitum. /Transtulit ambitio /Pictonicaeque dedit. /Pauper ibi et tenuem /Victum habitumque colens /Gloriolam exilem /Et patriae et cathedrae /Perdidit in senio » ; cf. M. GARAUD, *Les écoles et l'enseignement à Poitiers du* IVe *à la fin du* XIIe *siècle*, dans *BSAO*, 3e sér., t. 14, 1946, pp. 82-98.

2. Poitiers a peut-être été, au second siècle, le siège du légat d'Aquitaine : cf. M. GARAUD, *L'inscription de Claudia Varenilla et le siège du gouvernement d'Aquitaine*, dans *Mél. H. LÉVY-BRUHL*, Paris, 1959, pp. 129-133. En tout état de cause, l'existence de thermes (cf. A. GRENIER, *Manuel d'archéologie gallo-romaine*, t. 4, 1, Paris, 1960, pp. 290-293), les dimensions des vestiges de l'amphithéâtre (cf. *Gallia*, t. 9, 1951, p. 103) « témoignent de l'importance de la ville durant les siècles heureux de l'Empire » (A. GRENIER, *Manuel d'archéologie gallo-romaine*, t. 3, 2, Paris, 1958, p. 677 ; cf. R. THOUVENOT, *Poitiers à l'époque gallo-romaine*, dans *BSAO*, 4e sér., t. 8, 1965, pp. 7-22). Mais les invasions de la fin du IIIe siècle l'ont obligée à s'enfermer dans un périmètre rétréci délimité par une enceinte : cf. *DACL*, t. 14, art. *Poitiers*, c. 1258 ; B. LEDAIN, *Mémoire sur l'enceinte gallo-romaine de Poitiers*, dans *Mém. Soc. Antiq. Ouest*, 1e sér., t. 35, 1870-1871, pp. 137-224 ; C. JULLIAN, *Histoire de la Gaule*, t. 7, Paris, 1926, p. 28 ; D. CLAUDE, *Topographie und Verfassung der Städte Bourges und Poitiers bis in das 11te Jahrhundert*, Lübeck, 1960, pp. 33-35. Au IVe siècle, Ammien Marcellin (15, 11, 13-14) cite *Pictaui* parmi les cités notables de

un lettré formé par des rhéteurs d'Aquitaine[1]. D'autre part, en opposant Hilaire à ses compatriotes, Jérôme nous laisse entendre que l'éducation intellectuelle de l'évêque de Poitiers a correspondu chez lui à une recherche strictement personnelle ; or elle nous est dépeinte par lui-même dans le prologue du *De Trinitate*, comme l'ayant acheminé à une « théologie savante »[2]. En revanche les croyances communes s'avèrent avoir été très floues, à en juger du moins par les témoignages qu'on peut en recueillir et que nous allons essayer de regrouper.

B. — CHRISTIANISATION DU POITOU ET FORMATION D'HILAIRE

Critique de la thèse traditionnelle des origines du christianisme en Poitou

L'évangélisation du Poitou est une question très obscure dont les éléments viennent d'être présentés en une claire synthèse par Mgr Autexier[3]. Il y a bientôt cent ans, ont paru les deux ouvrages de

l'Aquitaine, mais après Bordeaux, Clermont et Saintes : « In Aquitania quae Pyrenaeos montes et eam partem spectat Oceani quae pertinet ad Hispanos, prima prouincia est Aquitanica, amplitudine ciuitatum admodum culta : omissis aliis multis, Burdigala et Aruerni excellunt, et Santones et Pictaui » : texte commenté par E. Desjardins, *Géographie de la Gaule romaine*, t. 3, Paris, 1885, p. 474 ; P. Boissonnade, *Histoire du Poitou*, Poitiers, 1915, pp. 18-19. *Pictaui* (*Pec-*) est le nom très généralement attribué à *Lemonum* à la fin de l'antiquité : cf. Amm. 15, 11, 14 ; Hier. *in Gal. praef.* 2 ; *uir. ill.* 100 ; Greg. tvr. *Franc.* 1, 48 ; 2, 37 ; 4, 16 ; 4, 47 ; 5, 2 ; 5, 4 ; 5, 25 ; 9, 20 ; 10, 16 ; *Mart.* 4, 29; Not. *dignit. occ.* 42, 65 : cf. M. Rouche. *Le changement de nom des villes gauloises au IIIe s.*, dans *BSAF*, 1964, pp. 96-98 ; J.C. Mann, *City Names in the Western Empire*, dans *Latomus*, t. 22, 1965, pp. 777-782;

1. La fusion, peut-être dès 314 (cf. H. Nesselhauf, *Die spätrömische Verwaltung der gallisch-germanischen Länder*, Berlin, 1938, pp. 15-16), des deux Aquitaines (cf. Liste de Vérone, *Laterculus*) en une seule (cf. Amm. 15, 11, 13 ; *CIL* VI, 1764 : inscription de Saturninus Secundus Salustius, « praeses prouinciae Aquitanicae » ; Hil. *syn.* 1 en 359) a dû favoriser la suprématie de Bordeaux et attirer dans ses écoles les plus doués des jeunes gens de la province. Ceux-ci pouvaient aussi trouver sur place, à Poitiers, des rhéteurs formés à Bordeaux comme Anastasius : cf. *supra* p. 29. n. 1. Une confirmation archéologique de la pénétration des influences bordelaises à Poitiers est fournie par la découverte dans cette ville de tessons de céramique sigillée en provenance de Bordeaux, comme le révèlent des poinçons marqués aux ateliers de Bordeaux : cf. J. Rigoir, *Les sigillées paléochrétiennes grises et orangées*, dans *Gallia*, t. 26, 1968, p. 243.

2. Sur l'isolement sociologique de la « théologie savante », cf. J. Lebreton, *Le désaccord de la foi populaire et de la théologie dans l'Église du IIIe siècle*, dans *RHE*, t. 19, 1923, pp. 481-505 ; t. 20, 1924, pp. 5-37.

3. A. Autexier, *Des origines du diocèse de Poitiers. Essai de synthèse historique* dans *BSAO*, 4e sér., t. 5, 1959, pp. 9-26.

Dom Chamard et du chanoine Auber[1], qui prétendaient faire toute la lumière sur les débuts du christianisme en Poitou. Les étapes en auraient été au premier siècle la mission de saint Martial, dont parle Grégoire de Tours[2], l'apparition d'un épiscopat à Poitiers au troisième siècle avec Nectarius — dont l'épitaphe est conservée — comme tête de liste, enfin le témoignage des martyrs de la fin du troisième siècle, dont il reste au moins un souvenir, celui du sacrifice de Simplicien. Peu de temps après Constantin[3], la foi aurait été solidement implantée à Poitiers, et des rangs de l'Église pictave serait même sorti l'illustre Maximin de Trèves, l'hôte d'Athanase exilé et le défenseur de l'orthodoxie nicéenne au concile de Sardique. Telles sont les grandes lignes du tableau des origines chrétiennes du Poitou qu'a tracé l'histoire ecclésiastique du XIX[e] siècle, sans exercer aucun contrôle critique sur les légendes locales qu'elle utilisait.

Cette absence d'objectivité a heurté les meilleurs spécialistes. L'abbé Cousseau a fait remarquer que l'existence d'un martyr du nom de Simplicien, qui paraissait déjà fort douteuse à Dom Fonteneau au XVIII[e] siècle[4], n'a pas laissé de traces dans les livres liturgiques poitevins avant les XIV[e] et XV[e] siècles[5]. D'autre part, l'idée que l'apparition d'un épiscopat à Poitiers pouvait remonter à une haute époque s'est heurtée à une vive

1. Dom F. CHAMARD, *Origines de l'église de Poitiers*, Poitiers, 1874 ; Chanoine AUBER, *Histoire générale, civile, religieuse et littéraire du Poitou*, Fontenay-le-Comte - Poitiers, 1885.

2. *Franc.* 1, 30, *MGH*, *Script. rer. merou.*, t. 1, 1, pp. 22-23 : « Huius (Decii) tempore septem uiri episcopi ordenati ad praedicandum in Galliis missi sunt, sicut historia passiones sancti martyris Saturnini denarrat... Hic ergo missi sunt : Turonicis Catianus episcopus, Arelatensibus Trophimus episcopus, Tolosae Saturninus episcopus, Narbonae Paulus episcopus, Parisiacis Dionisius episcopus, Aruernis Stremonius episcopus, Lemouicinis Martialis est distinatus episcopus ». Sur ce texte, cf. É. GRIFFE, *La Gaule chrétienne à l'époque romaine*, t. 1, 2[e] éd., Paris, 1964, pp. 112-113.

3. Auquel une tradition non contrôlée attribue la fondation de l'église Notre-Dame, cf. B. LEDAIN, *Histoire sommaire de la ville de Poitiers*, Fontenay-le-Comte, 1889, p. 11.

4. Cf. *Acta Sanctorum, Mai 31*, t. 7, Antverpiae, 1688, p. 437 : « In officiis propriis Ecclesiae Pictauiensis praescribitur solennitas S. Simpliciani Martyris celebranda hoc XXXI Mai sub ritu duplici ». L'existence à Avrillé (Vendée) d'un martyr, Domnin, a été inférée par les Bollandistes d'un Missel à l'usage du Puy XV[e] s. (*Le Puy B.M., ms.* 4, fol. 199 et suiv.) : *AASS Iulii* 16, t. 4, Antverpiae, 1725, p. 125. Contre ces traditions s'élève Dom FONTENEAU, *Histoire civile et ecclésiastique du Poitou, Bibl. mun. Poitiers, mss. 455-543*, t. 88, fol. 523-530 : « Tous ces saints et ces dévotions ne doivent leur naissance et leurs rapides progrès qu'à ces siècles ténébreux auxquels on ne peut penser sans gémir ». Sur le cas de saint Domnin, cf. V. DURAND, *Note sur Saint Domnin, martyr d'Avrillé*, dans *Congrès arch. de France, 35[e] sess.*, Paris, 1887, pp. 131-133.

5. Il s'agit : 1°) de cinq bréviaires de Poitiers (XIV[e]-XV[e] s.) : V. LEROQUAIS, *Les bréviaires manuscrits...*, Paris, 1932-34, t. 3, n° 492, n° 610 ; t. 4, n° 725 et 739 ; ID., *Les pontificaux manuscrits...*, Paris, 1937, t. 2, n. 247 ; 2°) d'un missel de Poitiers (XV[e] s.) : V. LEROQUAIS, *Les sacramentaires et les missels manuscrits...*, t. 3, Paris, 1924, n° 633. Voir A.-C. COUSSEAU, *Mémoire sur l'ancienne liturgie du diocèse de Poitiers et sur les monuments qui nous en restent*, dans *Mém. Soc. Antiq. Ouest*, 1[e] sér., t. 5, 1838, pp. 211-259.

critique de Mgr Duchesne[1]. L'éminent historien commence par ruiner l'argument que Dom Chamard[2] tirait de l'inscription de Nectarius, IE REQVIESCIT NECTARIVS ANTITES[3] en démontrant qu'elle n'est pas antérieure au ve siècle. Examinant ensuite le catalogue des évêques de Poitiers[4] dont les témoins les plus hauts ne sont pas plus anciens que le xiie siècle, Mgr Duchesne en juge le début suspect. Hilaire, en effet, aurait eu huit prédécesseurs, bien plus que son voisin et contemporain, l'évêque de Tours, Lidoire, qui n'en eut qu'un seul, et que son autre voisin, l'évêque d'Angers, Defensor, qu'on rencontre le premier sur son siège en 372. Ces confrontations sont troublantes. Mgr Duchesne relève encore d'autres difficultés relatives aux successeurs d'Hilaire : la liste épiscopale mentionne deux Pascentius, l'un immédiatement après Hilaire, l'autre au vingt-huitième rang. Ce dédoublement viendrait de ce que Pascentius est donné dans le prologue de la *Vita sancti Hilarii* de Fortunat comme vivant aux côtés d'Hilaire, ce qui, aux yeux du rédacteur de la liste, aurait fait de lui son successeur désigné. Quant au Pascentius historique, dont la liste garde également le souvenir, comme vingt-huitième évêque de Poitiers, il fut, avant d'avoir ce titre, abbé de Saint-Hilaire, au vi^{e} siècle.

Le cas de Maxentius, cinquième évêque de la liste après Hilaire, est encore plus embarrassant, parce qu'il ne peut, d'après une *Vie* du viiie siècle, se séparer de celui de son frère Maximin, l'illustre évêque de Trèves, que Dom Chamard fait intervenir dans l'histoire religieuse primitive du Poitou[5]. L'existence d'un évêque Maxence à Poitiers est très douteuse : René Aigrain, qui a étudié de près la *Vita Maximini*[6], conclut, après Mgr Duchesne, que le Maxentius de la liste épiscopale n'est autre que le célèbre abbé, contemporain de Clovis. On ne peut donc accorder de crédit à l'assertion de Dom Chamard selon laquelle ce fut Maxentius qui, « éclairé d'en haut, alla chercher le grand Hilaire parmi les rangs des fidèles pour l'élever à la dignité sacerdotale ». Au sujet du retour de Maximin en Poitou avant sa mort, la pieuse tradition qui, à Mouterre-Silly, en a recueilli le souvenir[7], ne saurait, aux yeux de R. Aigrain, tenir lieu de certitude. Il est donc impossible d'affirmer, comme le faisait le chanoine Auber,

1. L. Duchesne, *Nectarius et Dom Chamard. Nouvelle étude sur la liste épiscopale de Poitiers*, dans *Rev. poitevine et saintongeaise*, t. 4 (n° 48), 1888, pp. 353-362, et spécialement pp. 359-362.

2. Dom F. Chamard, *Notes historiques II*, dans *BSAO*, 2e sér., t. 4, 1887, pp. 279-294.

3. B. Ledain, *Épigraphie romaine du Poitou*, dans *Mém. Soc. Antiq. Ouest*, 2e sér., t. 9, 1886, p. 43 : « ie (hic ?) requiescit Nectarius antites ».

4. Cf. L. Duchesne, *Fastes épiscopaux*... t. 2, Paris, 1900, p. 37-79.

5. Dom F. Chamard, *Origines de l'église de Poitiers*, p. 90.

6. R. Aigrain, *Saint Maximin de Trèves*, dans *BSAO*, 3e sér., t. 4, 1916, pp. 69-93.

7. *Vita Maximini episcopi Treuirensis auctore Lupo*, 7, *MGH*, *Script. rer. merou.*, t. 3, p. 77 : « Ipse autem pie memor propinquorum patriam repetiuit suorumque usus contubernio, non multo post ibi uita excessit sanctorumque laborum fructum, cumulata mercede, a Domino est consecutus ».

que « le zèle apostolique » de Maximin, qui, à Sardique, l'amena à s'opposer aux hérétiques, « s'exerça encore quelque temps en Poitou »[1].

Les critiques de l'abbé Aigrain sur la tradition poitevine relative à saint Maximin rejoignant celles de Mgr Duchesne sur le début de la liste épiscopale de Poitiers, tout espoir est donc ôté de posséder aucun document valable sur le gouvernement de l'Église de Poitiers avant Hilaire et sur les hommes qui ont pu instruire Hilaire dans la foi.

Civaux et la thèse de M. Deloche

Il est vrai que, si l'on voulait suivre M. Deloche[2], cette absence de textes ne prouverait rien : le christianisme en Poitou venu du pays nantais par les bateliers de la Vienne, se serait implanté d'abord à Civaux et aurait présenté un caractère populaire, qui s'exprime dans les signes très élémentaires gravés par les bateliers de Civaux sur leurs tombes[3]. Nul aujourd'hui n'ose sérieusement se rallier à cette thèse. M. Besnier et surtout R. Aigrain l'ont démolie pièce par pièce[4]. La venue du christianisme en Poitou par la Loire, expliquent ces auteurs, se heurte à d'énormes difficultés : les signes gravés des tombes, qui, à Rome, datent des premiers temps du christianisme, ne sont importés en Gaule qu'à basse époque et ne prouvent rien sur l'antiquité du christianisme à Civaux. On ne peut enfin admettre l'éventualité d'un épiscopat siégeant dans une localité qui, malgré l'importance de ces vestiges, n'était même pas une *ciuitas* du point de vue administratif et n'a figuré dans aucune *Notitia*. Faute de donnée précise sur le patronage de l'église confié aux saints Gervais et Protais (combien de temps après l'invention de leurs restes à Milan en 386 ?), on ne relève à Civaux qu'un seul vestige d'antiquité chrétienne qui échappe à toute contestation : l'inscription *Aeternalis et Seruilla uiuatis in Deo* avec chrisme[5]. Le chrisme prouverait qu'« à l'époque cons-

---

1. C.A. Auber, *Histoire générale... du Poitou*, p. 119. Du côté trévire, cependant, on paraît tenir beaucoup à la tradition des liens de Maximin avec le Poitou : cf. E. Ewig, *Trier im Merowingerreich*, Trier, 1954, p. 28 ; Id., *L'Aquitaine et les pays rhénans au Haut Moyen-Age*, dans *CCM*, t. 1, 1958, p. 39.

2. M. Deloche, *L'énigme de Civaux, Lemovices et Pictons : le christianisme en Poitou*, Paris, 1924, surtout pp. 190-197 ouvrage prolongé par un article du même auteur : *Le christianisme en Poitou au IIe siècle*, dans *Rev. des questions historiques*, t. 106, 1927, particulièrement, pp. 270-285.

3. Selon Alfred Richard, *Du caractère confessionnel des tombes mérovingiennes du Poitou*, Poitiers, 1912, pp. 33-43, le trident relevé à Civaux serait un signe trinitaire postérieur à Hilaire, défenseur de l'orthodoxie trinitaire. Hypothèse bien peu convaincante !

4. M. Besnier, *Les origines du christianisme en Poitou*, dans *Rev. des questions hist.*, t. 107, 1927, pp. 5-12 ; R. Aigrain, *Civaux et les origines du christianisme en Poitou*, dans *Rev. hist. Église France*, t. 14, 1928, pp. 25-42.

5. E. Le Blant, *Les inscriptions chrétiennes...*, t. 2, n° 576 ; *CIL*, XIII, 1161 = Diehl, *ICLV*, 2207 : inscription commentée et reproduite par F. Eygun, *Civaux*, dans *Congrès archéol. de France, 109e sess. : Poitiers 1951*, Paris, 1952, p. 187 ; et Id., *Le site archéologique antique et paléochrétien de Civaux (Vienne)*, dans *Atti*

tantinienne » — nous préférerions dire : post-constantinienne —, il y avait des chrétiens à Civaux. Mais la première inscription datée avec chrisme n'étant pas antérieure en Gaule à 347[1], l'épitaphe d'Aeternalis et Seruilla ne nous fait pas remonter dans le temps au-delà du moment où Hilaire se « convertissait ». Elle ne nous aide pas à reconstituer le contexte de cet événement : l'eût-elle pu, d'ailleurs, avec une formule aussi banale que *uiuatis in Deo*[2] ? Nous ferons donc nôtre la conclusion que Mgr Duchesne tirait de son examen critique de la liste épiscopale de Poitiers : avant Hilaire, nous n'avons aucune donnée écrite certaine sur l'essor du christianisme dans cette ville.

Les vestiges archéologiques chrétiens de Poitiers

Le travail archéologique poursuivi à la fin du XIXe siècle a paru, pendant un temps, apporter, sur les débuts du christianisme pictave, les témoignages que ne donnaient pas les sources écrites. Telles furent d'abord les conclusions que tira en 1903 le P. de La Croix des fouilles effectuées au « Temple St-Jean[3] ». Le monument actuel aurait été, selon lui, le résultat de multiples remaniements. L'édifice primitif aurait comporté un bâtiment principal avec piscine, entouré de constructions secondaires, ce bâtiment se composant lui-même d'un rectangle divisé dans sa longueur en deux salles (*A* et *B*). Dans *A*, Siauve, dès 1803, avait découvert une piscine octogonale alimentée d'eau courante, qui permettait de pratiquer le baptême par immersion ; le ciment de cette piscine apparut comme le même que celui des murs anciens, donc de la même époque. Dans *B*, le P. de La Croix reconnut un narthex destiné à servir de lieu d'instruction et dans les salles voisines les installations nécessaires au clergé. Les détails de ce complexe architectural réunis dans l'esprit du P. de La Croix lui ont paru former les éléments d'un baptistère de l'époque qui a suivi l'Édit de Milan. Il devenait clair que Poitiers, comme l'affirmait la « saine école des historiens traditionalistes » — entendez Dom Chamard opposé à Mgr Duchesne —, avait une « chrétienté parfaitement organisée avant Hilaire » et que, en son sein, « l'intelligence et la foi d'Hi-

---

del VI. Congresso internazionale di archeologia cristiana, Ravenna, 1962 (= *Studi di antichità cristiana,* t. 26), Roma, 1965, pp. 770-771. L'exploration archéologique continue à Civaux : cf. F. Eygun, dans *Gallia,* t. 21, 1963, pp. 453-460 ; t. 23, 1965, p. 371 ; Id., *Art des pays de l'Ouest,* Paris, 1968, p. 49.

1. Inscription de Valcabrère : E. Le Blant, *Les inscriptions chrétiennes...,* t. 2, n° 596.

2. La même acclamation se trouve dans toute une série d'inscriptions : (Diehl, *ICLV,* 2193 A à 2219). Rapprocher LICINI VIVAS, avec chrisme sur un anneau sigillaire trouvé, — détail notable — à Montlieu (Char. Marit.) : cf. J. Béraud-Sudreau, *Découverte dans l'ancienne Aquitaine de quelques vestiges du Haut Moyen Age et d'une bague chrétienne de l'époque gallo-romaine,* dans *Actes du 87e Congrès national des Soc. savantes, Poitiers 1962, section d'archéologie,* Paris, 1963, pp. 65-74.

3. C. de La Croix, *Étude sommaire du baptistère Saint-Jean de Poitiers,* Poitiers, 1904, dont les conclusions sont résumées par E. Ginot, *Le baptistère Saint-Jean de Poitiers et son musée lapidaire,* Poitiers, 1934.

laire furent éclairées par des disciples du Christ, — et pourquoi pas ? — par un évêque qui disposait d'un baptistère complet »[1].

Les conclusions du P. de La Croix n'ont pas paru absolument convaincantes. Des objections furent présentées en 1914 par Ch. Reymond[2], qui montra que le plan auquel le P. de La Croix avait été conduit par ses fouilles différait entièrement de celui des baptistères construits entre le IVe et le XIe siècle. Ch. Reymond admettait cependant, après une étude de la partie décorative du monument[3], que celui-ci avait pu succéder à un édifice primitif, peut-être à un tombeau (à cause de l'épitaphe, qui y fut trouvée, de Claudia Varenilla), lequel aurait été aménagé en baptistère à l'époque mérovingienne.

J. Hubert a cru récemment être en mesure d'identifier la nature de ce monument[4]. Il a commencé par refuser à la piscine la datation ancienne que lui affectait le P. de La Croix : comme elle fait corps avec une couche de béton du VIIe siècle, elle ne saurait être antérieure à cette date. Puis, réexaminant le plan du corps principal de la construction, J. Hubert est arrivé à cette conclusion qu'il correspondrait assez bien à celui de deux lieux de culte jumelés : une cathédrale double et un baptistère occupant l'emplacement de la salle carrée *B*, selon un dispositif architectural qui se rencontre, aux IVe et Ve siècles, en Italie septentrionale, en Gaule et en Rhénanie.

Les suggestions de J. Hubert, reprises dans un ouvrage récent, du moins pour ce qui est de la datation du baptistère, viennent d'être démenties par le rapport des fouilles menées dans le sous-sol du « baptistère Saint-Jean » de 1958 à 1960 par F. Eygun[5], lequel a redonné un crédit nouveau, moyennant les adaptations nécessaires, à la thèse défendue par le P. de La Croix. Ces fouilles ont, en effet, permis de retrouver les vestiges de la piscine et de trois murailles de la salle baptismale rectangulaire appuyées sur des constructions du Ier au IIIe siècle[6], outre la branche de l'aqueduc

1. C. DE LA CROIX, *ouvr. cité* p. 42.

2. C. M. REYMOND, *Le baptistère Saint-Jean de Poitiers*, dans *Gazette des Beaux-Arts*, 4e pér., t. 12, 1916 juin-décembre, pp. 105-119.

3. Étude reprise par D. FOSSARD, *Les chapiteaux du* VIIe *siècle en Gaule*, dans *CArch*, t. 2, 1949, pp. 69-86, qui recule jusqu'à l'époque mérovingienne l'ornementation des chapiteaux du baptistère.

4. J. HUBERT, *Le baptistère de Poitiers et l'emplacement du premier groupe épiscopal*, dans *CArch*, t. 6, 1952, pp. 135-143 ; ID., *Les cathédrales doubles et l'histoire de la liturgie*, dans *Atti del primo Congresso intern. di studi Langobardi*, 27/30-9-1951, Spoleto, 1952, pp. 167-176 ; ID., *Les cathédrales doubles de la Gaule*, dans *Genava*, t. 11, 1963, pp. 105-125 ; ID., *L'architecture et le décor sculpté*, dans J. HUBERT, J. PORCHER, W. F. VOLBACH, *L'Europe des invasions*, Paris, 1967, pp. 38-48.

5. F. EYGUN, *Le baptistère Saint-Jean de Poitiers*, dans *Gallia*, t. 22, 1964, pp. 137-172.

6. Selon un plan très répandu dans les baptistères des IVe-VIe s. : cf. A. KHATCHATRIAN, *Les baptistères paléochrétiens*, Paris, 1962, p. 118 et fig. 18, 23, 50-52, 107-110, 173-179, 237-246, 316.

romain qui conduisait l'eau à la piscine. Le béton rose, qui forme le sol de la piscine et de la *cella* baptismale est apparu comme une « maçonnerie de type nettement romain qu'on ne peut faire descendre plus bas que le IVe siècle », précise F. Eygun, qui ajoute : « Nous étions incontestablement devant le baptistère utilisé au temps de saint Hilaire et de saint Martin »[1].

Devons-nous faire nôtre cette conclusion, et, si oui, quel parti pourrions-nous en tirer ? L'existence d'un baptistère daté du IVe siècle, à Poitiers, s'accorde assez bien avec l'idée que la cité était le siège d'un évêché[2]. Mais au cas où le titulaire de ce siège eût été un prédécesseur d'Hilaire — hypothèse démentie par la composition de la liste épiscopale —, on aimerait savoir quelque chose de la catéchèse baptismale que pouvait dispenser cet évêque. Or aucun document iconographique[3] qui puisse évoquer cet enseignement n'est visible dans les substructions datées du IVe siècle du baptistère Saint-Jean.

Un autre vestige archéologique conservé à Poitiers nous ferait-il entrevoir, de façon moins sommaire que le baptistère, dans quel contexte religieux a pu s'effectuer la « naissance à la foi » chez Hilaire ? Il s'agit d'un sarcophage dont le Musée des Beaux-Arts[4], à Poitiers, ne possède plus que quelques débris, mais qui passe pour avoir servi de sépulture à l'évêque Gilbert de la Porrée mort en 1154. Les Huguenots et surtout la Révolution s'acharnèrent sur ce tombeau, mais avant la tourmente de 1789, Beauménil avait eu l'heureuse idée d'exécuter un dessin de la partie du sarcophage que n'avaient pas détruite les Huguenots[5] (Pl. I). Or, à la suite de J. Wilpert, qui, grâce à ce croquis, avait pu retrouver la place des fragments conservés après la Révolution[6], le P. Sotomayor vient récem-

---

1. F. EYGUN, *Les fouilles dans la Vienne depuis la mort du P. de La Croix*, dans *La Revue du Bas-Poitou et des provinces de l'Ouest*, t. 76, 1965, p. 137 ; ID., *Réflexions sur les monuments mérovingiens de Poitiers. La datation du baptistère Saint-Jean. A propos d'un livre récent*, dans *BSAO*, 4e sér., t. 9, 1968, pp. 399-405.

2. Le baptême est conféré par l'évêque : TERT. *coron.* 3, 1 : « sub antistitis manu » ; *bapt.* 17, 1 : « dandi quidem summum habet ius summus sacerdos, si qui est, episcopus ». Le baptistère est un édifice caractéristique de la ville épiscopale paléochrétienne : cf. F. BENOÎT - P.-A. FÉVRIER - J. FORMIGÉ - H. ROLLAND, *Villes épiscopales de Provence* : *Aix, Arles, Fréjus, Marseille, Riez*, Paris, 1954.

3. Du genre de ceux qu'a étudiés L. DE BRUYNE, *La décoration des baptistères paléochrétiens*, dans *Miscell. liturg. in hon.* C. MOHLBERG, t. 1 (= *Bibliotheca Eph. lit.*, t. 22), 1948, pp. 189-200 ; et dans *Actes du Ve Congrès d'arch. chrét.* (= *Studi di antichità cristiana*, t. 22), Roma, 1957, pp. 341-369.

4. B. LEDAIN, *Le musée des Antiquités de l'Ouest à Poitiers*, Poitiers, 1844, p. 18.

5. Cf. *Poitiers, Bibl. mun. 384 (110)*, f° 18 : « Antiquités de la ville de Poitiers » par Beauménil = *Paris B.N*, ms. fr. *6954*, f° 299 : *Tersan, Antiquités gauloises et romaines* : « Le labarum, qui s'y voit, est traité à peu près en manière de croix ».

6. G. WILPERT, *Le due più antiche rappresentazioni della « adoratio crucis »*, dans *Atti della pontif. accad. rom. di archeol.*, *Memorie*, t. 2, 1928, pp. 135-144, pl. XII et XIII, 1, lequel rapproche l'iconographie du sarcophage pictave du coffret de Samagher (daté du Ve siècle par T. BUDDENSIEG, *Le coffret en ivoire de Pola, St-Pierre et le Latran*, dans *CArch.*, t. 10, 1959, p. 188). Cf. G. WILPERT, *I sarcofagi...*, t. 1, p. 169 et tav. 148, 1.

ment de montrer que le dessin de Beauménil se prêtait, tel que son manuscrit nous le livrait, à une exégèse en tous points cohérente[1].

Le devant du sarcophage présentait deux registres superposés et, sur chacun d'eux, des scènes bibliques auxquelles l'enseignement de l'Église donnait une valeur typologique : ainsi la guérison de l'aveugle-né, image de la foi, les miracles de Cana et de la multiplication des pains, figure de l'Eucharistie[2], la scène de saint Pierre frappant le rocher, « type » du baptême[3]. On relève encore la représentation de l'entrée de Jésus à Jérusalem, qui a peut-être une origine liturgique[4], celle de Moïse se déchaussant devant Dieu, épisode qui, chez certains auteurs, a un sens spirituel[5], enfin, un sujet assez remarquable, la comparution de Jésus devant Pilate, qui appartient à la série la plus ancienne des images de la Passion sur les sarcophages. F. Gerke en tire argument pour dater le sarcophage de Poitiers des environs de 330-340, au plus tard de 350[6]. Cette localisation chronologique, reprise par Sotomayor, serait pour notre propos du plus haut intérêt, si nous devions nous y rallier, car elle correspondrait à la période de la « conversion » d'Hilaire et indiquerait que celle-ci s'est effectuée dans le cadre d'un enseignement biblique déjà fort évolué, qui se dispense ici sur les registres du sarcophage.

Une telle manière de voir se heurte à une objection très sérieuse. Gerke n'a pu fixer au tombeau de Gilbert de la Porrée une date reculée dans le cours du IVe siècle qu'en accordant encore moins d'attention que Wilpert au dessin de Beauménil. S'attachant exclusivement aux seuls

---

1. M. Sotomayor, *Die altchristlichen Fragmente von Poitiers. Anmerkungen zu Wilperts Tafel 148, 1*, dans *RQA*, t. 53, 1958, pp. 221-226 ; Id., *Notes pour servir à la reconstitution de deux sarcophages paléochrétiens des Musées de Poitiers*, dans *Dibutade VII* = fascicule spécial du *Bulletin des Amis des Musées de Poitiers* (supplément au n° 33), oct-déc. 1959, pp. 1-10.

2. Cf. G. Wilpert, *I sarcofagi...*, t. 2, Testo, pp. 296 et 307-310 ; cf. aussi A.C. Martimort, *L'iconographie des catacombes et la catéchèse antique*, dans *RAC*, t. 25, 1949, pp. 105-114.

3. Cf. E. Stommel, *Beiträge zur Ikonographie der konstantinischen Sarkophagplastik* (= *Theophaneia*, t. 10), Bonn, 1954, pp. 84-87 ; G. Belvederi - G. Bovini, *La catechese di S. Pietro e il credo della Chiesa antica nell' arte paleocristiana*, (= Coll. *Amici delle Catacumbe*, t. 14), Città del Vaticano, 1950 ; M. Sotomayor, *S. Pedro en la iconografia paleocristiana*, (= *Bibl. teol. Granadina*, t. 5), Granada, 1962 ; P. van Moorsel, *Il miracolo della roccia nella letteratura e nell'arte paleocristiane* dans *RAC*, t. 39, 1964, pp. 221-253.

4. Cf. M. Simon, *Sur l'origine des sarcophages chrétiens du type Béthesda*, dans *MEFR*, t. 55, 1938, pp. 221-222.

5. Cf. Greg. Nyss. *Vie de Moïse*, 2, 22, *SC*, t. 1 bis, p. 38.

6. Cf. F. Gerke, *Die Zeitbestimmung der Passionssarkophage*, dans *Archaelogiai Ertesitö*, t. 52, 1939, pp. 192-195, qui rapproche le fragment de Poitiers du sarcophage du Latran dit « des deux frères » (vers 340-359). G. Wilpert, *Le due più antiche rappresentazioni...*, p. 138, l'apparente, de son côté, à un sarcophage à *clipeus* du Passage de la Mer Rouge (Arles : F. Benoît, *Sarcophages...* n° 44). H. von Campenhausen, *Die Passionssarkophage*, dans *Marburger Jahrbuch für Kunstwiss.*, t. 5, 1929, pp. 15-47, ne mentionne pas le fragment de Poitiers.

fragments encore conservés, il n'a tenu aucun compte d'un motif iconographique que révèle seul le croquis du XVIIIe siècle : une *adoratio Crucis* figurée au centre du registre inférieur selon une formule assez originale. Sur le Tau central dominé par un phénix, retombe en plis un manteau de triomphe, tandis que des colombes, au pied de la haste, tiennent des couronnes. Ce thème de la « croix-trophée » — beaucoup plus rare que celui du *labarum*[1], dont il est distinct — se retrouve sur un fragment du Musée du Latran et sur un reliquaire trouvé à Aïoun-Bérich en Algérie, enfin sur la coupole du baptistère des Ariens à Ravenne[2]. Il n'est pas antérieur, quoi qu'en pense Marucchi, au développement de la mystique de la croix victorieuse[3], qui, dans les textes[4], n'apparaît qu'à la fin du IVe siècle[5]. Le *terminus a quo* de la datation du sarcophage de Gilbert de la Porrée ne saurait donc se situer avant 400 et l'inspiration typologique, qui préside, sur ce monument, au choix des scènes bibliques, ne peut refléter un enseignement qui aurait été donné à Poitiers au moment où Hilaire y « cherchait Dieu » ; et cela d'autant moins que nous n'avons aucune assurance que le tombeau, qui a recueilli au XIIe siècle le corps de Gilbert de la Porrée, se trouvait à Poitiers aussitôt après son exécution, qu'il faut situer à

1. Étudié par J. VILLETTE, *Origine et signification d'une scène symbolique chrétienne au IVe siècle*, dans *RA*, 6e sér., t. 25, 1946, pp. 81-86, qui met en parallèle le thème du *labarum* et celui de la *Traditio Legis*. Cf. aussi R. EGGER, *Das Labarum, der Kaiserstandart der Spätantike*, dans *SAWW*, t. 234, 1960.

2. Cf. dans l'ordre O. MARUCCHI, *Un nuovo frammento di sarcofago cristiano recentemente collocato nel Museo Pio-Lateranense*, dans *Nuovo Bull. di arch. crist.*, t. 3, 1898, pp. 24-30, tav. 1 ; J. BARADEZ-M. LEGLAY, *La croix-trophée et le reliquaire d'Aïoun-Berich*, dans *CArch*, t. 9, 1957, pp. 73-88 ; M. VAN BERCHEM-E. CLOUZOT, *Mosaïques chrétiennes du IVe au IXe siècle*, Genève, 1924, pp. 171-173, fig. 218-220.

3. Cf. de façon générale C. CECCHELLI, *Il trionfo della Croce*, Roma, 1954. Pour la relation de cette mystique avec la vision de Constantin et la victoire du Pont Milvius, voir, parmi une bibliographie abondante, A. ALFÖLDI, *Hoc signo victor eris*, dans *Pisciculi*, Münster, 1939, pp. 1-18, et notre article : *Le monogramme cruciforme du sarcophage paléochrétien de Metz*, dans *CArch*, t. 12, 1962, pp. 65-87.

4. Les textes essentiels sont, en latin, PAVL. NOL. *carm.* 19, 649-655, RVFIN. *hist.*, 9, 9 ; PRVD. *Symm.* 1, 465-495. Le témoignage de VITA *Const.* 1, 31, ne serait pas antérieur au Ve s. selon H. GRÉGOIRE, *Eusèbe n'est pas l'auteur de la Vita Constantini dans sa forme actuelle et Constantin ne s'est pas converti en 312*, dans *Byzantion*, t. 13, 1938, pp. 561-583 ; ID., *L'authenticité et l'historicité de la Vita Constantini attribuée à Eusèbe de Césarée*, dans *BAB*, t. 39, 1953, pp. 462-479. Mais on a tendance aujourd'hui, à mi-chemin entre l'hypercritique de H. Grégoire et l'attribution imprescriptible de la *Vita Constantini* à Eusèbe, que préconise P. FRANCHI DE CAVALIERI, *Constantiniana*, (= *Studi e Testi*, t. 171), Città del Vaticano, 1953, pp. 51-59 ,à reconnaître dans la *Vita* nombre de morceaux qui remontent à Eusèbe lui-même, sans nier que la mise en forme soit tardive : cf. F. WINKELMANN, *Zur Geschichte des Authentizitätsproblem der Vita Constantini*, dans *Klio*, t. 40, 1962, pp. 187-243 ; ID., *Die Textbezeugung der Vita Constantini des Eusebius von Cäsarea* (= *Texte und Unters.*, t. 84), Berlin, 1962.

5. Kl. WESSEL, *Christus Rex, Kaiserkult und Christusbild*, dans *JDAI*, t. 68, 1953, pp. 118-136, date de l'époque « post-constantinienne » les sarcophages offrant le *labarum* comme sujet central, mais il est tributaire de la chronologie de F. Gerke, qui ne tient pas compte de l'influence des textes littéraires sur le développement d'un thème iconographique comme celui du *labarum*.

Arles, ou du moins rattacher à des canons iconographiques empruntés aux ateliers d'Arles.

Ainsi, l'archéologie chrétienne à Poitiers est aussi décevante que les textes pour la recherche que nous menons ici. Nous ne possédons aucun témoignage certain, en dehors de l'œuvre d'Hilaire lui-même, sur les conditions générales dans lesquelles vers 340, à Poitiers, le christianisme pouvait se proposer à un esprit éclairé[1].

Épigraphie païenne et religiosité chez les Pictaves

En revanche, on peut tenir pour assuré que la *gentilitas* conserva en Poitou, jusqu'à une époque fort basse, une emprise assez vive sur les milieux même les plus évolués, comme ceux auxquels Hilaire pouvait appartenir par sa naissance. Il est malaisé, il est vrai, de définir quelle place occupaient, encore au IVe siècle, les cultes traditionnels des Gallo-Romains : ceux d'Apollon, de Mercure, de Mars, d'Hercule[2], des Déesses-mères, d'Epona[3], dont plusieurs bustes et statuettes ont été trouvés dans le sol poitevin. Ces « superstitions » survivent encore au

1. Cette constatation rejoint les observations que fait, à propos de la *ciuitas Santonum*, L. Maurin, *La cité de Saintes de la paix romaine à la paix franque* IVe-VIIe *s.*, Thèse dactyl. Paris, 1968, p. 12 « Les sources archéologiques donnent bien peu de renseignements sur Angoulême gallo-romaine et chrétienne » ; p. 79 : « L'histoire des premiers évêques de Saintes montre la lenteur de l'implantation de l'Église dans la cité, puisqu'il faut attendre saint Vivien, c'est-à-dire le milieu du Ve s., pour être assuré d'une continuité épiscopale, et il faut attendre le VIe s. pour voir le développement des constructions religieuses ».

2. E. Espérandieu, *Recueil*, ... t. 2, pp. 294-319, mentionne, pour Poitiers et ses environs, quatre représentations d'Apollon : nos 1400-1408-1410 (autel où Apollon est figuré sur une face), 1412, auxquelles il faut ajouter une dédicace probable à Apollon à Sanxay (cf. J. Formigé, *Le sanctuaire de Sanxay*, dans *Gallia*, t. 2, 1944, p. 73) et une dédicace à *Apollo Matuix* (cf. *infra* p. 40 n. 3) ; trois effigies de Mercure : nos 1410, 1413, et la tête récemment trouvée à Naintré, près de Vieux-Poitiers (cf. R. Fritsch, dans *BSAO*, 4e sér., t. 8, 1966, pp. 647-650) auxquelles il faut ajouter les dédicaces *Deo Mercurio Adsmerio* (cf. E. Espérandieu, *Épigraphie romaine du Poitou et de la Saintonge*, Paris, 1888, no 36) et *Marti Mercuri Veneris* sur un bracelet du IVe s. (?) (cf. de La Ménardière, *Le culte chez les Pictons d'après les inscriptions gallo-romaines*, dans *Mém. Soc. Antiq. Ouest*, 2e sér., t. 4, 1880, p. 45) ; une tête de Mars (no 1401) ; une image d'Hercule avec l'hydre de Lerne sur un autel à quatre faces (no 1408). Sur ces témoignages culturels en l'honneur de Mars et Mercure. cf. F. Benoît, *Mars et Mercure. Recherches sur la signification des divinités gallo-romaines*, (= *Publ. Fac. Lettres Aix*, n. s., t. 25), Paris, 1960, p. 110.

3. Deux bustes relevés à Poitiers par E. Espérandieu, *Recueil*..., t. 2, no 1394 et 1418, deux par R. Lantier, *Recueil*..., t. 15, no 8148-8149. Les *Matres* seraient en Gaule, la forme revêtue par les *Parcae* en Gaule, selon P. Lambrechts, *Contribution à l'étude des divinités celtiques*, Bruges, 1942, pp. 186-187. D'Epona, étudiée par F. Benoît, *Les mythes de l'outre-tombe, le cavalier à l'anguipède et l'écuyère Epona*(= coll. *Latomus*, t. 3), Bruxelles, 1950, pp. 25-78, E. Espérandieu et R. Lantier, *Recueil*..., t. 15, no 8948, mentionnent une stèle trouvée en Vendée. Cependant P.-M. Duval, *Les dieux de la Gaule*, Paris, 1957, p. 110, remarque que les monuments d'Epona sont peu nombreux en Aquitaine.

temps de saint Martin[1], du moins à la campagne : dans l'*ager Santonum*, en 405, on appelle encore le dimanche « le jour du Soleil »[2].

Plus subtiles sont les aspirations vers un au-delà qui se font jour dans l'iconographie et surtout l'épigraphie. Les plus élémentaires émergent encore à peine d'un culte local de caractère folklorique. Ainsi une dédicace à la Tutelle d'Apollon Matuix trouvée tout récemment à Poitiers[3] est illustrée par l'image du serpent guérisseur. Nous noterons aussi que les cultes orientaux n'ont pas été boudés en Poitou. Un Attis funéraire exhumé à Sanxay[4] et le fragment d'un autel qui servait probablement au culte de Cybèle sont là pour l'attester[5]. Mais nous retiendrons surtout les signes d'une religiosité de l'au-delà qui, en marge de tout culte officiel, affleure au IIIe siècle dans une Gaule secouée par les désastres[6].

Ainsi, à Poitiers, l'épitaphe de Julia Maximilla, datée du Bas-Empire par Espérandieu, présente, à côté de l'*ascia* mystique qu'a si bien étudiée H. Wuilleumier[7], une formule de souhait de bon voyage vers l'au-delà

---

1. Martin de Tours combat le diable qui prend la figure de Jupiter, Mercure, Vénus ou Minerve : SVLP. SEV. *Mart.* 22, 1, *SC*, t. 133, p. 300 : « Frequenter autem diabolus, dum mille nocendi artibus sanctum uirum conabatur illudere, uisibilem se ei formis diuersissimis ingerebat ; nam interdum in Iouis personam, plerumque Mercurii, persaepe etiam se Veneris ac Mineruae transfiguratum uultibus offerebat ». Les *gentiles*, qui ont élevé des autels et des statues à ces divinités sont des *rustici* (*ibid.* 14,5-6). A noter que, d'après R. LANTIER, *Recueil...*, t.15, n° 8944 (= *Gallia*, t. 12, 1954, p. 181) a été découvert à Champagné-Saint Hilaire (Vienne), un autel représentant Jupiter, Minerve, Vénus et une divinité masculine (Vulcain ?).

2. *CIL*, XIII, 1118 ; « depositio die Solis post consul. Honorii VI. » Appellation encore signalée par GREG. TVR. *Franc.* 3, 15, *MGH*, *Script, rer. merou.*, t. 1, 1, p. 113 : « Ecce enim dies solis adest — sic enim barbaries uocitare diem dominecum consueta est — ».

3. P. WUILLEUMIER, *Inscriptions latines des Trois Gaules*, dans *Suppl. Gallia* t. 17, Paris, 1965, pp. 55-56, n° 156. Le style de la statue de Tutela est celui des Déesses-Mères de l'époque antonine : cf. J.-J. HATT, *Esquisse d'une histoire de la sculpture régionale en Gaule romaine*, dans *REA*, t. 59, 1957, pp. 91-92 ; 99-100. Le serpent serait le « symbole de la Terre qui donne les moissons » et le radical *Matu* de *Matuix* évoquerait la force, selon R. THOUVENOT, *Sur deux inscriptions récemment découvertes à Poitiers*, dans *Akte des IVten intern. Kongresses fur griech. und latein. Epigraphik* (*Wien 17 bis 22 sept. 1962*), Wien, 1964, pp. 391-396 ; cf. sur les dieux au serpent, F. BENOÎT, *ouvr. cité*, pp. 135-146.

4. Sur l'Attis de Sanxay, cf. F. EYGUN, *Objets recueillis à Sanxay*, dans *Gallia*, t. 2, 1944, pp. 93-120. Pour la valeur rituelle des Attis funéraires, cf. M. RENARD, *Attis funéraires de Toulouse*, dans *Latomus*, t. 11, 1952, pp. 59-62.

5. E. ESPÉRANDIEU, *Recueil...*, t. 2, n° 1399 : « Tête de taureau parée de bandelettes de laine ; l'autel servait de support à une statue de femme qui faisait corps avec lui et dont il ne reste plus que le pied gauche et le bas de la tunique. Peut-être s'agissait-il de la *Magna Mater* ». Dans ce cas, l'autel serait un autel taurobolique : cf. H. GRAILLOT, *Le culte de Cybèle, Mère des Dieux, à Rome et dans l'Empire romain*, Paris, 1913, p. 448. Peut-être faut-il lire une dédicace à Sabazios dans *CIL*, XIII, 1179 (au Musée de Niort) : *(Sa) baz (ios ?)* ; sur ce dieu, cf. F. CUMONT, *Les religions orientales dans l'Empire romain*, Paris, 1929, pp. 60-62.

6. Cf. J.-J. HATT, *Histoire de la Gaule romaine*, Paris, 1966, pp. 213-236.

7. H. WUILLEUMIER, *L'ascia*, dans *RHR*, t. 128, 1944, pp. 40-83, particulièrement pp. 50-51 ; J.-J. HATT, *La tombe gallo-romaine*, Paris, 1951, pp. 101-107 ; C. DE VISSCHER, *Ascia*, dans *JbAC*, t. 6, 1963, pp. 187-192.

(*Aue*) et l'image d'un miroir qui reflète le portrait de la défunte[1]. Hommage d'abord à l'élégance physique de la défunte, mais aussi à son souci de perfection morale. Le miroir est, en effet, dans la littérature philosophique de l'Empire[2], un attribut essentiel de l'*homo sapiens*, qui s'en sert pour régler sa conduite. D'autre part, le *signum* du dédicant *Basileus* contribue à donner à l'épitaphe une teinte de religiosité assez ésotérique[3].

Une autre épitaphe païenne de Poitiers laisse filtrer une soif de salut, celle de l'haruspice campanien Sabinus, qu'Espérandieu place également au IIIe siècle. Il avait fait bâtir sa sépulture « avant de se retirer des affaires humaines », dit l'inscription[4]. La périphrase de facture très classique est une manière allusive de suggérer qu'il y a autre chose au-delà de la vie humaine[5]. *Res humanae* fait souvent couple ou antithèse avec *res diuinae*[6] chez Cicéron : ainsi dans un passage du *Songe de Scipion*, où l'Africain donne à Lélius le conseil d'élever ses regards au-dessus de la terre[7] — attitude caractéristique de l'haruspicine fulgurale qui retrouve

1. E. ESPÉRANDIEU, *Epigraphie romaine..*, n° 81 (= *CIL*, XIII, 1144 = ESPÉRANDIEU, *Recueil...*, t. 2, n° 1393, fig.) « Aue, D (iis) M (anibus) et memoriae Iuliae Max (i) millae coniugi carissimae, animae bonae, quae uixit annis p (lus) m (inus) XXXXI, ex una domo L (ucii) Iul (ii) Frontonis Cauariani, Iul (ius) Basileus maritus posuit ». D'autres inscriptions avec *aue* et l'*ascia* se trouvent dans *CIL*, XIII, 1880 et 2216. Noter le surnom élogieux Maximilla avec le suffixe affectif *-illa* : cf. I. KAJANTO, *The Latin cognomina* (= *Soc. Scient. Fennica, Comment. human. litt.*, t. 36, 2), Helsinki, 1965, pp. 124 et 276.

2. APVL. *apol.* 15, 7, éd. Vallette, p. 18 : « adeo uir omnium sapientissimus speculo etiam ad disciplinam morum utebatur ». Rapprocher SEN. *nat.* 1, 17, 4, éd. Oltramare, t. 1, p. 48 : « Inuenta sunt specula, ut homo ipse se nosset, multa ex hoc consecuturus, primum sui notitiam, deinde ad quaedam consilium ».

3. *Basileus* est un *signum*, adjoint à *Zosimus* dans *CIL*, VI, 15200, à *Eusebius* dans *CIL*, VI, 13033. H. WUILLEUMIER, *Étude historique sur l'emploi et la signification des signa*, dans *Mém. prés. par div. savants à l'Acad. Inscr. Bell. Lettres*, t. 13, 2, 1932, p. 648, range, dans la liste des *signa*, βασιλεοδώρος et βασιλείδης. APVL. *apol.* 64, 8, éd. Vallette, p. 78, attache une valeur magique au nom de *basileus* qu'il a donné à sa statuette de Mercure : « En ultro augeo magiae suspicionem : non respondeo tibi, Aemiliane, quem colam βασιλέα ».

4. E. ESPÉRANDIEU, *Épigraphie romaine...*, n° 79 (= *CIL*, XIII, 1131) : « D (iis) M (anibus) et m (emoriae) G (aii) F (abii) Sabini Campani Teanensis eq (uiti) r (omano) haruspici sui temporis singulari, q (ui) u (ixit) an (nis) LVIII m (ensibus) V d (iebus) V G (aius) F (abius) Sabinianus fil (ius) patri rarissimo et amantissimo. Sic sibi fieri, antequam decedit rebus umanis, ipse mandauit ». Pour la date, il convient de noter le « et memoriae » qui ne s'ajoute au « Dis Manibus » que vers le IIe-IIIe siècle, selon J.J. HATT, *La tombe...*, p. 19.

5. Rapprocher dans l'épitaphe de Repentina à Ancyre : les mots : « quiescit ab umanis sollicitudinibus », où É. GALLETIER, *Étude sur la poésie funéraire romaine d'après les inscriptions*, Paris, 1922, p. 73, voit un témoignage en faveur d'une survie. Pour le présent de narration *decedit*, cf. L. PIRSON, *La langue des inscriptions latines de la Gaule* (= *Bibl. Fac. Philos. Lettres Liège*), t. 11, Bruxelles, 1901, p. 208.

6. Ainsi CIC. *Lae*, 6, 20 ; *ac.* 1, 2, 9.

7. CIC. *rep.* 6, 17, éd. Boyancé, p. 28 : « Quaeso, inquit Africanus, quousque humi defixa tua mens erit ? » ; 6, 19 : « haec caelestia semper spectato, illa humana contemnito ». Commentaire de ces lignes par P. BOYANCÉ, *Études sur le Songe de Scipion*, Paris, 1936, pp. 123-125 ; M. VAN DEN BRUWAENE, *La théologie de Cicéron* (= *Univ. de Louvain, Rec. travaux...*, 2e sér. t. 42), 1937, pp. 238-239.

son éclat chez les défenseurs d'une renaissance païenne au Bas-Empire, comme Ammien Marcellin[1] — et où on lit cette antithèse : « Considère toujours les choses célestes, méprise les choses humaines ».

Les deux épitaphes de Maximilla et de Sabinus donnent la preuve que les Pictaves, comme les autres populations de la Gaule romaine, ont éprouvé la séduction d'une religiosité qui cherchait dans les moyens de salut ésotériques (formules, emblèmes rituels, dont la tablette d'exécration de Rom est le meilleur exemple[2]) l'espérance d'une survie dans l'au-delà.

Devons-nous penser que cette religiosité a pu, dans les couches les plus cultivées des *Pictaui*, se fixer sur les deux idéologies qui, à l'époque post-constantinienne, se partagent l'horizon de la pensée païenne : la théologie impériale et le néo-platonisme, soudés même l'un à l'autre au temps de Julien ? L'Aquitaine, en effet, connaît certainement la première, peut-être même le second. Un rhéteur de Bordeaux, Nazarius, prononce, en l'honneur de Constantin, le *Panégyrique* de 321, où il célèbre, en particulier, la protection divine dont jouit l'empereur. Elle se serait manifestée en 310 dans l'apparition d'armées qui, sous la conduite de Constance, descendirent du ciel pour soutenir Constantin marchant sur l'Italie[3]. Ce prodige « astrologique », comporte, selon J. Gagé[4], un arrière-plan

1. Cf. W. Ensslin, *Zur Geschichtsschreibung und Weltanschauung des Ammianus Marcellinus*, dans *Klio*, Beiheft, t. 16, 1923, pp. 77-96. Ammien (21, 2, 4) montre Julien se livrant à l'haruspicine et à l'art augural. Ses panégyristes, Mamertin. *paneg.* 11, 23, 5 et Himer, *or.* 7, 9, le louent d'avoir permis aux hommes de « lever leurs regards vers le ciel ». Sous Constantin, l'année même du *Panégyrique* de Nazarius, une loi (Cod. *Theod.* 16, 10, 1) autorise l'haruspicine : cf. A. Alföldi, *The Conversion of Constantine and the Pagan Rome*, Oxford, 1948, pp. 75-78.

2. Cf. O. Haas, *La tablette d'exécration de Rom (Deux-Sèvres)*. dans *BSAO*, 4e sér., t. 6, 1961-1962, pp. 47-66 ; R. Egger, *Die Fluchtafel von Rom (Deux-Sèvres). Ihre Entzifferung und Sprache*, dans *SAWW*, t. 260, 4, 1962 ; Id., *La tablette d'exécration de Rom (Deux-Sèvres). Son déchiffrement, sa langue et les acteurs gallo-romains*, dans *Ogam*, t. 14, 1962, pp. 431-457, pour lequel la tablette est en latin et date des IIe ou IIIe s. ; cf. aussi Chr.-J. Guyonvarc'h, *Les anthroponymes gaulois de la tablette d'exécration de Rom*, dans *Ogam*, t. 14, 1962, pp. 458-466.

3. Paneg. 10, 14, 1-6, éd. Galletier, t. 2, p. 177 : « In ore denique est omnium Galliarum exercitus uisos qui se diuinitus missos prae se ferebant. Et quamuis caelestia sub oculos hominum uenire non soleant quod crassam et caligantem aciem simplex illa et inconcreta substantia naturae tenuis eludat, ibi tamen auxiliatores tui adspici audirique patientes, ubi meritum tuum testificati sunt, mortalis uisus contagium refugerunt... Illi caelo lapsi, illi diuinitus missi gloriabantur quod tibi militabant. Ducebat hos, credo, Constantius pater qui terrarum triumphis altiori tibi cesserat, diuinas expeditiones iam diuus agitabat ». Sur la place de ce texte dans l'évolution des thèmes encomiastiques constantiniens, voir l'introduction de É. Galletier, éd. *Panégyriques latins*, t. 2, p. 156 ; cf. également J. Maurice, *Les discours des Panegyrici latini et l'évolution religieuse sous le règne de Constantin*, dans *CRAI*, 1909, pp. 171-173 ; W. Seston, *L'opinion païenne et la conversion de Constantin*, dans *RHPhR*, t. 16, 1936, p. 254 ; F. Burdeau, *L'Empereur d'après les Panégyriques latins*, dans *Aspects de l'Empire romain*, Paris, 1964, pp. 23-25.

4. J. Gagé, *Le signum astrologique de Constantin et le millénarisme de Roma aeterna*, dans *RHPhR*, t. 31, 1951, pp. 186-190. J. Moreau, *Sur la vision de Cons-*

philosophique, qui ne serait pas sans rapport avec la notion néo-platonicienne des « génies intermédiaires »[1]. En effet, en 325, sur un revers monétaire, Constantin célèbre SOL COMES[2]. Cette vertu du Soleil atteint sa plénitude d'expression philosophique dans le *Discours* où Julien présente, selon une perspective néo-platonicienne, le Soleil comme « médiateur » entre le visible et l'invisible[3]. L'importance des « médiations » est aussi soulignée par l'ami de Julien, Saloustios[4]. Or, l'auteur du traité *Des dieux et du monde*, qui fut préfet des Gaules, a eu quelque célébrité en Aquitaine, du moins dans les écoles de Bordeaux : le rhéteur Alethius lui a consacré « des livres »[5]. On en arrive donc à se demander si, vers la fin du règne de Constantin, un courant d'idées néo-platonicien n'aurait pas gagné les Gaules, après être venu d'Espagne, où, auprès d'Ossius de Cordoue, un Calcidius a peut-être traduit le *Timée*[6]. En effet, ce dialogue de Platon est utilisé dans un texte officiel, le *Discours à l'Assemblée des saints*[7] ; or vraisemblablement ce *Discours* est inspiré de Lactance[8], qui, futur précepteur impérial à Trèves, définit, dans ses *Institutions divines*, le Christ comme « médiateur » en recourant à des formules plus philosophi-

---

tantin (312) dans *REA*, t. 55, 1953, p. 315, rapproche le fait d'un autre semblable dans *SHA*, *Aurel.* 25, 3.

1. Cf. par ex. *Timée*, 31c-32a, dans la traduction de Calcidius, éd. Waszink p. 24 ; JAMBLIQUE, *De mysteriis*, 1, 5 : cf. J. BIDEZ, *Le philosophe Jamblique et son école*, dans *REG*, t. 32, 1919, pp. 29-40. Chez les Latins, APVL., *Socr.* 6, 132-133. Sur la notion philosophique de démons dans les textes tardifs, cf. F. CUMONT, *Les anges du paganisme*, dans *RHR*, t. 72, 1915, pp. 159-182.

2. Cf. M.R. ALFÖLDI, *Die « Sol Comes » vom Münze-Jahre 325. Neues zur Bekehrung Constantins*, dans *Mullus* (= *Festschr.* Th. KLAUSER), Bonn. 1964, pp. 10-14.

3. *Discours sur le Roi-Soleil*, 5. Cf. G. MAU, *Die Religionsphilosophie Kaiser Julians in seinen Reden auf den König Helios und die Göttermutter*, Leipzig, 1907, pp. 38-39. Julien se disait « fils » du Soleil, tenant la chaîne d'or qui relie le monde au Soleil : cf. EUNAPE, frg. 24, dans *FGH*, t. 4, p. 24, et P. LÉVÊQUE, *Aurea catena Homeri (= Ann. litt. Univ. Besançon*, t. 27*)*, Paris, 1959, p. 38.

4. *Des dieux et du monde*, 13 et 16. L'auteur est reconnu comme proche de Julien par A.D. NOCK, *Sallustius concerning the gods and the universe*, Cambridge, 1926, pp. C-CIV, comme étant Flavius Sallustius, préfet des Gaules en 361, par R. ÉTIENNE, *Flavius Sallustius et Secundus Salutius*, dans *REA*, t. 65, 1963, pp. 104-113, qui combat la position de G. ROCHEFORT, *Des dieux...* introd. pp. XIV-XXI, identifiant l'auteur de ce traité avec Secundus Salutius. Sur les thèses voisines de Julien et de Sallustius concernant les intermédiaires » cf. G. ROCHEFORT, *La démonologie de Saloustios et ses rapports avec celle de l'empereur Julien*, dans *BAGB*, t. 16, 1957, fasc. 4, pp. 53-61.

5. AVSON. *commem.* 2, *Latinus Alcimus Alethius rhetor*, v. 23-24, éd. Peiper, p. 51 : « Salustio (cod. *V*) plus conferent libri tui /Quam consulatus addidit ».

6. Cf. J.C.M. van WINDEN, *Calcidius on matter. His doctrine and sources*, Leiden, 1959, p. 2. Datation différente dans *Timaeus a Calcidio translatus*, (= *Plato Latinus* t. 4), éd. Waszink, Leiden, 1961, pp. XV-XVI : fin du IVe siècle.

7. Cf. A. KURFESS, *Platons Timaios in Kaiser Constantins Reden*, dans *ZNTW*, t. 19, 1919, pp. 71-81.

8. Comme le pensent A. PIGANIOL, *L'empereur Constantin*, Paris, 1932, p. 136, et A. KURFESS, *Zu Kaiser Konstantins Rede an die Versammlung der Heiligen*, dans *ThQ*, t. 130, 1950, pp. 148-153.

ques que scripturaires[1]. D'une veine encore plus nettement platonisante est la prière à l'« Omnipotens pater » du poète Tiberianus, qui fut peut-être comte d'Espagne, puis préfet des Gaules en 335[2]. Ce poème atteste, par ses formules et ses images, la diffusion de ce que F. Cumont appelle la « théologie solaire », qui, par osmose, a pu agir sur la théologie chrétienne du *Logos*[3] : Dieu *sub imagine Phoebi* y est célébré comme « le premier et le dernier, qui est aussi médian et dominant le monde »[4].

A cette poussée d'idéologie, dont témoigne une tête gallo-romaine « philosophique » de la fin du IIIe siècle trouvée récemment[5], l'Aquitaine participe-t-elle vers 350 ? Oui, si l'on considère quelques personnalités isolées comme Nazarius, Aléthius ou Ausone[6], qui évoluaient dans le milieu universitaire de Bordeaux, mais, tandis qu'à Vienne, Julien, arrivant en Gaule, fait une « entrée » solennelle, tel un sauveur, dans le décor d'une épiphanie solaire, que confirmera un oracle lui assurant l'Empire[7], l'Aquitain moyen, à l'abri des incursions des Barbares, sem-

---

1. LACT. *inst.* 4, 25, 5, *CSEL*, t. 19, p. 376 : « Fuit igitur et deus et homo, inter deum atque hominem medius constitutus, unde illum Graeci μεσίτην uocant, ut hominem perducere ad deum posset, id est ad immortalitatem ». Cette notion de « médiateur » serait, selon A. WLOSOK, *Laktanz und die philosophische Gnosis*, Heidelberg, 1960, pp. 222-231, un héritage du platonisme parvenu jusqu'à Lactance par l'intermédiaire d'Apulée. Mais, selon V. LOI, *Lattanzio*, Zürich, 1970, p. 270, cette notion servirait surtout à fonder une sotériologie qui surmonte l'antagonisme de la chair et de l'esprit.

2. Cf. F. LENZ, *PW.*, 2. Reihe, t. 11, c.774, art. *Tiberianus*, 2 ; H. BARDON, *La littérature latine inconnue*, t. 2, Paris, 1956, pp. 281-283 ; H. LEWY, *A latin hymn to the creator ascribed to Plato*, dans *HThR*, t. 39, 1945, p. 243-258. Notice dans HIER. *chron. a. Abr.* 2352.

3. F. CUMONT, *La théologie solaire du paganisme romain*, dans *Mém. présentés par divers savants à l'Académie des inscriptions...*, t. 12, 2e partie, 1913, pp. 441-479, particulièrement pp. 461-468. L'influence de cette théologie sur celle du *Logos* est étudiée par F.J. DÖLGER, *Sonne und Sonnenstrahl als Gleichnis in der Logostheologie des christlichen Altertums*, dans *Antike und Christentum*, t. 1, 1929, pp. 271-290.

4. TIBERIAN. *carm.* 4, 7-8, éd. Bährens, t. 3, pp. 267-268 : « Tu solus, tu multus item, tu primus et idem /Postremus mediusque simul mundoque superstans » ; v. 15-20 : « Tu (siquidem fas est in temet tendere sensum /Et speciem temptare sacram, qua sidera cingis /Immensus longamque simul complecteris aethram), /Fulgentis forsan rapida sub imagine Phoebi /Flammifluum quoddam iubar es, quo cuncta coruscas /Ipseque das nostrumque premis solemque diemque ». De ces vers, F. LENZ, *PW*, art. *Tiberianus* rapproche les v. 17-18 d'AVIEN. *Arat.*, éd. Breysig, p. 2 : « rite humi primum, medium atque secundum uox secreta canit sibi... unus et idem est », et les compare à *Orph. frg.* 2 éd. Diels, p. 492 et *Orphica frg.* 21 a, éd. Kern. p. 91. Les premiers vers (v. 164) du poème 4 de Tiberianus ne sont pas sans rappeler ceux qui ouvrent l'*Oratio* « Omnipotens... » d'Ausone : sur ce mouvement d'invocation, cf. E. NORDEN, *Agnostos Theos*, Berlin, 1913, p. 229, n. 1. La prière au Soleil chez les néo-platoniciens a été étudiée par S. EITREM, *La théurgie chez les néo-platoniciens...*, dans *SO*, t. 22, 1942, pp. 56-62.

5. P.H. von HEINTZE, *Vir sanctus et grauis. Bildniskopf eines spätantiken Philosophen*, dans *JbAC*, t. 6, 1963, pp. 35-53.

6. Le petit fils d'Ausone, Paulin de Pella, élevé à Bordeaux, lit les *dogmata Socratus* (*Eucharist.* 74).

7. Cf. AMM. 15, 8, 21, éd. Galletier-Fontaine, pp. 134-135 : « Cumque Viennam uenisset, ingredientem optatum quidem et impretrabilem honorifice susceptura omnis aetas concurrebat et dignitas... communiumque remedium aerumnarum in

ble tout occupé à jouir de sa prospérité matérielle[1], au point que, chez les Pictons même, on ne trouve plus de traces du culte impérial après le second siècle[2].

Au milieu de cette atonie des réflexes collectifs, dans l'Aquitaine du IVe siècle, atonie signalée, comme on l'a vu[3], par saint Jérôme, nous avons pu cependant recueillir ici et là, à travers l'épigraphie tardive du Poitou, des bouffées de spiritualisme païen, dont un christianisme cultivé, avec lequel Hilaire se sent quelque affinité, va rester tributaire, du moins dans son expression artistique. C'est un fait bien connu et dont on a, en Poitou, un exemple caractéristique.

Survie de formes païennes en Poitou A Loudun, fut trouvé, au siècle dernier, un petit bloc taillé dans le calcaire portant, gravé à l'endroit, « un personnage qui joue de la lyre, debout et drapé à l'antique, tandis qu'à ses côtés, deux oiseaux chantent », traits qui permettent d'identifier Orphée. Sur les revers de la pierre a été incisé un chrisme ?

J. Charbonneau-Lassay, qui a communiqué la pièce au Congrès des Sociétés savantes de Poitiers en 1926[4], voit dans ce sigle la superposition des initiales de 'Ιησοῦς Χριστός. Disons plutôt, à la lumière de l'étude qu'a faite E. Dinkler à ce sujet[5], qu'il s'agit d'un emblème cruciforme,

---

eius locabat aduentu, salutarem quendam genium adfulsisse conclamatis negotiis arbitrata ». Sur l'oracle d'Hélios à Vienne, cf. ZOSIME, 3, 5-7, éd. Mendelssohn, pp. 124-125 : 'Εν Βιέννῃ γὰρ διατρίζοντι κατ' ὄναρ ὁ Ἥλιος ἐδόκει δεικνύναι τοὺς ἀστέρας αὐτῷ λέγειν τε ταῦτα τὰ ἔπη·/ Ζεὺς ὅταν εἰς πλάτυ τέρμα πέλῃ κλυτοῦ 'Υδροχόοιο/ Παρθενικῆς δὲ Κρόνος μοίρῃ βαίνῃ ἐπὶ πέντε/ Εἰκόστῃ βασιλεὺς Κωνστάντιος Αἴσιδος αἴης/ Τέρμα φίλον βιότου στυγέρου καὶ ἐπώδυνον ἕξει.

1. Cf. l'anecdote rapportée par (AMM.) 16, 8, 8 : éd. Galletier-Fontaine, p. 161 : « Tunc (= 356-357) illud apud Aquitanos euenit, quod latior fama uulgarat. Veterator quidam ad lautum conuiuium rogatus et mundum, qualia sunt in his regionibus plurima... ». En 354, Constance attend d'Aquitaine le ravitaillement de son armée (AMM. 14, 10, 2), le reste de la Gaule étant ravagé : cf. C.A. BALDUCCI, *La ribellione del generale Silvano nelle Gallie (355)*, dans *RAL, ser.* 8, 1947, t. 2, pp. 423-427.

2. Les derniers témoignages sûrs sont une dédicace *Herculi Aug.* (Commode) : *CIL*, XIII, 1186 (La Gaubretière, Vendée) et la dédicace *Numini Augustorum et Tutelae Apollinis Matuicis* évoquée *supra* p. 40. G. CHAUVET, *Le temple romain de Sanxay et le culte des empereurs*, dans *BSAO*, 3e sér., t. 6, 1923, pp. 381-422, a supposé que la piscine du temple de Sanxay servait à des tauroboles en l'honneur de l'empereur ; il n'est pas suivi par J. FORMIGÉ, *Le temple romain de Sanxay*, dans *Gallia*, t. 2, 1944, pp. 43-97. On ne saurait rattacher au culte impérial proprement dit les milliaires trouvés à Brioux, Cenon, Civaux, Rom, St-Pierre-les-Églises et datés des règnes de Gordien III, Sévère-Alexandre, Tétricus, Tacite, Constance-Chlore, Galère : cf. E. ESPÉRANDIEU, *Épigraphie romaine...*, n° 10-20.

3. Cf. *supra*, p. 28, n. 1.

4. J. CHARBONNEAU-LASSAY, *Le Christ-Orphée de Loudun*, dans *BSAO*, 3e série, t. 6, 1925, pp. 125-129.

5. E. DINKLER, *Kreuzzeichen und Kreuz. Tav, Chi und Stauros*, dans *JbAC*, t. 5, 1962, p. 111 : « kreuzliches Zeichen ungesichter Bedeutung », signalé à Jérusalem (Mont des Oliviers,) à Doura-Europos.

qui, à Loudun, « christianise » peut-être l'image d'Orphée. Aussi bien, dans une autre localité de l'Aquitaine, à Eauze, Orphée est représenté en Bon Pasteur[1].

L'Orphée de Loudun, datable du IVe siècle, même s'il n'est pas le « Christ-Orphée », comme le baptise son « inventeur », atteste la survie à la lisière, sinon au cœur même du christianisme, de certains courants eschatologiques, dont le paganisme romain s'est enrichi à l'époque tardive, au pays des Pictons comme ailleurs. En réalité, la dette du christianisme à l'égard du paganisme, dans un « cas » iconographique comme celui du Christ-Orphée, est d'ordre beaucoup plus technique qu'idéologique. Les artistes chrétiens ont dû emprunter au paganisme des cartons et des thèmes iconographiques et s'en servir comme de symboles commodes pour exprimer les vérités de la foi nouvelle. Le résultat a été un phénomène culturel assez curieux : on voit des formes extérieures rappelant beaucoup les chefs d'œuvre païens recouvrir un substrat idéologique qui a une tout autre origine : *noua et uetera* !

Cette formule est illustrée avec une netteté particulière par la décoration d'un couvercle de tombeau trouvé à Poitiers[2] et dit de sainte Abre, qui aurait été, d'après Fortunat, la fille de saint Hilaire[3]. Ce monument est du Ve siècle, selon Le Blant, mais, par certaines particularités iconographiques, sa décoration apparaît tributaire de traditions antérieures. Ce sont elles qui expliquent le sens de deux images apparemment énigmatiques situées, l'une au pignon de l'extrémité est, l'autre sur l'antéfixe sud. L'emploi d'une stylisation baroque, qui annonce déjà l'iconographie florale des sarcophages dits d'Aquitaine[4], ôte à ces images toute valeur documentaire, mais ne masque pas complètement leur origine, que nous croyons être mythologique.

---

1. Cf. E. Le Blant, dans *CRAI*, 4e sér., t. 22, 1894, pp. 118-119. Sur la contamination d'Orphée et du Bon Pasteur dans l'iconographie, voir R. Eisler, *Orphisch-dionysische Mysteriengedanken in der christlichen Antike* (= *Vorträge der Bibl. Warburg*, t. 2-3), Leipzig, 1925, pp. 15-20 et A. Boulanger, *Orphée : rapports de l'orphisme et du christianisme*, Paris, 1925, pp. 156-163, qui étudient des fresques des catacombes romaines, une mosaïque d'Aquilée, à laquelle il faut joindre maintenant une mosaïque de Doura-Europos : cf. H. Stern. *The Orpheus of the Synagogue of Dura-Europos*, dans *JWI*, t. 21, 1958, pp. 1-6.

2. Sur ce monument voir E.M. Siauve, *Mémoire sur les antiquités du Poitou*, Paris, 1804, pl. 2 ; Id., *Congrès archéologique à Poitiers, séance du* 31 *mai* 1843 : *visite de l'église St-Hilaire*, dans *BM*, t. 9, 1843, p. 46 ; Le Touzé de Longuemar, *Essai historique sur l'église royale et collégiale de St-Hilaire-le-Grand de Poitiers*, dans *Mém. Soc. Antiq. Ouest*, 1re sér., t. 23, 1856, p. 64, et pl. 4, fig. 1 ; E. Le Blant, *Les sarcophages chrétiens de la Gaule*, Paris, 1886, p. 85, no 99, pl. xx,2. Photographie dans R. Latouche, *Gaulois et Francs*, Paris, s. d. (= 1965), p. 145.

3. Ven. Fort. *uita Hil.*, 6.

4. Cf. R. Rey, *L'art des sarcophages d'Aquitaine d'après une étude récente*, dans *Pallas*, t. 3, 1955, pp. 73-87 ; B. Briesenick, *Typologie und Chronologie der südwestl.-gallischen Sarkophage*, dans *JRGZ*, t. 9, 1962, pp. 76-182.

Une tête féminine couronnée d'épis, et non pas radiée comme le dit Le Blant, figure sans doute la Terre (Pl. II). Elle a pour pendant l'Océan représenté avec son masque hérissé habituel[1] (Pl. III). De la bouche s'échappe l'élément liquide en volutes d'allure florale. Or le couple Terre-Océan prend place dans la décoration de plusieurs sarcophages païens avec une signification cosmologique qu'a fort bien dégagée F. Cumont[2] : le défunt s'élève au-dessus de la Terre et de l'Océan vers les sphères étoilées et les îles des bienheureux[3], que le sarcophage de sainte Abre évoque, sur le rebord des antéfixes, par des dauphins alternant avec des étoiles[4] (Pl. IV).

Ce décor eschatologique ne représente plus au Ve siècle qu'un langage symbolique, qui appartient à un répertoire traditionnel de motifs ornementaux. Il nous permet cependant de préciser le plan où il convient de se placer pour comprendre en quoi a consisté le « progrès » d'Hilaire vers Dieu, aux environs de 350, à Poitiers[5]. Le paganisme, qui a pris une forme plus spiritualisée dans les hautes classes depuis le IIe et le IIIe siècles, laisse derrière lui, en s'effaçant, un fond de scène encore très brillant.

Hilaire a été formé à Poitiers à ce que Jérôme appelle le « cothurne gaulois », c'est-à-dire à une *eloquentia* héritière de la tradition scolaire. Ces prestiges de la culture du « siècle » élevèrent Hilaire comme un arbre, pour employer une image de saint Jérôme que nous étudierons plus loin. Mais en renonçant à utiliser, pour sa gloire, ces avantages profanes dans le « siècle », Hilaire devait « édifier, comme Cyprien, l'Église de Dieu ». Telle est la signification qu'Augustin et Jérôme donnent, nous allons le voir, à l'« acheminement » du Pictave « à la foi chrétienne ».

---

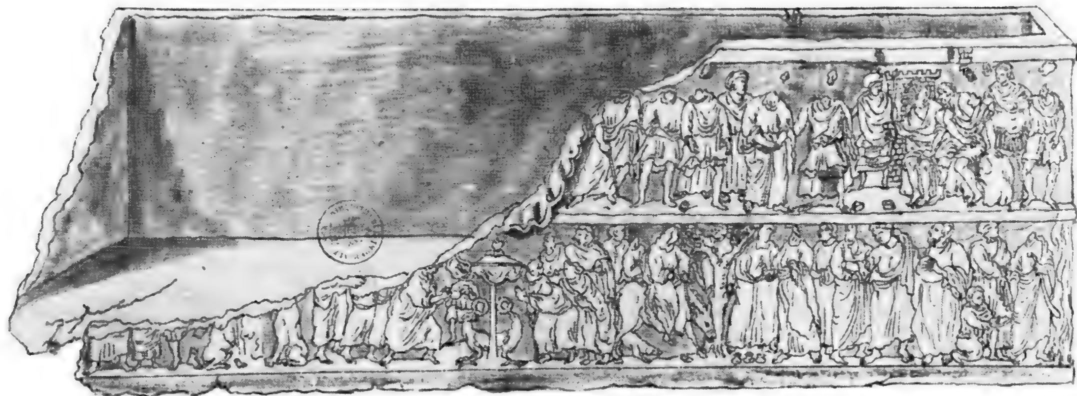
1. Cf. W. ROSCHER, *Lexicon*, t. 5, c. 331-345, art. *Tellus* ; sur l'Océan, cf. R. HERTER, *PW*, 1. Reihe, t. 34, c. 2349-2361, art. *Okeanos (mythisch)* et dans l'iconographie chrétienne : *DACL*, t. 12, c. 1878-1881, art. *Océan*, avec référence à une fresque de Calliste et à des mosaïques de Monréal (Gers) et de Toulouse.

2. F. CUMONT, *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains*, Paris, 1942, p. 83 : sarcophage du Musée des Thermes, où les Dioscures sont flanqués l'un de l'Océan, l'autre de la Terre ; p. 340 : sarcophage du Musée du Capitole (milieu ou fin du IIIe s.) représentant la légende de Prométhée et comportant la Terre et l'Océan étendus, au-dessus desquels s'élève le char du Soleil.

3. Cf. J. CARCOPINO, *La basilique pythagoricienne de la Porte-Majeure*, 2e éd., Paris, 1943, pp. 297 et 319-320, qui rappelle HOR. *epod.* 16, 41-42 ; CIC. *rep.* 6, 6, 21, textes qui reflètent un symbolisme pythagorisant de l'Océan.

4. Des dauphins entrelacés sont représentés sur le sarcophage du Musée des Thermes évoqué *supra* n. 2, ainsi que sur la base de statue pictave dédiée à la Tutela d'Apollo Matuix (cf. *supra* p. 40, n. 3). Des étoiles figurent sur nombre de stèles funéraires païennes (cf. F. CUMONT, *Recherches...*, pp. 229 ; 241-242) et sur les voûtes du mausolée de Galla Placidia (cf. G. BOVINI, *Il cosidetto mausoleo di Galla Placidia in Ravenna* (= Coll. *Amici delle Catacombe*, t. 13), Città del Vaticano, 1952, pp. 77-81, fig. 49). Rapprocher les nombreuses inscriptions chrétiennes du type « migrauit ad astra » (DIEHL, *ICLV*, no 3438, 3439 du Sud de la France).

5. *Trin.* 1, 10 : « Proficit mens ultra naturalis sensus intelligentiam et plus de Deo quam opinabatur edocetur ».



I — DEVANT DU SARCOPHAGE DE GILBERT DE LA PORRÉE A POITIERS

Dessin de Beauménil. Paris, B.N., ms. fr. 6954, fol. 299.



II — EFFIGIE DE LA TERRE (?)

Poitiers, église Saint-Hilaire-le-Grand,
sarcophage dit de sainte Abre, antéfixe



III — EFFIGIE DE L'OCÉAN

Poitiers, église Saint-Hilaire-le-Grand,
sarcophage dit de saint Abre, extrémité est.



IV — 1. UN DAUPHIN

2. UNE ÉTOILE

Poitiers, sarcophage dit de sainte Abre, rebords d'antéfixe.

CHAPITRE II

La " naissance à la foi " chez Hilaire étudiée dans la littérature religieuse du IV[e] au XX[e] siècle

A. — « LA SORTIE D'ÉGYPTE » : POINTS DE VUE ALTERNÉS DE JÉRÔME ET D'AUGUSTIN

Du IV[e] au XX[e] siècle, s'est déroulée une succession de points de vue relatifs à ce que, dans l'éclairage du « ministère épiscopal », Hilaire décrit comme sa « naissance à la foi ». Le point de départ de cet album « critique » se trouve dans les éloges, formulés non sans réticence parfois, du moins toujours en relation les uns avec les autres, que Jérôme et Augustin ont écrits au sujet de la conduite adoptée par Hilaire à l'égard du « siècle » et de ses études, conduite que l'auteur du *De doctrina christiana* compare à la « sortie d'Égypte » des Hébreux.

Mais l'application à Hilaire de cette image scripturaire, dont Augustin a su extraire toute la signification, ne se comprend que dans le contexte de jugements portés par Jérôme sur l'*eloquentia* d'Hilaire antérieurement au *De doctrina christiana.* Ces jugements, que nous examinerons d'abord, témoignent de l'estime que Jérôme porte à l'exégète, et aussi des réserves grandissantes que lui suggère cependant son *eloquentia.*

L' « eloquentia » d'Hilaire selon Jérôme

En 385, dans la *Lettre* 34 à Marcella[1], s'inspirant de sa notice du *Chronicon* sur Hilaire[2] et de l'éloge de ce dernier, qui, peu de temps aupara-

1. Cf. F. CAVALLERA, *Saint Jérôme. Sa vie, son œuvre,* t. 1, 2, Louvain-Paris, 1922, p. 26, qui juge la *Lettre* 34 antérieure à la *Lettre* 33 rapportée à l'année 385.
2. HIER. *chron. a. Abr.,* 2370, *GCS,* t. 24, p. 240 : « Hilarius episcopus Pictauensis, factione Saturnini Arelatensis episcopi reliquorumque, qui cum eo erant Arrianorum, ante triennium in Frygiam pulsus libros de nostra religione componit ».

vant, a été présenté par les auteurs lucifériens Marcellinus et Faustinus[1], Jérôme célèbre, chez l'évêque de Poitiers, l'alliance, que la *Vita Cypriani* a rendue classique[2], entre la confession du martyre et l'éloquence[3]. Cependant, il ne se retient pas d'observer qu'en rédigeant ses *Tractatus super Psalmos*, Hilaire se fiait, pour expliquer certains *Psaumes*, aux explications que son secrétaire Héliodore s'efforçait de trouver chez Origène ; car, cet exégète n'ayant pas écrit sur le *Psaume* 126 de commentaire qu'Héliodore pût connaître, celui-ci aurait proposé à Hilaire, au sujet du verset 4 de ce *Psaume*, une interprétation personnelle sans fondement[4], que l'évêque aurait ensuite « développée brillam-

---

Sur la date du *Chronicon*, A. Grisart, *La Chronique de saint Jérôme. Le lieu et la date de sa composition*, dans *Helikon*, t. 2, 1962, pp. 248-268, propose « la fourchette » 368-371, au lieu de 380-381 selon F. Cavallera.

1. Marcellini et Favstini, *de confessione uerae fidei...*, 24, *CSEL*, t. 35, pp. 12-13 : « Sed et Rodanius mittitur in exilium necnon et Hilarius, qui etiam scripta contra haereticos et praeuaricatores edidit, licet postea uero interruperit fauens praeuaricatoribus (les Lucifériens ont reproché à Hilaire d'avoir cherché, dans le *De synodis* d'inspiration homoïousienne, une voie de conciliation acceptable pour les Ariens), ut non dicamus interim quia *** ubi et haereticis in quos eloquentiae suae uiribus perorauerat ». *Perorare* se dit, chez Cicéron, d'un avocat dont le talent « vide une cause » (*Sest.* 2, 3) ; *perorare contra* se trouve dans Cic. *Quinct.* 24, 77.

2. L'objet de cette *Vita*, selon son auteur (cf. 1), est de faire place, à côté de l'œuvre écrite de Cyprien, réputée pour son « style éloquent », aux mérites « exemplaires » de ses actions et de son martyre : cf. A. Harnack, *Das Leben Cyprians von Pontius : die erste christliche Biographie* (= *Texte und Unters.*, t. 39, 2), Leipzig, 1913, p. 44, n.1.

3. Hier. *epist.* 34, 3, éd. Labourt, t. 2, p. 46 : « Quid igitur faciam ? Tantum uirum et suis temporibus disertissimum reprehendere non audeo, qui et confessionis suae merito et uitae industriae et eloquentiae claritate ubicumque Romanum nomen est praedicatur ». Le vocabulaire de cette phrase reprend nombre d'expressions d'auteurs classiques : « Virum... suis temporibus disertissimum » suit Cic. *Brut.* 27, 104 : « Diophanem... temporibus illis disertissimum » ; Tac. *dial.* 1, 2 : « disertissimorum, ut nostris temporibus, hominum », et Apvl. *apol.* 95, 2 : « Romani nominis disertos uiros » ; « confessionis meritum » est une expression de Cypr, *epist.* 61, 2 ; « uitae industria » de Ascon. *Scaur.* 1, 4, éd. Kiessling-Schoell, p. 20, 22, où la locution désigne une des voies qui mènent aux honneurs ; enfin *claritas* se trouve chez Qvint. *inst.* 2, 16, 10, déterminé par *orationis*.

4. Hier. *epist.* 34, 3, p. 46 : « Miror te (Marcellam) in Hilarii commentariis (= *in psalm.* 126, 19) non legisse *excussorum filios* credentium populos (*Hil* : gentes) interpretari, quod uidelicet apostolos illo nomine putauerit appellatos, quibus in euangeliis sit praeceptum in quamcumque ciuitatem introierint et non fuerint recepti excutere puluerem pedum suorum in testimonium non credentium, licet tu argute praecaueris non posse apostolos sub nomine excussorum intelligi, cum aliud sit excutientium, aliud excussorum, quia excutientes sint qui excutiant, excussi uero ab aliis excutiantur, et incongruum esse excussos apostolos accipi qui magis excutientes debuerint appellari ». En réalité, comme l'observe P. Coustant dans *PL*, t. 9. c. 701, note d, Jérôme n'a pas bien saisi l'exégèse d'Hilaire : pour ce dernier les *excussi* sont les *gentes*, non les apôtres, lesquels, issus des *gentes*, sont bien *excussorum filii*. Augustin tentera de justifier contre Jérôme l'application du terme *excussi* aux apôtres, en croyant défendre Hilaire, dont cependant il ne paraît pas connaître le texte de *in psalm.* 126, 19, car il ne fait nulle part mention de l'application de la qualité d'*excussae* aux *gentes* : « Quaesitum est enim de hoc uerbo etiam ab iis qui ante nos ista tractarunt, quare *filii excussorum* dicti sunt, uel qui sunt

ment »[1]. De même, à propos d'un verset du *Psaume* 127, Hilaire, induit en erreur encore par Héliodore, au dire de Jérôme, se serait laissé entraîner à une longue digression superflue, où l'art de persuader, fondement de l'éloquence, a fait passer pour vraie une contre-vérité[2].

Les prestiges de la rhétorique d'Hilaire deviennent même l'objet d'un discret persiflage, quand, dans l'*In epistulam ad Galatas*, Jérôme

---

intelligendi *filii excussorum* et quibusdam uisum est, sicut modo dixi, *filios excussorum* filios esse apostolorum. Intendat paululum Caritas uestra. Quaesitum est quare excussi apostoli : dictum est a quibusdam (entendez : Hilaire), ideo illos appellatos excussos, quia praecepit eis Dominus : *Si exieritis de ciuitate in qua non audiunt uos, excutite puluerem de pedibus uestris* (*Matth.* 10, 14). Sed ait alius (entendez : Jérôme) : non ergo *filii excussorum* dici debuerunt, sed filii excutientium ; excutientes enim illos fecit Dominus quibus dixit : *Excutite puluerem de pedibus uestris*, non excussos. Subtiliter quidem quasi contradicere uoluit praecedenti sententiae, ille a quo iam ista tractata et dicta erant ; uerumtamen nos, quantum adiuuat Dominus, quaerentes quomodo recte dici potuerint etiam excussi, quibus ait Dominus : *Excutite puluerem de pedibus uestris*, inuenimus non absurde dici potuisse. Quamuis enim ipsi excuterent, se ipsos excutiebant. Hoc dico : qui excutit, aut se excutit, aut aliquid aliud ; si aliquid aliud excutiat, excutiens est, excussus non est ; si autem se excutiat, et excutiens est et excussus ». (Avg. *in psalm.* 126, 9-10, *CC*, t. 40, p. 1864).

1. Hier. *epist.* 34, 3, éd. Labourt, t. 2, p. 46 : « Qui (Heliodorus), quia in hoc psalmo commentarium Origenis inuenire non potuit, opinionem magis insinuare suam quam inscientiam uoluit confiteri, quam ille sumptam claro sermone disseruit, et alienum errorem disertius exsecutus est ». *Clarus sermo* s'apparente à *oratio clara* de Qvint. *inst.* 8, 6, 4, expression qui évoque l'« éclat » du style. Cic. *Brut.* 80, 276, associe cette image au verbe *disserere* : « ut et rem illustraret disserendo » ; or *disserere* évoque, chez Jérôme, le « développement » : *in Ezech.* 10, 33, 25 : « Latam disputationem stringamus potiusquam disseramus ». Pour le rapprochement *dissero-diserte* cf. Sha, *Prob.* 2, 7, éd. Hohl-Samberger-Seyfarth, t. 2, pp. 203-204 : « disertissimos uiros... qui haec et talia non tam diserte quam uere memoriae tradiderunt ».

2. Hier. *epist.* 34, 5, éd. Labourt, t. 2, p. 48 : « In sequenti quoque psalmo (= 127,2) Heliodorus magis quam Hilarius noster errauit, qui de eo loco in quo scriptum est : *labores fructuum tuorum manducabis*, uaria opinatus adseruit magis stare sententiam, si scribatur *fructus laborum* aliquem manducare et non *labores fructuum*, unde spiritalem intelligentiam debere perquiri. Et ex hac occasione in longam egrediens disputationem tanta operositate quod uolebat intellegi, usus est persuadendi quanta semper falsitas indiget ut uera uideatur ». *Longa disputatio* est une expression cicéronienne, qui vise un défaut dans *fin.* 5, 26, 76 ; *Cato* 20, 75 ; *operositas* suggère, d'après Qvint. *inst.* 8, 3, 55, l'inutilité ; pour l'effet néfaste de l'art de persuader, Jérôme suit Qvint. *inst.* 2, 16, 2, où est rappelé le grief, que font à l'*eloquentia* ses détracteurs, de « faire prévaloir le mensonge sur la vérité ». En fait, la pensée de Jérôme, dans ce texte (*epist.* 34, 5), ne paraît pas très cohérente, car, après avoir attribué à Héliodore le flottement de la pensée d'Hilaire, il la fait remonter à une erreur des traducteurs : « Sed Latini de graeci uerbi ambiguitate decepti καρποὺς fructus magis quam *manus* interpretati sunt, cum καρποὶ *manus* quoque dicantur ». *Fructus* est en effet la leçon donnée par le *psalt. Sangermanensis* = *Parisin. lat.* 11. 947 (v^{e}-vi^{e} s.) de la *Vetus latina* (cf. P. Sabatier, *Bibliorum sacrorum...*, t. 2, p. 256) et citée par Hil. Avg. Prosp. Cassiod. *in psalm.* 127,2, Lvcif. *moriend.* 15, Pavl. Nol. *epist.* 13, 21. Sur cette leçon, les témoignages patristiques sont réunis par A. Quacquarelli, « *Labores fructuum* » : *Ps. 128* (*127*), *2*, dans *VetChr*, t. 1, 1964, pp. 15-21.

forge cette formule brillante : « Hilaire, Rhône de l'éloquence latine »[1]. Le Rhône, en effet, dans la poésie classique du moins, est décrit avec ses eaux écumantes et traversées de rapides[2]. Or ces traits, ajustés à la comparaison traditionnelle du « fleuve d'éloquence »[3], servent à Jérôme à caractériser un certain asianisme de Cicéron[4]. « Fleuve d'éloquence aux tourbillons pleins d'enflure », ainsi est définie, dans le *Commentaire sur Nahum*, l'éloquence de l'Arpinate, que Jérôme brocarde au moyen des images même de la critique atticiste, reflétée par Tacite et Quintilien[5].

C'est ce « cicéronianisme asianiste » que, chez Hilaire, Jérôme égratigne d'abord dans le *Commentaire sur les Galates* sous la forme d'une boutade[6], puis qu'il prend en 395 pour cible d'une charge en règle. S'adressant pour la première fois à Paulin dans la *Lettre* 58[7], le Stridonien le presse de se consacrer à l'étude des Écritures. Pour mener à bien cette

1. Cf. *supra* p. 28, n. 1 : « Hilarius latinae eloquentiae Rhodanus ». Sur cette expression, cf. P. ANTIN, « *Hilarius latinae eloquentiae Rhodanus* » (*Jérôme, in Gal., prol.* 2), dans *Orpheus*, t. 13, 1966, pp. 3-25.

2. Cf. PLIN. *nat.* 3, 4 (5), 33, éd. Mayhoff, t. 1, p. 245 : « Rhodanus amnis ex Alpibus se rapiens » ; surtout : SIL. 3, 446-449, éd. Bauer, t. 1, p. 64 : « Accedit (Hannibal) Rhodani festino milite ripas. /Aggeribus caput et rupe niuali /Proserit in Celtas ingentemque extrahit amnem /Spumanti Rhodanus proscindens gurgite campos /Ac propere in pontum lato ruit incitus alueo ».

3. Cf. CIC. *de orat.* 2, 15, 62 : « orationis flumen » ; QVINT. *inst.* 10, 1, 61 : « eloquentiae flumen », expression reprise par HIER. *in Nah.* 1, 4; *in Is.* 8 *praef.* Métaphore étudiée par M. WIEGANDT, *De metaphorarum usu quodam Ciceroniano*, Diss. Rostock, 1910, pp. 41-50. L'image est appliquée de manière topique à l'*eloquentia Tulliana* par HIER. *epist.* 36, 14 ; 58, 10 ; 125, 12 ; 130, 6 ; 147, 5 ; par AMM. 30, 4, 7 : « Cicero orationis imperiosae fluminibus saepe depressos aliquos iudiciorum eripiens »

4. Sur l'asianisme de Cicéron et sa *iuuenilis redundantia*, cf. E. NORDEN, *Die antike Kunstprosa*, t. 1, Berlin, 1915, pp. 225-233 ; A.D. LEEMAN, *Orationis ratio*, t. 1, Amsterdam, 1963, pp. 98-102.

5. HIER. *in Nah.* 1, 4, *CC*, t. 76 A, pp. 529-530 : « Flumina quoque ad desertum perducens (draco) omnem falsi nominis scientiam, quae se contra Deum erigens flumine eloquentiae utitur et uolubilitate uerborum et tumentes contorquens gurgite cum miraculo spectantium fertur in pronum. Vide Platonem, specta Demosthenem, Tullium quoque philosophum pariter et oratorem, et haereticorum principes intuere, de quibus fuit Valentinus, Marcion, Bardesanes, Tatianus, et de fluminibus non ambiges ». Le reproche d'« enflure » est celui qui est adressé à Cicéron par les atticistes : cf. TAC. *dial.* 18, 4, éd. Goelzer, p. 44 : « Satis constat ne Ciceroni quidem obtrectatores defuisse, quibus inflatus et tumens nec satis pressus, sed supra modum exsultans et superfluens et parum Atticus uideretur » ; QVINT. *inst.* 12, 10, 12, éd. Radermacher, t. 2, p. 403 : « quem (M. Tullium) tamen et suorum homines temporum incessere audebant ut tumidiorem et Asianum et redundantem ». Sur la renaissance d'un « atticisme » à la fin du premier siècle, cf. R. MARACHE, *La critique littéraire de langue latine*, Rennes, 1952, pp. 51-55. Opposer à ces images railleuses celles que Quintilien emprunte à Pindare pour illustrer le leit-motiv du « fleuve d'éloquence » chez Cicéron : « Non enim pluuias, ut ait Pindarus, aquas colligit, sed uiuo gurgite exundat » (*inst.* 10, 1, 109, t. 2, p. 257).

6. Selon la formule suggérée par P. ANTIN, « *Hilarius latinae eloquentiae Rhodanus* », dans *Orpheus*, t. 13, 1966, p. 20.

7. Cf. P. COURCELLE, *Paulin de Nole et saint Jérôme*, dans *REL*, t. 25, 1947, pp. 261-263.

tâche, Paulin possède la « pureté » chère à Cicéron[1] et le style « serré » que recommandent Pline[2] et Quintilien[3] au nom de Cicéron. S'il ajoutait à ces mérites l'étude des Écritures, il s'éleverait à une perfection que n'ont pu obtenir les écrivains antérieurs du christianisme latin, qu'il s'agisse de Tertullien, de Cyprien, de Lactance ou d'Hilaire. Celui-ci en effet « se hausse sur le cothurne gaulois, et, quand il s'orne des fleurs de la Grèce, s'enveloppe parfois dans de longues périodes : aussi est-il loin de pouvoir être lu par des frères assez simples »[4].

Dom Antin a commenté la formule en insistant sur les insinuations défavorables qui s'y laissent percevoir[5]. L'éloquence « chaussée » est un défaut que Jérôme est heureux de ne pas trouver chez son ami Pammachius[6]. Des « périodes enveloppantes », Jérôme en relève aussi chez Jovinien, un hérétique[7]. Enfin, les « fleurs de la Grèce » symboliseraient l'origénisme où Jérôme n'est guère pressé d'engager Paulin.

Mais ces arrière-pensées peu flatteuses, ces rapprochements voilés avec Jovinien et Origène qui, selon Dom Antin, commanderaient le jugement porté sur Hilaire devant Paulin, ne nous paraissent pas en

1. Hier, *epist.* 58, 8, éd. Labourt, t. 3, p. 82 : « Sed et ipsum genus eloquii pressum et nitidum, et cum Tulliana luceat puritate crebrum est in sententiis ». « Pure et latine loqui » caractérise le style de Catulus atticiste, dans Cic. *de orat.* 3, 8, 29 : cf. A. Causeret, *Étude sur la langue de la rhétorique et de la critique littéraire dans Cicéron*, Paris, 1886, p. 148 ; L. Laurand, *Étude sur le style des Discours de Cicéron*, Paris, 1907, pp. 94-106.

2. Plin. *epist.* 1, 16, 2 : « adsunt aptae crebraeque sententiae » ; 1, 16, 4 : « est pressior tantum » ; 1, 20, 22 : « orationem... crebram et adsiduam ». Sur ce classicisme atticisant, cf. A.D. Leeman, *Orationis ratio*, Amsterdam, 1963, t. 1, pp. 325-328.

3. Dans *inst.* 8, *praef.* 25. Hier. *epist.* 58, 8 cite précisément à Paulin une phrase de cette préface (8, *praef.* 31). Sur cet atticisme qui se fonde sur les réticences même de Cicéron à l'égard de sa *iuuenilis redundantia*, cf. E. Bolaffi, *La critica filosofica e letteraria in Quintiliano*, Bruxelles, 1958, p. 222, L'influence de Quintilien, et particulièrement de la préface du livre 8, sur Jérôme est étudiée par H. Hagendahl, *Latin Fathers and the Classics*, Göteborg, 1958, pp. 294-296.

4. Hier. *epist.* 58, 9-10, éd. Labourt, t. 3, pp. 83-84 : « Audi ergo, mi conserue, amice, germane, ausculta paulisper quo in scripturis sanctis calle gradiaris... Nisi aperta fuerint uniuersa quae scripta sunt, ab eo *qui habet clauem Dauid, qui aperit et nemo cludit, cludit et nemo aperit* (*apoc.* 3, 7) nullo alio reserante pandentur. Si haberes hoc fundamentum, immo quasi extrema manus in tuo opere duceretur, nihil pulchrius, nihil doctius, nihilque latinius tuis haberemus uoluminibus ». Suit un catalogue de *Latini* dont les œuvres sont critiquables sur tel ou tel point : Tertullien, Cyprien, Victorin, Lactance, Arnobe et enfin Hilaire : « Sanctus Hilarius Gallicano coturno adtollitur, et cum Graeciae floribus adornetur, longis interdum periodis inuoluitur, et a lectione simpliciorum fratrum procul est ».

5. P. Antin, *Hilarius gallicano cothurno attollitur*, dans *RB*, t. 57, 1947, pp. 82-88.

6. Hier. *epist.* 66, 9 : « Non coturnatam affectas eloquentiam ». L'image est déjà chez Apvl. *apol.* 37, 3 : « coturnum facundiae ».

7. Hier. *adu. Iouin.* 1, 1, *PL*, t. 23, c. 211 a-b : « Totus enim tumet, totus iacet : attollit se per singula... Praeterea sic inuoluit omnia et quibusdam inextricabilibus nodis uniuersa perturbat ».

épuiser le sens. Pour Jérôme, l'image du cothurne, que la critique littéraire traditionnelle met en relation avec le style tragique[1], évoque la rhétorique ampoulée des écoles gallo-romaines, témoin le « cothurne gaulois » de Réticius d'Autun[2], et plus particulièrement, peut-être, ce que Jérôme appelle les accents des rhéteurs aquitains qui ont fait d'Hilaire « le Rhône de l'éloquence latine »[3]. Un texte, à peu près contemporain, de Sulpice Sévère montre en effet un « balourd » s'excusant de parler « sans fard ni cothurne » devant des Aquitains[4]. De toute manière, l'enflure et l'éclat du style gaulois, dont le cothurne est l'image, sont éloignés de cette mesure de la gravité romaine que Jérôme loue avec Caton[5] ; ils concourent plutôt à une éloquence qui se pare des « fleurs » imputées traditionnellement à la Grèce[6] et raillées par Jérôme chez un Rufin, lecteur honteux de Cicéron[7]. Cette rhétorique

---

1. Cf. Tac. *dial.* 10, 4, éd. Goelzer, p. 34 : « Ego uero omnem eloquentiam omnesque eius partes sacras et uenerabiles puto nec solum cothurnum uestrum aut heroici carminis sonum » ; Cypr. *ad Donat.* 8 : « cothurnus est tragicus ». Chez Avg. *conf.* 7, 9, 14, *cothurnus* évoque la science soi-disant plus sublime : « cothurno tanquam doctrinae sublimioris elati » ; à rapprocher de Symm. *epist.* 1, 89, 1 ; « at illi quos cothurnus altior uehit ».

2. Hier. *epist.* 37, 3, éd. Labourt, t. 2, p. 67 (à propos de Réticius) : « Est quidem sermo compositus et Gallicano coturno fluens ». Sur *sermo compositus*, cf. les contextes de la locution chez Hier, *uir. ill.* 123 : « Tiberianus Baeticus... apologeticum tumenti compositoque sermone »; *in Is.* 6, 1 5,2 : « sermo compositus qui fluebat more torrentis ».

3. Hier. *in Galat.* 2, *praef.* : cf. *supra* p. 28, n. 9.

4. *Dial.* 1, 27, 2, *CSEL*, t. 1, p. 179 : « Sed dum cogito, me hominem Gallum inter Aquitanos uerba facturum, uereor ne offendat uestras nimium urbanas aures sermo rusticior ; audietis me tamen ut Gurdonicum hominem nihil cum fuco aut cothurno loquentem ». Sur ce « cothurne » aquitain, cf. E. Norden, *Die antike Kunstprosa*, t. 2, Leipzig, 1909, pp. 635-637.

5. Cf. Hier. *epist.* 66, 9 à Pammachius (398), éd. Labourt, t. 3, pp. 175-176 : « Simplices epistulae tuae olent prophetas, apostolos sapiunt. Non coturnatam affectas eloquentiam nec more puerorum argutas sententiolas in clausulis struis. Cito turgens spuma dilabitur, et quamuis grandis tumor contrarius sanitati est. Scitum est illud Catonis : *Sat cito, si nat bene* ». Rapprocher *epist.* 125, 6 (412), à Rusticus, moine gaulois qui a été envoyé par sa mère à Rome parfaire ses études, éd. Labourt, t. 7, pp. 117-118 : « Et post studia Galliarum, quae uel florentissima sunt, misit Romam, non parcens sumptibus, et absentiam filii spe sustinens futurorum, ut ubertatem Gallici nitoremque sermonis grauitas Romana condiret, nec calcaribus in te, sed frenis uteretur, quod et in disertissimis uiris Graeciae legimus, qui Asianum tumorem Attico saliebant sale et luxuriantes flagellis uineas falcibus reprimebant ».

6. Cf. Hier. outre *epist.* 58, 8, *adu. Rufin.* 2, 10 : « Mira eloquentia et Attico flore uariata », la période abondante étant une spécialité des Grecs à l'époque impériale : cf. Plin. *epist.* 5, 20, 4. Ce qu'avait gardé de « Rhodien » l'éloquence de Cicéron était évoqué à l'époque de Quintilien (cf. *inst.* 12, 10, 12).

7. Hier. *adu. Rufin.*, 1, 30, *PL*, t. 23, c. 423 a : « Vnde tibi tanta uerborum copia sententiarumque lumen, translationum uarietas, homini qui oratoriam uix primis labris in adolescentia degustasti ? Aut ego fallor, aut tu Ciceronem occulte lectitas ». Jérôme, *ibid.* 2, 10, *PL*, t. 23, c. 434b cite en effet, comme échantillons de « fleurs attiques » chez Rufin, quelques redondances cicéroniennes : « quae mihi ad suspicionem ueniebant », qui se trouve dans Cic. *Flacc.* 33, 81 ; « quin immo etiam »,

fleurie, à laquelle s'est haussé Hilaire[1] et qui s'enveloppe dans les liens et les bandeaux des périodes clausulées[2], s'oppose à la « simplicité » de l'Écriture[3], dont les « frères », comme ceux que Paulin réunit à Nole, doivent faire leur lecture[4].

Telles nous semblent être les implications de l'image mordante du « cothurne gaulois » d'Hilaire, dont Jérôme voudrait éviter à Paulin l'Aquitain les effets contagieux, au moment où il l'exhorte à l'ascétisme, même littéraire. Dans cette perspective, le jugement sur Hilaire proposé à la réflexion de Paulin a les caractères d'un jugement *ad hominem* ; cependant, faisant suite à ceux qui précèdent, il achève de nous convaincre que, jusqu'en 397, l'*eloquentia* d'Hilaire est loin de susciter chez Jérôme une admiration sans mélange : trop ornée, trop ambitieuse même, ressuscitant un « asianisme » de province, elle a l'odeur de l'école, non celle des prophètes et des apôtres[5].

Augustin et la « sortie d'Égypte » d'Hilaire

Il faut attendre Augustin pour voir le problème posé à la foi chrétienne par l'usage de la rhétorique du siècle s'éclairer grâce à une justification apologétique de la culture profane qui s'imposera même à l'attention de Jérôme. Peu après la *Lettre* 58

attesté chez le cicéronianisant QVINT. *inst.* 2, 5, 16, l'Arpinate disant : « immo uero etiam » (*leg. agr.* 2, 35, 97 et *passim*).

1. *Attollere* ne comporte pas de nuance morale ; c'est un terme de la langue de rhétorique : QVINT. *inst.* 8, 3, 90 : « quid elocutio attollat » ; 8, 6, 68 : « res per similitudinem attollimus ».

2. RVFIN. *apol. adu. Hier.* 1, 25, *CC*, t. 20, p. 59, dit de Jérôme : « uolens disserere tantis te inuoluis nodis ». Or les *nodi*, que QVINT, *inst.* 9, 4, 127, associe à la notion de « période » et Jérôme à la notion plus générale de « dialectique » et de « rhétorique », sont contraires à la « simplicité » : cf. HIER. *adu. Pelag.* 3, 3, *PL*, t. 23, c. 572 a : « Dialectica me arte concludis et non christiana loqueris simplicitate nodos mihi quosdam interesse et esse posse concinnans » ; *epist.* 98, 5, éd. Labourt, t. 5, p. 42 : « Tandemque desinant dialecticae artis strophis simplicia ecclesiasticae fidei decreta peruertere ». Sur l'incompatibilité des « clausules » et de la « simplicité » de l'Écriture, cf. *epist.* 66, 9 (*supra* p. 54, n. 5).

3. Sur la simplicité chrétienne des Écritures, cf. HIER. *epist.* 66, 9, déjà cité. Elle est opposée aux *oratoriae flores* (*in Am.* 6, 1) et, d'une façon générale, aux *saeculares litterae* : cf. *epist.* 53, 7 à Paulin (printemps 396), et R. EISWIRTH, *Hieronymus' Stellung zur Literatur und Kunst*, Wiesbaden, 1955, pp. 34-36 ; AMBR. *Abr.* 2, 10, 70 opposait déjà la « simplicité » de l'Écriture au cothurne d'Aristote.

4. Les *simpliciores fratres* ont besoin, non de spéculations sur les chiffres de l'Évangile, comme Jérôme (*in Matth.* 10, 29) le reproche à Hilaire, mais d'une explication « simple » de l'Écriture : cf. HIER. *tract. in psalm.* 91, 11, *CC*, t. 78, p. 139 : « Loquor simplicius propter simpliciores fratres qui non possunt intelligere sublimius » : texte commenté, avec d'autres, par P. ANTIN, *Simple et simplicité chez saint Jérôme*, dans *RB*, t. 71, 1961, pp. 371-380. Les frères, auxquels pense Jérôme, quand il s'adresse à Paulin (*epist.* 58, 6), sont les « moines » de la communauté de Nole appelés aussi *fratres* par AVG. *epist.* 27, 2 à Paulin ; Jérôme en nomme un (*epist.* 53, 1 à Paulin) : frère Ambroise.

5. Images tirées du passage de la *Lettre* 66 de Jérôme citée *supra* p. 54 , n. 5.

de Jérôme à Paulin, Augustin compose les deux premiers livres de son *De doctrina christiana*[1]. Au livre second, traitant de l'appui que l'herméneutique sacrée espère trouver du côté des lettres profanes, il loue un certain nombre d'écrivains chrétiens de langue latine qui ont su prendre à la culture de leur temps les vérités partielles qu'elles pouvaient mettre au service de la prédication de l'Évangile, et il nomme Cyprien, Lactance, Victorin, Optat et Hilaire[2].

Ce choix de noms, en dépit de quelques absences qui ont leur raison d'être, est celui-là même sur lequel Jérôme a porté des appréciations assez sévères dans sa première lettre à Paulin[3]. Face à Jérôme, qui s'irritait de voir les concessions que, de Tertullien à Hilaire, les Latins ont faites aux « lettres du siècle », Augustin répond que ces auteurs « venus de l'Égypte »[4] ont transporté, dans leur mouvement vers Dieu, les richesses intellectuelles qu'ils tenaient de leur origine.

L'auteur du *De doctrina christiana* est assez habile pour présenter cette « sortie d'Égypte » des auteurs critiqués par Jérôme comme la conséquence du principe du bon usage des sciences profanes, que l'ami de Damase lui-même énonçait ainsi en 383, dans sa *Lettre* 21, en commentant la parabole de l'enfant prodigue, laquelle précisément sera sous-jacente aux images de l'Égypte dans les *Confessions*[5] : « Quand nous lisons les philosophes, quand nous tenons entre nos mains les livres de la sagesse sécu-

---

1. Sur la date des deux premiers livres du *De doctrina christiana* cf. J. Martin, éd. du *De doctrina..., CC*, t. 32, Turnhout, 1963, pp. xvi-xvii : « Ex quo sequitur ut primo anno CCCXCVII elaboratio prioris partis librorum *De doctrina christiana*, certe secundi libri fuerit absoluta ; secundus liber haud scio an iam anno CCCXCVI sit confectus ».

2. Avg. *doctr. christ.* 2, 40, 61 : texte *infra*, p. 57, n. 3.

3. Nous avons tenté de le montrer dans notre article : « *Nos bons hommes de foi* » : *Cyprien, Lactance, Victorin, Optat, Hilaire* (*Augustin, De doctrina christiana, II, 40, 61*), dans *Latomus*, t. 22, 1963, pp. 795-805. P. Courcelle, *Les Lettres grecques en Occident...*, 2e éd., Paris, 1948, p. 183, rapprocherait plutôt ce catalogue d'auteurs du *De doctr. christ.* 2, 40, 61 de Hier. *epist.* 70, 5 à Magnus, mais cette lettre est de 397-398, donc postérieure au texte augustinien.

4. L'Égypte est traditionnellement dans l'exégèse l'image du « monde impie » : Tert. *scorp.* 2, 13 : « De Aegypto superstitiosissimi saeculi » ; Hil. *in Matth.* 1, 6 : « Aegyptum idolis plenam et omnigenum deum monstra uenerantem » ; *in psalm.* 134, 19 : « Aegyptum in quo saeculi forma est » ; Hier. *epist.* 46, 7 : « Aegyptum autem nunquam pro Hierusalem legimus, sed semper hunc mundum ». Un détail intéressant : Hier. *in Ezech. lib.* 9, 30, voit dans les « soutiens de l'Égypte » (*Ezech.* 30, 6 LXX) les « arguties des dialecticiens et les détours des philosophes ». Or, Cyprien, Lactance, sont, de leur propre témoignage, « venus de chez les païens » : Vita *Cypr.* 3 : « hic (Cyprianus) de imperitis gentibus ueniens » ; Lact. *epit.* 48, 3 : « nos qui sumus de gentibus ». Avg. *conf.* 7, 9, 15 dira de même : « et ego ad te ueneram ex gentibus ».

5. F. Châtillon, *Regio dissimilitudinis*, dans *Mél. E. Podechard*, Lyon, 1945, p. 93, note en particulier, comment, dans *conf.* 7, 9, 15, se cristallisent autour de l'image du plat d'Égypte, pour lequel Esaü perdit ses droits d'aîné, les images de Jacob, du fils prodigue et d'Augustin appelé à l'héritage en se détournant des « idoles égyptiennes ».

lière, si nous y découvrons quelque chose d'utile, nous le transposons en notre dogme ; mais ce qui est superflu, les idoles, l'amour, le souci des choses profanes, nous le rasons »[1].

Ce mélange de prudence et d'ouverture à la culture profane est celui-là même, comme l'attestent plusieurs réminiscences, qu'Augustin recommande dans le *De doctrina christiana* : « Les doctrines païennes contiennent, certes, des fictions mensongères et superstitieuses et un lourd bagage de travaux superflus, que chacun de nous, sortant de la société des Gentils sous la conduite du Christ, doit repousser et éviter avec horreur, mais elles contiennent aussi les arts libéraux, assez appropriés à l'usage du vrai, et certains préceptes moraux fort utiles, et aussi, au sujet du culte de Dieu unique, quelques vérités qui sont comme leur or et leur argent »[2].

Le passage du *De doctrina christiana* se poursuit par l'énumération des auteurs qui, en langue latine, ont illustré par avance cet enseignement augustinien : Cyprien, Lactance, Victorin, Optat, Hilaire. « Ne voyons-nous pas de quelle quantité d'or, d'argent, de vêtements, ils sont sortis, tout surchargés, d'Égypte ? ». Ils ont fait, explique Augustin, comme les Hébreux de l'*Exode*. Ceux-ci, au moment où ils quittèrent l'Égypte, emportèrent vases, bijoux et vêtements, qui appartenaient à leurs oppresseurs et dont ces derniers faisaient un mauvais usage[3].

---

1. Hier. *epist.* 21, 13, éd. Labourt, t. 1, pp. 93-94 : « Quando philosophos legimus-quando in manus nostras libri ueniunt sapientiae saecularis, si quid in eis utile repperimus, ad nostrum dogma conuertimus ; si quid uero superfluum de idolis, de amore, de cura saecularium rerum, haec radimus ». L'image finale est une application du précepte du *Deutéronome*, 21, 10-13 sur l'épilation de la femme étrangère que l'Israélite prend pour épouse. Texte commenté par R. Eiswirth, *Hieronymus' Stellung...*, pp. 30-34.

2. Avg. *doctr. christ.* 2, 40, 60, *BA*, t. 11, p. 330 : « Doctrinae omnes gentilium non solum simulata et superstitiosa figmenta grauesque sarcinas superuacanei laboris habent, quae unusquisque nostrum duce Christo de societate gentilium exiens, debet abominari atque deuitare ; sed etiam liberales disciplinas usui ueritatis aptiores et quaedam morum praecepta utilissima continent, deque ipso uno Deo colendo nonnulla uera inueniuntur apud eos, quod eorum tanquam aurum et argentum ». Sur ce texte, cf. H.-I. Marrou, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, 4e éd., Paris, 1949, pp. 393-394 ; E. Kevane, *Augustine's De doctrina christiana, a treatise on christian education*, dans *Rech. august.*, t. 4, 1966, p. 132 ; I. Opelt, *Doctrina und doctrina christiana*, dans *Die altsprachliche Unterricht*, t. 9, 1966, pp. 5-12. Des correspondances unissent Hier. *epist.* 21, 13 et le texte d'Avg. *doctr. christ.* 2, 40, 60 : le premier dit : « sapientiae saecularis si quid in eis utile repperimus », le second : « morum praecepta utilissima » ; le premier écrit : « ad nostrum dogma conuertimus », le second : « in usum conuertenda christianum ». De part et d'autre, il est question de « philosophes » qui nous présentent des idoles.

3. Avg. *doctr. christ.* 2, 40, 60-61, *BA*, t. 11, pp. 330-332 : « Sicut enim Aegyptii non solum idola habebant et onera grauia, quae populus Israel detestaretur et fugeret, sed etiam uasa atque ornamenta de auro et argento et uestem, quae ille populus exiens de Aegypto sibi potius tanquam ad usum meliorem clanculo uindicauit, non auctoritate propria, sed praecepto Dei, ipsis Aegyptiis nescienter commodantibus, ea quibus non bene utebantur... Nam quid aliud fecerunt multi boni fideles nostri ? Nonne aspicimus quanto auro et argento et ueste suffarcinatus exierit de Aegypto Cyprianus doctor suauissimus et martyr beatissimus ? Quanto

La comparaison n'est pas nouvelle[1] : elle apparaît pour la première fois, sinon chez Irénée[2], du moins chez Origène, dans sa *Lettre* à Grégoire[3], pour illustrer déjà l'idée que le christianisme a intérêt à s'emparer des sciences profanes ; le même symbolisme se retrouve dans un passage des *Homélies sur l'Exode.*

Donc, s'il est vrai que, chez l'auteur du *De doctrina christiana,* cette allégorie des bagages emportés au « sortir de l'Égypte » remonte à des sources grecques, Augustin ne donne-t-il pas cependant au verbe « sortir », appliqué à Cyprien et à Hilaire, un sens original ? Dans ses écrits antidonatistes dès 393-394, Augustin a bien éclairci ce qu'il entendait par « sortir », en s'appuyant sur le propre témoignage de Cyprien : « sortir » signifie, non pas rompre, comme le veulent les Donatistes, mais « se séparer par le cœur »[4]. Ainsi, « venir d'Égypte

---

Lactantius ? Quanto Victorinus, Optatus, Hilarius, ut de uiuis taceam ? » Ce texte est commenté, par rapport à l'évolution spirituelle d'Augustin, par A. Mandouze, *Saint Augustin. L'aventure de la raison et de la grâce,* Paris, 1968, pp. 501-502.

1. Cependant Augustin ne semble pas encore la connaître, quand, après son retour en Afrique (388), dans *diuers. quaest.* 53, 2, il donne de *exod.* 12, 35, sur le rapt des vases d'argent et d'or des Égyptiens, une exégèse littérale. Au contraire, vers 400, dans *c. Faust.* 22, 71, et, après 415, dans *in psalm.* 104, 28, Augustin reprend l'exégèse spirituelle de *doctr. christ.* 2, 40, 61. Sur la date de 415, cf. A.-M. La Bonnardière, *Recherches de chronologie augustinienne,* Paris, 1965, p. 133-140.

2. Point de vue de B. Altaner, *Augustinus und Irenaeus. Eine quellenkritische Untersuchung,* dans *ThQ,* t. 129, 1949, pp. 162-172, selon lequel Avg. *doctr. christ.* 2, 40, 60, est inspiré de Iren. 4, 30, 3, *SC,* t. 100, p. 782 : « sed quoniam huiusmodi dationes ab aliis accipientes habemus, similiter uelut illi ab Aegyptiis qui non sciebant Deum, et per haec ipsa erigimus in nobismet ipsis tabernaculum Dei ».

3. Origen. *epist. ad Gregorium,* 1-3, *SC,* t. 148, pp. 188-190 : Ἀλλ' ἐγὼ τῇ πασῇ τῆς εὐφυΐας δυνάμει σου ἐβουλόμην καταχρήσασθαί σε τελικῶς μὲν εἰς Χριστιανισμόν , ποιητικῶς δὲ διὰ ταῦτ' ἂν ηὐξάμην παραλαβεῖν σε καὶ φιλοσοφίας Ἑλλήνων τὰ οἱονεὶ εἰς Χριστιανισμὸν δυνάμενα γενέσθαι ἐγκύκλια μαθήματα ἢ προπαιδευματα καὶ τὰ ἀπὸ γεωμετρίας καὶ ἀστρονομίας, χρήσιμα ἐσόμενα εἰς τὴν τῶν ἱερῶν Γραφῶν διήγησιν, ἵν' ὅπερ φασὶ φιλοσόφων παῖδες περὶ γεωμετρίας καὶ μουσικῆς γραμματικῆς τε καὶ ῥητορικῆς καὶ ἀστρονομίας, ὡς συνερίθων φιλοσοφίᾳ, τοῦθ' ἡμεῖς εἴπωμεν καὶ περὶ αὐτῆς φιλοσοφίας πρὸς Χριστιανισμόν... Κἀγὼ δὲ τῇ πείρᾳ μαθὼν εἴποιμ' ἂν σοι ὅτι σπάνιος μὲν ὁ τὰ χρήσιμα τής Αἰγύπτου λαβὼν. Καὶ ἐξελθὼν ταύτης καὶ κατασκευάσας τὰ πρὸς τὴν λατρείαν τοῦ Θεοῦ ; cf. Rvfin. *Orig. in exod.* 3, 3, *GCS,* t. 29, p. 166 : « Tridui iter proficiscimur de Aegypto, si rationalem, naturalem, moralem sapientiam de rebus mundialibus auferentes ad statuta divina conuertimus ». La traduction latine des *Homélies* d'Origène *sur l'Exode,* que F.X. Murphy, *Rufinus of Aquileia,* Washington, 1945, p. 235, fixe entre 401 et 404, est peut-être antérieure à cette date, si l'on suit B. Altaner, *Augustinus und Origenes,* dans *HJ,* t. 70, 1950, p. 28. Augustin aurait donc pu l'utiliser en 396-397, date de rédaction du *De doctrina christiana.*

4. Cf. *psalm. c. Don.* (écrit à la fin de 393 selon Y.M. Congar, *BA,* t. 28, p. 139), v. 209-212, *ibid.,* pp. 178-180 : « quando dedit sanctam cenam, nec tunc illum (Iudam) exclusit inde / et posset per illum tradi, / etiamsi exisset ante. / Sed nobis exemplum datum est / malos fratres tolerare, / ut quando excludi non possunt, / solo separemur corde » ; *serm.* 88, 22, 25 (prononcé vers 400 d'après E. Kunzelmann, *Die Chronologie der Sermones des hl. Augustinus,* dans *Misc. agostiniana,* t. 2, Roma, 1932, p. 438), *PL,* t. 38, c. 553 : « Certe iam manifestum est prudentiae uestrae quomodo accipienda

au Christ », selon l'expression des *Confessions*, implique qu'on laisse chez les païens, qui possèdent par ailleurs des biens « divins et justes », ce qui témoigne de leur « orgueil »[1].

Augustin donne lui-même un exemple de ce renoncement chez Cyprien : alors que le début de l'*Ad Donatum* est écrit dans un style corrompu par l'emphase, le reste de l'œuvre de Cyprien n'en offre plus aucune trace. Ce revirement, inspiré par le bon goût de la doctrine chrétienne, traduit l'abandon des « biens exigus et fragiles »[2]. L'évêque de Carthage, observe Augustin dans un sermon *In natali Cypriani*, a reconnu l'inutilité d'une éloquence enivrante », dans la coupe de laquelle il ne buvait que des « erreurs mortelles »[3].

De façon moins évidente, mais certaine, Hilaire représente aussi aux yeux d'Augustin le cas d'une « sortie d'Égypte » exemplaire, dans la mesure où il apparaît que, pour Augustin, le prologue du *De Trinitate* d'Hilaire, ouvrage qu'il connaît[4], constitue une sorte d'ébauche de ses propres *Confessions*. Le déroulement des thèmes, dans ce texte qui s'achève en profession de foi, montre Hilaire envisageant d'abord plusieurs opinions philosophiques sur la « nature des dieux », puis tombant par hasard sur les livres mosaïques qui l'illuminent, enfin découvrant dans le prologue

---

sint omnia talia testimonia Scripturarum, ut quando Scriptura sonat recedere nos debere a malis, non aliud intelligere iubeamur, nisi ut corde recedamus ».

1. Rapprocher Avg. *conf.* 7, 9, 15, *BA*, t. 13, p. 614 : « Et ego ad te (Deum) ueneram ex gentibus et intendi in aurum, quod ab Aegypto uoluisti ut auferret populus tuus, ...ubicumque erat... Et utique inde erant illi libri » (commentaire dans P. Courcelle, *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, Paris, 2ᵉ éd., 1968, p. 132 n. 21), et *bapt.* 6, 44, 87 (composé vers 400, d'après P. Monceaux, *Hist. litt. Afrique chrét.*, t. 7, Paris, 1923, p. 92), et G. Bavaud, *BA*, t. 29, pp. 494-496 : « Nam et ipsi gentiles si quid diuinum et rectum in doctrinis habere potuerunt, non improbauerunt sancti nostri, quamuis illi per suas superstitiones et idolatriam et superbiam ceterosque perditos mores detestandi essent ». Par ces *sancti nostri*, il faut entendre Paul avec son enseignement de *act.* 17, 28, verset très commenté dans la littérature patristique : cf. P. Courcelle, *Un vers d'Épiménide dans le Discours sur l'Aréopage*, dans *REG*, t. 76, 1963, pp. 404-427.

2. Avg. *doctr. christ.* 4, 14, 31, *BA*, t. 11, pp. 472-474 : « Exigua et fragilia bona spumeo uerborum ambitu ornantur, quali nec magna atque stabilia decenter et grauiter ornarentur. Est tale aliquid in epistola beatissimi Cypriani, quod ideo puto uel accidisse uel consulto factum esse, ut sciretur a posteris, quam linguam doctrinae christianae sanitas ab ista redundantia reuocauerit et ad eloquentiam grauiorem modestioremque restrinxerit, qualis in eius consequentibus litteris secure amatur » (suit une citation de *ad Donat.* 1). Sur ce jugement d'Augustin concernant le style, cf. Chr. Mohrmann, *Saint Augustin and the « eloquentia »*, dans *Études sur le latin des chrétiens*, t. 1, Roma, 1958, p. 361.

3. Avg. *serm.* 312, 2, 2, *PL*, t. 38, c. 1420-1421 : « Quid enim ei pagano proderat eloquentia qua tanquam poculo pretioso et bibebat mortiferos et propinabat errores ?... Scribens enim ad amicum suum, ut ipse ex tenebris quod erat in se, fieret lux in Domino : « Ego, inquit, cum in tenebris atque in nocte caeca iacerem... » (*ad Donat.* 1). Sur l'*eloquentia* professionnelle de Cyprien, cf. C.W. Clarke, *The secular profession of St Cyprian of Carthage*, dans *Latomus*, t. 24, 1965, pp. 633-638.

4. Avg. *trin.* 6, 10, 11 ; 15, 3, 5 ; Avg. *epist.* 180, 3 cite ou rappelle des extraits de Hil. *trin.* 2, 1 ; 9, 62.

de saint Jean le fondement de la foi. Or ces étapes, sinon ces textes, se retrouvent *mutatis mutandis* dans les *Confessions*, comme l'a montré P. Courcelle[1]. Augustin, a en effet, rencontré les contradictions des philosophes, est « tombé » par hasard sur des livres et a trouvé dans le prologue johannique une révélation supérieure.

En fixant à ses *Confessions* un déroulement voisin de celui du *De Trinitate* d'Hilaire, Augustin nous aide à préciser le sens de l'image de la sortie d'Égypte qu'il emploie à propos d'Hilaire dans le *De doctrina christiana* : Hilaire s'est « séparé par le cœur » des valeurs morales contestables, des théologies insuffisantes, ne retenant d'elles que le besoin de vérité, c'est-à-dire d'un Dieu unique.

Hilaire « s'acheminant à la foi du Christ » selon Jérôme, après 397

Jérôme, qui se pose avec acuité le problème de l'existence d'une « littérature chrétienne »[2] n'a pas pu ne pas relever, dans le *De doctrina christiana*, l'éloge qu'Augustin décerne à Hilaire, ainsi qu'à Cyprien, Lactance, Victorin et Optat, pour la manière dont ils ont su « sortir d'Égypte », c'est-à-dire, comme nous l'avons vu, utiliser, en se dégageant d'elles, les richesses de la culture profane. Ainsi, le Stridonien, qui, considérant celles-ci sous leur aspect littéraire, s'était montré naguère réticent, voire railleur à l'endroit de « l'éloquence » d'Hilaire, découvre alors, que, loin d'avoir été un obstacle à la foi, elle a pu la servir.

Cette évolution est accélérée par les premières escarmouches de la querelle origéniste, qui mettent en cause la culture profane des antagonistes[3]. Ainsi Jérôme, dans les années 396-397, ne manque pas d'invoquer l'exemple d'Hilaire retranchant de l'œuvre d'Origène ce qui serait « nuisible », pour laver ses propres traductions d'Origène de l'accusation d'éclectisme lancée par ses adversaires[4].

---

1. P. Courcelle, *Les Confessions de saint Augustin dans la tradition littéraire*, Paris, 1963, pp. 95-96.

2. Cf. R. Eiswirth, *Hieronymus' Stellung...*, pp. 42-50.

3. Voir par exemple Hier., *adu. Rufin.* 1, 30, *PL*, t. 23, c. 421 b : « Obicit (Rufinus) mihi periurium et mixtum sacrilegio, quod in libro quo ad instituendam Christi uirginem loquor (cf. *epist.* 22) ante tribunal iudicis dormiens pollicitus sim nunquam me litteris saecularibus daturum operam, et nihilominus damnatae eruditionis interdum meminerim » ; en guise de revanche, Jérôme accuse Rufin de « lire en cachette Cicéron » (cf. *supra* p. 54, n. 7).

4. Hier. *epist.* 82, 7 (fin 396-397), éd. Labourt, t. 4, p. 118 : « Origenem me arguit (Ioannes Hierosolomytanus) uertisse in Latinum. Hoc non solum ego, sed et confessor fecit Hilarius : et tamen uterque nostrum noxia quaeque detruncans, utilia transtulit » ; rapprocher *epist.* 57, 6 (395-396), t. 3, p. 62 : « Dies me deficiet si omnium qui ad sensum interpretati sunt testimonia replicauero. Sufficit in praesenti nominasse Hilarium confessorem qui homilias in Iob et in psalmos tractatus plurimos in Latinum uertit e Graeco, nec adsedit litterae dormitanti, et putida rusticorum interpretatione se torsit, sed quasi captiuos sensus in suam linguam uictoris iure transposuit » ; *epist.* 61, 2 (fin 395-début 396), t. 3, p. 111 : «Si igitur quae bona sunt transtuli et mala uel amputaui uel correxi uel tacui, arguendus sum, cur

Le Stridonien s'engage plus avant dans l'éloge d'Hilaire à l'occasion de la lettre qu'il adresse en 398 au rhéteur romain Magnus. Là, révisant plusieurs des condamnations de *Latini* prononcées dans la *Lettre* 58, il reconnaît à Lactance le mérite de nous offrir « un résumé des dialogues de Cicéron », à Cyprien d'avoir déployé, entre autres qualités, dans son *Quod idola dii non sint*, une « science de toute l'histoire ». Enfin, au sujet d'Hilaire, il fait l'aveu suivant : « Hilaire, mon contemporain, confesseur et évêque, a imité les douze livres de Quintilien dans leur style et dans leur nombre »[1].

Pour vérifier le bien fondé de ce jugement littéraire porté sur le *De Trinitate*, H. Kling a laborieusement collectionné les réminiscences de Quintilien dans la langue et le rythme de ce traité d'Hilaire[2]. Nous retiendrons, quant à nous, dans la formule de Jérôme, non pas l'égalité du nombre des livres de l'*Institution oratoire* et du *De Trinitate*[3], mais l'idée que, d'une façon générale, le style d'Hilaire s'est modelé sur celui de Quintilien, auquel Jérôme, dans sa *Lettre* 125, attribue le mérite de la « finesse »[4]. Or, l'auteur de l'*Institution oratoire* voit dans la « finesse » une des qualités maîtresses de la rhétorique, lorsqu'elle « instruit » ou qu'elle « combat »[5], deux tâches qu'Hilaire précisément a su assigner à son *eloquentia*[6].

---

per me Latini bona eius (Origenis) habeant, ignorent mala ? Si hoc crimen est, arguatur confessor Hilarius, qui psalmorum interpretationem et homilias in Iob ex libris eius, id est ex Graeco in Latinum transtulit » ; *epist.* 84, 7 (399), t. 4, p. 134 : « Nec disertiores sumus Hilario nec fideliores Victorino, qui tractatus eius (Origenis), non ut interpretes, sed auctores proprii operis transtulerunt ».

1. *Epist.* 70, 5, éd. Labourt, t. 3, p. 214 : « Septem libros aduersus gentes Arnobius edidit, totidemque discipulus eius Lactantius, qui de ira quoque et de opificio Dei duo uolumina condidit ; quos si legere uolueris dialogorum Ciceronis ἐπιτομὴν repperies... Cyprianus, quod idola dii non sint, qua breuitate, qua historiarum omnium scientia, quo uerborum et sensuum splendore perstrinxit ! Hilarius, meorum temporum confessor et episcopus, duodecim Quintiliani libros et stilo imitatus est et numero ». H. Hagendahl, *Latin Fathers...* p. 326, souligne la fermeté des jugements littéraires de cette lettre. Cf. aussi A. Labhardt, *Sur une page de Saint Jérôme*, dans *Hommage et Reconnaissance, (= Recueil de travaux publiés à l'occasion du 60e anniversaire de K. BARTH)*, Bâle, 1946, pp. 46-52.

2. H. Kling, *De Hilario Pictauiensi artis rhetoricae ipsiusque ut fertur institutionis oratoriae Quintilianeae studioso*, Diss. Heidelberg, 1909.

3. L'expression « duodecim Quintiliani libros », qu'on retrouve avec une légère variante, dans *in Abd. prol.* (« Quintilianus in duodecim libris institutionis oratoriae »), rappelle la formule de Quintilien lui-même dans *inst.* 1, *praef.* 25, éd. Radermacher, t. 1, p. 7 : « quidquid utile ad instituendum oratorem putabamus, in hos duodecim libros contulimus ». Dans la *Lettre* 70 de Jérôme, l'indication du nombre des livres qui composent les œuvres des grands écrivains chrétiens est un fait constant : ainsi les « sept livres » d'Arnobe, les « sept livres » des *Institutions divines* de Lactance.

4. *Epist.* 125, 12 : « post Quintiliani acumina ».

5. Qvint. *inst.* 6, 4, 12 : « ualet in altercando plurimum acumen » ; 12, 10, 59 : « in docendo autem acumen... exigi uideatur ».

6. Cf. cet éloge d'Avg. *c. Iul.* 2, 8, 28, *PL*, t. 44, c. 693 : « Hilarius catholicus..., insignis ecclesiarum doctor », et *infra* p. 67, n. 1.

C'est dans cette perspective qu'en 398, Jérôme révise le jugement défavorable qu'il avait porté auparavant sur la forme très littéraire donnée par Hilaire à ses ouvrages d'exégèse et de théologie. Dix ans après environ, l'ermite de Bethléem effectue un pas en avant encore plus décisif à la rencontre de la thèse du *De doctrina christiana*. En effet, à l'exemple d'Augustin qui concevait la « sortie d'Égypte » d'Hilaire comme un transfert de notions païennes au bénéfice du christianisme, Jérôme, dans le *Commentaire sur Isaïe*, en arrive à l'idée que le Pictave a quitté le paganisme pour le christianisme, et même, liant l'un à l'autre Hilaire et Cyprien, il célèbre le sacrifice que les deux évêques ont fait de leur état dans le siècle à la gloire de l'Église.

En effet, commentant ce verset du livre 17 d'*Isaïe* : *La gloire du Liban viendra à toi dans le cyprès, le pin et le cèdre, pour que mon saint Lieu soit glorifié*, Jérôme écrit : « Nous sommes obligés d'entendre tous les détails de manière spirituelle... Et pour ne pas faire traîner en longueur ma pensée, le saint et le martyr si éloquent, Cyprien, et le confesseur de notre époque, Hilaire, ne te paraissent-ils pas, comme des arbres, naguère élevés dans le siècle, avoir édifié l'Église de Dieu ? ». La relation qu'établit Jérôme entre les cèdres du Liban et le couple formé par Cyprien et Hilaire est éclairée par le commentaire d'un verset antérieur : « On comprendra que le Psalmiste dise : « *Le Seigneur brisera les cèdres du Liban*, quand on aura vu que des hommes dotés des richesses de la plus haute éloquence du siècle sont acheminés à la foi du Christ et que la sagesse des sages est sottise et la prudence des prudents condamnée, pour que la folie de Dieu soit sage aux yeux des hommes ». Ainsi Cyprien et Hilaire ont été brisés comme cèdres du Liban l'un par son martyre, l'autre par sa confession[1].

1. HIER. *in Is.*, 17, 60, 10/12 - 13/14, *CC*, t. 73 A, pp. 700-702 : « *Reges earum* (*gentium*) *adducantur...* Quod tunc intelleges, cum uideris eloquentissimos saeculi atque ditissimos adduci ad fidem Christi ; et stultam fieri sapientiam sapientium, ac prudentiam prudentium reprobari, ut fatuum Dei sapientius sit hominibus (cf. *I Cor.* 1, 19, 20, 25)... LXX : *Gloria Libani ad te ueniet in cyparisso et pino*; *et cedro simul ut glorificetur locus sanctus meus...* Libanus mons Phoenicis est, excelsis arboribus consitus, quas psalmita describens ait : *Vidi impium superexaltatum et eleuatum quasi cedros Libani* (*psalm.* 36, 35). Et in alio loco : *Conteret Dominus cedros Libani* (*psalm.* 28, 5)... Qua ratione compellimur omnia spiritaliter accipere, quod abies, cyparissus, pinus et cedrus, excelsae quondam Libani arbores, glorificauerint templum Dei et locum pedum illius, et inclutum fecerint. Ac ne longo sermone sensum traham, uir sanctus et eloquentissimus martyr, Cyprianus, et nostri temporis confessor Hilarius, nonne tibi uidentur excelsae quondam in saeculo arbores aedificasse Ecclesiam Dei ? ». Rapprocher *ibid.* 18, 65, 23/25, *CC*, t. 73 A, p. 768 : « Leo quoque ut bos comedet paleas, quando uiri disertissimi et quondam apud saeculum potentes, scripturarum se tradunt rusticitati, ut nequaquam saeculari pascantur eloquentia ». *Saeculum/saecularis*, dans ces textes de l'*In Isaiam*, ne signifient pas : « la vie de laïc »/« concernant la vie de laïc » (thèse de P. Coustant), mais « le monde profane »/« profane », comme le remarque très justement A. PENAMARIA, ¿ *Conversión de san Hilario de Poitiers*? , dans *Estudios eclesiasticos*, t. 42, 1967, pp. 256-258.

Jérôme, on le voit, tout en gardant à l'endroit de l'*eloquentia* sa méfiance, dépasse cette dernière, en étendant à Hilaire la remarque, présentée dans l'*In Ionam*, à propos de Cyprien : en souffrant, l'évêque de Carthage a opéré un transfert de son « éloquence », la faisant passer du « siècle » au service de la prédication du Christ[1].

Cette vision synthétique de la conversion rejoint la thèse des pages du *De doctrina christiana*, où la « sortie d'Égypte » de Cyprien, « docteur et martyr », associée à celle d'Hilaire, marquait un certain choix du Christ en échange du siècle. Bien plus, l'exégèse que donne ici Jérôme du texte d'*Isaïe* sur les arbres du Liban n'est pas sans rappeler un autre texte d'Augustin, les pages des *Confessions* relatives à la conversion de Marius Victorinus. En 392, dans le *De uiris illustribus*, Victorinus était celui qui « enseigna la rhétorique », puis dans un second temps, « se livra à la foi du Christ »[2], mais, dans les *Confessions*, il devient le modèle même du rhéteur qui emploie au service du Christ le talent déployé jusqu'alors à défendre les « monstres d'Égypte »[3]. A telle enseigne que cette image augustinienne de Victorinus a exercé une influence certaine sur l'analyse que Jérôme fait, dans l'*In Isaiam*, de

---

1. *In Ion.* 3, 6-9, *SC*, t. 43, pp. 100-101 : « Proponamus nobis beatum Cyprianum, qui prius idolatriae assertor fuit et in tantam gloriam uenit eloquentiae ut oratoriam quoque doceret Carthagini, audisse tandem sermonem Ionae et ad paenitentiam conuersum in tantam uenisse uirtutem ut Christum publice praedicaret et pro illo ceruicem gladio flecteret ». Un peu avant ce passage, Jérôme a cité les versets de *I Cor.*, qu'il paraphrasera dans l'*In Is.* 17, 60 (cf. *supra* p. 62, n. 1). Commentaire de la « conversion » de Cyprien dans l'*In Ionam* par P. ANTIN, *Saint Cyprien et Jonas*, dans *RBi*, t. 63, 1961, pp. 412-414. Sur *audire* dans le texte d'*In Ionam*. cf. P. TOMBEUR « *Audire* » *dans le thème hagiographique de la conversion*, dans *Latomus*, t. 26, 1965, pp. 159-165.

2. HIER. *uir. ill.* 101, éd. Richardson, p. 48 : « Victorinus, natione Afer, Romae sub Constantio principe rhetoricam docuit, et in extrema senectute Christi se tradens fidei, scripsit aduersus Arium libros... ». Sur ce texte, voir la discussion engagée par P. COURCELLE, *Du nouveau sur la vie et les œuvres de Marius Victorinus*, dans *REA*, t. 64, 1962, pp. 127-135, et le commentaire de P. HADOT, *Marius Victorinus*, Paris, 1971, pp. 27-29.

3. AVG. *conf.* 8, 2, 3-4, *BA*, t. 14, pp. 14-16 : « usque ad illam aetatem uenerator idolorum sacrorumque sacrilegorum particeps, quibus tunc tota fere Romana nobilitas inflata spirabat † propolis † et *omnigenum deum monstra et Anubem latratorem*, quae aliquando *contra Neptunum et Venerem contraque Mineruam tela* (VERG. *Aen.* 8, 698-700) tenuerant et a se uictis iam Roma supplicabat, quae iste senex Victorinus tot annos ore terricrepo defensitauerat, non erubuerit esse puer Christi tui et infans fontis tui subiecto collo ad humilitatis iugum et edomita fronte ad crucis opprobrium » (rapprocher HIER. *in Is.* 17, 60, 10/12, *CC*, t. 73 A, p. 700 : « Et filii peregrinorum aedificant muros tuos... Quod uel carnaliter accipitur uel spiritaliter... Si carnaliter, uidemus Caesares Romanos Christi i u g o c o l l a submittere... Si spiritaliter... cum uideris eloquentissimos saeculi... » cf. *supra* p. 62, n. 1). Augustin continue : « Amicos enim suos reuerebatur offendere, superbos daemonicolas, quorum ex culmine Babylonicae dignitatis quasi ex cedris Libani, quas nondum contriuerat Dominus (même citation de *psalm.* 28, 5 dans HIER. *in Is.* 17, 60, 13-14 *supra* p. 62, n. 1)... Sed posteaquam legendo et inhiando hausit firmitatem timuitque negari a Christo *coram angelis sanctis*, si eum timeret *coram hominibus* confiteri... ».

« l'acheminement à la foi chrétienne » de Cyprien[1] et d'Hilaire. En effet, de part et d'autre, on trouve au service de la même thèse un dossier scripturaire composé en partie des mêmes textes : les versets du premier chapitre de la *Première Épître aux Corinthiens* sur la dérision infligée aux sages de ce monde par Dieu[2], le verset 5 du *Psaume* 28 sur les cèdres du Liban que brise le Seigneur, image du paganisme[3].

Une phrase des « Confessions » appliquée à Hilaire chez Eucher de Lyon

N'attribuons pas ces similitudes de textes à l'effet du hasard, car l'intérêt que porte Jérôme aux *Confessions* semble avoir frappé, au début du vᵉ siècle, Eucher de Lyon, lorsqu'il dresse, sur le modèle de la lettre de Jérôme à Magnus, une liste de grands évêques qui furent illustrés par leur éloquence, tels Cyprien et Hilaire, et leur prête des propos qui sont empruntés au récit de la conversion de saint Augustin dans les *Confessions*. Écrivant, en effet, à son parent Valérien, l'évêque de Lyon lui énumère les auteurs qu'il doit lire. Après les deux Grégoire, il parle de Paulin de Nole, d'Hilaire d'Arles, de Petronius, un évêque italien de l'époque, et il ajoute : « Quand pourrai-je énumérer dans cette liste nombreuse des hommes aussi illustres par le talent de leur parole, que Firmianus, Minucius, Cyprien, Hilaire, Jean (Chrysostome), Ambroise ? Ils s'étaient dit, je pense, ce qu'un de nos Latins dit en s'aiguillonnant lui-même en quelque sorte, afin de quitter le siècle pour une vie plus heureuse ; ils s'étaient dit, je crois : *Quoi ? Des illettrés se dressent, ils s'emparent du ciel avec force et nous autres, avec notre science, nous ne faisons que nous vautrer dans la chair et le sang.* Ce furent leurs mots, et après cela, ils firent violence au royaume »[4].

1. En retour, Augustin, *serm.* 312, 3, 3 *in natali Cypriani*, *PL*, t. 38, c. 1421, daté de 417 par E. KUNZELMANN, *Die Chronologie der Sermones...* pp. 476 et 514, paraît connaître le jeu verbal entre *cyparissus* et *Cyprianus*, sur lequel Jérôme s'appuie pour son exégèse de *Is.* 17, 60, 13 (cf. *supra* p. 62, n. 1) : « Accessit ergo ad illam animam eradicator atque plantator ; et euertit ueterem Cyprianum positoque ibi fundamento ipso se, nouum Cyprianum aedificauit in se et uerum Cyprianum fecit ex se. Christo enim dicit Ecclesia : *Botrus cypri fratruelis meus* (*cant.* 1, 13). Quando ergo ille factus est a Christo christianus, tunc uero factus est etiam a c y p r o C y p r i a n u s ».

2. Cf. chez Jérôme, *supra* p. 62, n. 1 ; chez Augustin, *conf.* 8, 4, 9, pour commenter la conversion de Victorinus, cette citation de *I Cor.* 1, 27 : *Infirma mundi elegisti, ut confunderes fortia* ». Autre point de contact entre les deux ensembles de textes, signalé par A. VACCARI, *Un passo disperato nelle Confessioni di sant'Agostino*, dans *Didaskaleion*, n.s., t. 2, 1924, pp. 3-9 : la citation de *Énéide*, 8, 698 qui se trouve dans HIER. *in Is.* 13, 46, 1-2 et dans AVG. *conf.* 8, 2, 3 (cf. *supra* p. 63, n. 3).

3. Sur ce verset des *Psaumes* dans les *Confessions*, cf. G.N. KNAUER, *Die Psalmenzitate in Augustins Konfessionen*, Göttingen, 1955, pp. 163-164.

4. EVCHER. *epist. parenetica ad Valerianum cognatum de contemptu mundi et saecularis philosophiae*, *PL*, t. 50, c. 718c-719 b : « Possem etiam, nisi longum esset, multos ex innumeris nominatim retexere, quanti in saeculo illustrium uirorum hanc arctiorem diuini cultus obseruantiam uitamque sectati sunt, quorum tamen exempla ne cuncta penitus omittam, cursim pauca subnectam... Gregorius e Ponto sacerdos..., alius item sanctus atque eiusdem nominis Gregorius... ; Paulinus quoque Nolanus

Ce Latin, dont le témoignage est invoqué, est saint Augustin et le passage cité est celui des *Confessions*, où l'auteur confesse à Alypius le trouble qu'il éprouve à la suite du récit de la conversion des deux jeunes fonctionnaires de Trèves renonçant au siècle pour suivre Dieu[1]. A ce passage des *Confessions*, que la composition interne du livre VIII invite à ne pas séparer du récit de la conversion de Victorinus[2], sont empruntés encore plusieurs mots du commentaire d'Eucher : *e saeculo, concitare, surgere*. Mais au-delà des similitudes des mots, les deux auteurs envisagent-ils de la même façon la « violence faite au Royaume » ? Selon Eucher, ces mots de l'Évangile ont résonné chez Cyprien ou Hilaire, pour ne parler que d'eux, comme l'appel à un « respect plus strict du culte dû à Dieu », c'est-à-dire à un progrès dans l'ascétisme, thème central de la *Lettre à Valérien*. Est-ce cela qu'Augustin, dans l'épisode des « chargés de mission » de Trèves, appelle la « quête de Dieu »[3], et que Jérôme, dans l'*In Isaiam*, évoquant l'exemple de Cyprien et d'Hilaire, nomme l'« acheminement à la foi » ? On peut en douter.

Il est donc vraisemblable qu'Eucher n'applique à Cyprien et à Hilaire l'appel pathétique lancé par Augustin au seuil du jardin de Milan que

episcopus..., Hilarius nuper et in Italia nunc antistes Petronius, ambo ex illa plenissima, ut aiunt, mundanae potestatis sede, unus in religionis, alius in sacerdotii nomen ascendit. Et quando clarissimos facundia Firmianum, Minutium, Cyprianum, Hilarium, Ioannem, Ambrosium, ex illo uolumine numerositatis euoluam ? ». Ces noms reproduisent ceux de la *Lettre* 70, 5 de Jérôme à Magnus à ceci près que, chez Eucher, Firmianus (Lactantius) précède Minucius Félix et que Jean (Chrysostome) remplace Juvencus ; pour Ambroise, qui figure dans la liste d'Eucher, rappelons qu'il est évoqué à mots couverts dans la conclusion de Jérôme, *epist.* 70, 5, éd. Labourt, t. 3, p. 214 : « De ceteris uel mortuis uel uiuentibus taceo, quorum ex scriptis suis et uires manifestae sunt et uoluntas », qui reproduit *epist.* 58, 10 à Paulin, t. 3, p. 84 : « Taceo de ceteris, uel defunctis uel etiam adhuc uiuentibus, super quibus in utramque partem post nos alii uindicabunt », cette « réticence » calquant la formule de *uir. ill.* 124, éd. Richardson, p. 53 : « Ambrosius, Mediolanensis episcopus, usque in praesentem diem scribit, de quo, quia superest, meum iudicium subtraham, ne in alterutram partem aut adulatio in me reprehendatur aut ueritas ». Revenons au texte d'Eucher : « Dixerant, credo, et hi sibi, quod quidam nostrum ait, cum se e saeculo in hanc beatiorem uitam hoc uelut stimulo concitarat, dixerant, credo : *Quid hoc est ? Surgunt indocti et caelum rapiunt, et nos cum doctrinis nostris ecce ubi in carne uolutamur et sanguine* (Avg. *conf.* 8, 8, 19). Dixerant istud et idcirco ipsi postea uim intulerunt regno ». Les sources patristiques de ce texte d'Eucher ont été identifiées par P. Courcelle, *Nouveaux aspects de la culture lérinienne*, dans *REL*, t. 46, 1968, pp. 388-391.

1. *Conf.* 8, 6, 15-7,18.

2. Cf. Avg. *conf.* 8, 7, 18 : « contempta spe saeculi te solum sequi » ; 8, 8, 19 : in illa grandi rixa interioris domus meae, quam fortiter excitaueram cum anima mea..., exclamo... : Quid est hoc, quod audisti ? Surgunt indocti... » (cf. *supra*, p. 64, n. 1). La honte (*sanctus et sobrius pudor*) qu'éprouvent les jeunes chargés de mission de Trèves (*conf.* 8, 6, 15) a été précédée par celle de Victorinus « rougissant devant la vanité des démons superbes » (*conf.* 8, 2, 4).

3. *Conf.* 8, 7, 17, *BA*, t. 14, pp. 42-44 : « ... Contemta felicitate terrena ad eam inuestigandam uacare, cuius non inuentio, sed uel sola inquisitio iam praeponenda erat ».

parce que Jérôme, dans son *In Isaiam*, avait ouvert la voie à des rapprochements entre la mutation « vers le Christ » de Cyprien et d'Hilaire et l'idée générale qui domine le cours du livre VIII des *Confessions* et qu'illustre la conversion de Victorinus : toute espérance du « siècle » doit être réduite à néant, pour que le Christ se révèle à une âme. A cette condition, Augustin fut illuminé, Victorinus se livra à la foi du Christ, Cyprien et Hilaire « édifièrent l'Église de Dieu ». Ainsi, alors que la littérature patristique grecque et latine arrive à son terme, Eucher, faisant une sorte de bilan de ses hommes illustres, détache, parmi eux, une famille d'esprits, dont le lien est formé par ce que l'auteur du *De doctrina christiana*, pour désigner leur voie commune d'acheminement à la foi et de dépassement de la culture païenne, a appelé leur « sortie d'Égypte ». Dans cette famille, qui, pour ne parler que des Latins, a reçu son esprit de Cyprien, sa conscience de Jérôme et d'Augustin, Hilaire prend rang, car il est un de ces hommes illustres par la parole qui, dit Eucher, ont su « quitter le siècle pour une vie plus heureuse ».

B. — LA FOI REÇUE « AU BERCEAU » ET L'HAGIOGRAPHIE HILARIENNE (VIe-XVe SIÈCLES)

Après avoir repris vie chez Eucher, l'idée hiéronymienne d'un « acheminement » d'Hilaire « à la foi au Christ », tombe dans l'oubli, ou perd son intérêt, effacée, croyons-nous, par deux événements qui marquent une nouvelle phase de la survie d'Hilaire : l'établissement de grandes éditions qui paraissent en Italie aux dernières heures de l'Empire romain d'Occident, en second lieu, la rédaction par Fortunat de la *Vita sancti Hilarii* et sa diffusion comme préface aux œuvres d'Hilaire tout au long du Moyen Age.

Aux ve-vie siècles, l'implantation officielle de l'arianisme dans les royaumes vandale[1] et goth[2] va favoriser, en retour, un regain d'intérêt pour l'œuvre d'Hilaire, qui est ainsi mobilisée pour la défense de l'orthodoxie. Sulpice Sévère n'a-t-il pas célébré en Hilaire celui qui a eu conscience du « danger extrême encouru par la foi »[3], Augustin salué dans

1. Cf. C. Courtois, *Les Vandales et l'Afrique*, Paris, 1955, pp. 284-299.

2. Cf. C. Cecchelli, *L'arianesimo e le chiese ariane d'Italia*, dans *Settimane di studio del Centro ital. di studi sull' alto medioevo*, 7-13 *aprile* 1959, t. 7, Spoleto, 1960, pp. 743-774, qui étudie l'histoire des églises ariennes ostrogothiques, en particulier à Ravenne et Naples, c'est-à-dire dans des centres qui sont également, comme nous allons le dire, des foyers de la pensée orthodoxe, où sont copiées les œuvres doctrinales d'Ambroise et d'Hilaire.

3. *Chron.* 2, 45, 3, *CSEL*, t. 1, p. 98 : « Is ubi extremum fidei periculum animaduertit. »

l'évêque de Poitiers le « défenseur très ardent de l'Église catholique contre les hérétiques »[1] ? Cassien n'a-t-il pas constitué pour l'archidiacre Léon un dossier de textes christologiques d'Hilaire, auxquels la papauté puisse se référer dans les débats avec les Nestoriens[2] ?

Témoignage des manuscrits du VI[e] siècle Il y a mieux. Trois manuscrits qui nous sont conservés de cette époque (VI[e] siècle) sont révélateurs de l'usage offensif qu'en Italie l'on entendait faire de l'héritage d'Hilaire. Pour deux d'entre eux, c'est le choix des œuvres d'Hilaire qui est symptomatique; pour le troisième, c'est le titre: *Tractatus aduersus Arianos.*

Le codex Vaticanus Basilicanus D 182 a été compilé en 509-510, à Cagliari[3], peut-être sur un exemplaire d'origine luciférienne[4], sans doute pour les besoins de la polémique antiarienne de Fulgence de Ruspe[5]. Il comporte en effet, outre le *De Trinitate*, les œuvres adressées à Constance, et un « livre sur la foi catholique contre les Ariens et contre les prévaricateurs ralliés aux Ariens »[6].

Le Parisinus latinus 8907 est un *corpus* d'Hilaire et d'Ambroise dont les éléments fondamentaux sont le *De Trinitate* du premier et le *De fide* du second[7]. Le *De Trinitate* est suivi de la lettre accusatrice d'Hilaire à

1. *C. Iul.* 1, 3, 9, *PL*, t. 44, c. 645 : « ecclesiae catholicae aduersus haereticos acerrimus defensor ».

2. CASSIAN. *c. Nest.* 7, 24, 1, *CSEL*, t. 17, p. 382 : « Pauca ... sanctorum uirorum atque inlustrium sacerdotum (Hilaire, Ambroise, Jérôme, Rufin, Augustin) dicta subdidero, ut id quod auctoritate testimoniorum sacrorum iam approbauimus etiam fide praesentis temporis roboremus ». Sur l'usage qu'a fait de ces textes le Pape Célestin I[er] en 430, cf. notre article : *Une compilation de textes d'Hilaire de Poitiers présentée par le Pape Célestin I[er] à un concile romain en 430,* dans *OIKOUMENE* (= *Studi paleocristiani pubblicati in onore del Concilio Vatican II*), Catania, 1964, pp. 477-497.

3. Cf. le colophon du f° 288 : « Contuli in nomine d(omi)ni Ihu Xri aput Karalis constitutus anno quarto decimo Trasamund(i) regis ». L'écriture de ce colophon a été étudiée par E.A. LOWE, *Codices Latini antiquiores*, t. 1, Oxford, 1934, n° 1 a.

4. Le texte du *De synodis* contient plusieurs de ces additions qui, dans *PL.* t. 10, c. 546-548, sont groupées sous la rubrique *Apologetica ad reprehensores*, un de ceux-ci étant nommément désigné à plusieurs reprises : « frater Lucifer ».

5. Cf. A. WILMART, *L'odyssée du manuscrit de San Pietro qui renferme les œuvres de saint Hilaire*, dans *Classical and Medieval Studies in honor of E. K. RAND*, New-York, 1938, pp. 293-305. Sur la polémique antiarienne de Fulgence, cf. H. J. DIESNER, *Fulgence von Ruspe als Theologe und Kirchenpolitiker*, Berlin, 1966, pp. 24-27.

6. F° 299 v° : « Incipit epi Pictauensis liber fidei catolice contra Arrianos et preuaricatores Arianis adquiescentes ». Il s'agit du traité que HIER. *epist.* 6, 11 ; *uir. ill.* 100 appelle *de synodis*. Pour « Arianis adquiescentes », cf. LVCIF. *de non conu.* 9, : « Quomodo tibi discipulo Arrii acquiesceremus Christiani ».

7. Description du *codex* par F. KAUFFMANN, *Aus der Schule des Wulfila*. Leipzig, 1890, pp. XVII-XIX, et par O. FALLER, ed. *Ambrosii Opera*, t. 8 : *De fide, CSEL*, t. 78, Wien, 1962, pp. 13-16.

Auxence[1], l'évêque appelé à être le prédécesseur d'Ambroise sur le siège de Milan. A cette lettre répondent, en quelque sorte, dans la partie ambrosienne, les *Gesta* du concile d'Aquilée de 381, où Ambroise se montra le coryphée de l'orthodoxie[2]. Constitué, selon toute vraisemblance, dans un *scriptorium* de Haute-Italie, à la fin du ve ou au début du vi^e^ siècle[3], ce *corpus* hilario-ambrosien, contemporain du *corpus* ravennate des traités trinitaires d'Ambroise[4], semble avoir été destiné à fournir non seulement une instruction dogmatique, mais encore une documentation historique sur les luttes antiariennes, dont Hilaire et Ambroise ont été les champions.

A ces deux *codices*, il faut ajouter le *Papyrus de Vienne 2160*, également du vi^e^ siècle, qui contient, à côté des six premiers livres du *De Trinitate*, cinq folios d'un fragment, mis sous le nom d'Hilaire, d'un *tractatus aduersus Arianos*[5], qui a été transcrit à Aquinum en Campanie, par un scribe du nom de Dulcitius[6]. A l'esprit de controverse de cet appendice du traité hilarien authentique, appendice qui doit être rapproché d'une compilation antiarienne placée sous le nom d'Augustin et datée par Dom Morin de la même époque[7], fait écho, sous une forme plus irénique, le dessein pastoral que Cassiodore entend poursuivre, sinon en faisant trans-

---

1. *Paris. lat. 8907* : f° 259 : « Liber duodecimus explicit. Incipit epistula eiusdem Hilari ad catholicos de Auxentium », intitulé *lib. XIII* dans la marge supérieure des pages. Au f° 263 v°, on lit : « Epistula Hilari aduersum Auxentium arrian(um) explicit. Incipit eiusdem Hilari de exilio » (= *De synodis*).

2. F° 298-336 : « Ambrosi de fide liber I-liber II » ; f° 336 : « Item gesta episcoporum Aquileia aduersum hereticos Arrianos ».

3. Cf. E. A. Lowe, *Codices Latini antiq.*, t. 5, Oxford, 1940, n° 572 : « written in Italy, probably in the North ». Même opinion chez A. Wilmart, *La tradition des opuscules dogmatiques de Foebadius, Gregorius Illiberitanus, Faustinus*, dans *SAWW*, t. 159, fasc. 1, 1901, p. 14, n. 2 : « Sans doute la collection totale (du *Parisinus lat. 8907*) s'est formée et développée en Italie dans la mouvance de Milan, sous la domination gothique, et pour les besoins de la polémique antiarienne ».

4. Comme l'a montré A. Campana, *Il codice ravennate di Ambrogio*, dans *Italia medioevale e umanistica*, t. 1, 1958, pp. 29-30. A rapprocher de ces recueils un autre *corpus* contemporain, sans doute d'origine ravennate, de portée antihérétique, sous-jacent au *Parisinus. lat. 1771*, que vient de reconstituer A. Chavasse, *Composition et date des recueils passés dans la première partie du Parisin. lat. 1771*, dans *RB*, t. 78, 1968, pp. 82-88.

5. Édité par R. Beer, *Monumenta palaeographica Vindobonensia*, t. 1 : *Bruchstücke von der « De Trinitate » des Hilarius Pictauensis und eines Traktates « Contra Arianos »*, Leipzig, 1910. Étudié par E.A. Lowe, *Codices Latini antiq.*, t. 10, Oxford, 1963, n° 1507.

6. Cf. H. St. Seldmayer, *Der Tractatus Contra Arianos in der Wiener Hilarius-Handschrift* dans *SAWW*, t. 146, 2, 1902, pp. 1-18 et G. Morin, *Le fragment Contra Arianos de saint Hilaire, ibid.*, pp. 18-21. Le papyrus, à la fin du l. 2 du *de Trinitate*, porte la souscription « Dulcitius Aquini legebam ». G. Morin, *art. cité*, rappelle l'existence d'un Dulcitius, patrice du pape Pélage Ier (556-560).

7. G. Morin, *Une compilation antiarienne inédite sous le nom de S. Augustin issue du milieu de Cassiodore*, dans *RB*, t. 31, 1914, pp. 239-247. Fait à noter : cette compilation contient des extraits du *De fide* d'Ambroise, pièce classique de la propagande antiarienne (cf. *supra* p. 67 n. 7 et p. 68 n. 2)

crire à Vivarium[1], du moins en recommandant le *De Trinitate* d'Hilaire associé au traité similaire d'Ambroise[2].

La « Vita sancti Hilarii » de Fortunat et ses prolongements hagiographiques

Le fruit de cette schématisation de la vocation d'Hilaire, placée sous l'égide d'une foi continûment militante, est la *Vita sancti Hilarii* par Fortunat, du milieu du VIe siècle[3]. Sa partie centrale est constituée par le récit des actions remarquables accomplies par Hilaire durant son exil en Phrygie, pour défendre les œuvres de la foi. La source principale de Fortunat est ici non seulement le second livre de la *Chronique* de Sulpice Sévère, mais encore et surtout la *Vita sancti Martini*, qui fournit au biographe d'Hilaire, outre des faits, une sorte de canon hagiographique[4]. En effet, pour nous limiter à la section de la *Vie de saint Hilaire* qui concerne la période antérieure à l'exil, Fortunat, comme dans d'autres *Vies*, après les traditionnels aveux d'humilité, dont le biographe doit s'acquitter en commençant[5], traite du *genus* d'Hilaire en célébrant la noblesse de sa naissance, qui n'a d'égale que l'éclat de ses talents[6]. Surtout, il

1. *Parisinus lat. 2630* (E. A. Lowe, *ouvr. cité*, t. 5, n° 545 A), manuscrit à onciales du *De fide* d'Hilaire en 13 livres (le *De synodis* formant le 13e livre), a toutes chances de provenir de la bibliothèque de Vivarium, selon M. Cappuyns, dans *DHGE*, t. 11, art. *Cassiodore*, c. 1398, à cause de la *probatio pennae* du f° 73 ; cf. aussi P. Courcelle, *Les Lettres grecques...*, p. 371, n. 1.

2. Cf. Cassiod. *inst. diu.* 16, 3, éd. Mynors, p. 53 : « Ad confirmationem igitur fidei nostrae et haereticorum praecauendas insidias legendi sunt tredecim libri (s'agit-il du *Parisinus lat. 2630*, VIe siècle, originaire de l'Italie du Sud, en 13 livres ?) beati Hilarii, quos de santa Trinitate profunda et disertissima nimis oratione conscripsit, sancti quoque Ambrosii, quos de eadem re ad Gratianum principem multo claros et uenuste compositos designauit ».

3. Postérieure à l'installation de Fortunat à Poitiers (567), selon R. Köbner, *Venantius Fortunatus*, (= *Beitr. z. Kulturgeschichte des Mittelalters und der Renaissance*, t. 22), Leipzig, 1915, pp. 80-81, et R. Aigrain, *Sainte Radegonde*, Poitiers, 1918, p. 106 ; avant 573, selon M. Schuster, dans *PW*, 2. Reihe, t. 15, art. *Venantius Fortunatus*.

4. Sur ce canon, cf. F. Kemper, *De uitarum Cypriani, Martini Turonensis, Ambrosii, Augustini rationibus commentatio philologica*, Diss. Münster, 1904, pp. 41-50,

5. *Vita Hil.* 2, 3, *MGH*, *A,A*, t, 4, 2, p.1 : « Sed cum mei ingenii breuitatem mensuro, adeo beati Hilarii immensitatem fortem cognosco, ut paene mihi uideatur aequale tum istud posse dicere quam digito caelum tangere », Cf. *Vita Albin.* 3, 6, *MGH*, *AA*, t. 4, 2, p. 28 : « Quod cum ego meae exiguitatis conscius attingere trepidarem » ; *uita Marcell.* 2, 5, *MGH*, *AA*, t. 4, 2, p. 49 : « Ego sim humilis sermone et ille sit egregius mercede ». Sur cette convention des préfaces de biographies, cf. H. Elss, *Untersuchungen über den Stil und die Sprache des Venantius Fortunatus*, Diss. Heidelberg, 1907, pp. 10-11 ; E. R. Curtius, *La littérature européenne et le Moyen Age latin*, trad. fr., Paris, 1956, pp. 103-105 ; Tore Janson, *The Latin Prose Preface*, Stockholm, 1964, pp. 125-140.

6. *Vita Hil.* 3, 6, *MGH*, *AA*, t. 4, 2, p. 2 : « Igitur beatus Hilarius Pictauorum urbis episcopus regionis Aquitaniae oriundus, quae ab Oceano Britannico fere millibus nonaginta seiungitur, apud Gallicanas familias nobilitatis lampade non obscurus, immo magis prae ceteris gratia generositatis ornatus, nitore pectoris addito quasi

exalte la préparation que dans la personne d'Hilaire le Christ faisait d'un futur évêque de son Église, en disant : « Depuis le berceau, la sagesse native allaitait si bien sa prime enfance qu'on aurait pu croire que le Christ, pour obtenir la victoire, s'était fait donner, dans la défense de ses intérêts, le soldat capable qui le prolongerait »[1].

L'alliance du « lait » et du « berceau » est une association d'images qu'on trouve déjà chez Quintilien[2] et que Paulin de Nole, par le truchement de saint Paul, applique à la foi naissante[3]. Chez Jérôme aussi, cette alliance apparaît, et en des termes si voisins de ceux de Fortunat qu'ils éclairent pour nous le sens de ces derniers : « Depuis le berceau pour ainsi dire, nous avons été nourris du lait catholique »[4]. Reprise dans la *Vita sancti Hilarii*, cette affirmation d'une foi embrassée dès la naissance satisfait à la tradition d'une prédestination du saint fixé par les *Vitae Cypriani, Martini, Ambrosii*. Elle exprime de manière indirecte l'impossibilité d'envisager chez Hilaire ce que Jérôme appelait en parlant du Pictave « l'acheminement à la foi ». Un bon « soldat » du Christ doit, selon les règles du genre hagiographique, avoir été consacré à lui dès son enfance[5].

---

refulgens Lucifer inter astra processit ». Comparer : *uita Remed.* 1, 2, *MGH, AA*, t. 4, 2, p. 64 : « His itaque primis ortus natalibus parentum nobilitate fulgebat » ; *uita Germ.* 1, 1, *MGH, AA*, t. 4, 2, p. 11 : « Beatus igitur Germanus, Parisiorum pontifex, territorii Augustodunensis indigena, patre Eleutherio, matre quoque Eusebia, honestis honoratisque parentibus procreatus est » ; *uita Pat.* 2, 9, *MGH, AA*, t. 4, 2, p. 34 : « Sacratissimus igitur Paternus, Pictauus, cuius Aquitanicae regionis, iuxta saeculi ordinem generosis parentibus exortus in administratione publica generosior procreatus, sanctis moribus institutus est ». Ce *topos* du haut lignage est un héritage de Pavl. Med. *uita Ambr.* 3, éd. Pellegrino, p. 52 : « Igitur posito in administratione praefecturae Galliarum patre eius Ambrosio, natus est Ambrosius ». Pour le groupe d'images de *vita Hil.* 3, 6, *MGH, AA*, t. 4, 2, p. 6 : « nitore pectoris addito quasi refulgens Lucifer inter astra processit », cf. Ovid. *trist.* 3, 71 : « caelo nitidissimus alto Lucifer ortus erat » ; *pectus* désignant le « cœur » qui rend éloquent (cf. Qvint. *inst.* 10, 7, 15) se trouve dans Vita *Cypr.* 7, 2 : « ope tam fecundi pectoris ».

1. *Vita Hil.* 3, 7, *MGH, AA*, t. 4, 2, p. 7 : « Cuius a cunabulis tanta sapientia primitiua lactabatur infantia, ut iam tunc potuisset intelligi Christum in suis causis, pro obtinenda uictoria, necessarium sibi iussisse militem propagari ». Pour *necessarius* au sens d'*idoneus*, cf. S. Blomgren, *Studia Fortunatiana*, Upsaliae, 1933, p. 177.

2. Qvint, *inst.* 1, 1, 21, éd. Radermacher, t. 1, p. 11 : « ut corporum mox fortissimorum educatio a lacte cunisque initium dicit ».

3. Pavl. Nol. *epist.* 8, 1 à Licentius, *CSEL*, t. 29, pp. 45-46 : « ...aeque nomen in te Augustini pietas iure sibi uindicat, qui te tantillum sinu gestauit suo et a paruulis primo lacte sapientiae saecularis inbutum nunc etiam spiritalibus lactare et enutrire domino gestit uberibus, quoniam te adultum aetate corporea in spiritalibus adhuc cunabulis uagientem uidet ». Chez saint Paul, l'image du lait se trouve en *I Cor.* 3, 2 : « lac uobis potum dedi ».

4. Hier. *epist.* 82, 2 à Théophile, éd. Labourt, t. 4, p. 114 : « ab ipsis, ut ita dicam, incunabulis catholico sumus lacte nutriti ».

5. Cf. Vita *Cypr.* 2, *CSEL*, t. 3, 3, p. XCIII : « Nemo metit statim ut seuit... In illo (Cypriano) omnia incredibilia cucurrerunt. Praeuenit, si potest dici — res enim fidem non capit — praeuenit, inquam, tritura sementem, uindemia palmitem,

La *Vita sancti Hilarii* achève donc de fixer les traits d'une effigie d'Hilaire désigné, « depuis le berceau », par Dieu pour servir, « par le trésor de sa science et la lumière de son enseignement, de défenseur à l'Église », en attaquant ses ennemis[1]. Ces thèmes encomiastiques reparaissent dans la *Vita sancti Martini* du même Fortunat et imposent pendant tout le Moyen Age une image stéréotypée d'Hilaire[2]. Grégoire de Tours[3] et Alcuin[4] sont les premiers à la refléter, puis, c'est au tour des liturgistes, comme nous l'avons montré, en étudiant les oraisons de la Messe de saint Hilaire dans le *Sacramentaire d'Angoulême* et les sacramentaires qui en dérivent[5]. Enfin, à la même source puisent les hymnographes,

poma radicem » ; SVLP. SEV. *Mart.* 2, 12, *SC*, t. 133, p. 254 : « Deinde sub Iuliano Caesare militauit, non tamen sponte, quia a primis fere annis diuinam potius seruitutem sacra illustris pueri spirauit infantia » ; 4, 8-9, pp. 260-262 : « Et quamuis pius Dominus seruare militem suum... potuisset, tamen.. exemit pugnae necessitatem. Neque enim aliam pro milite sua Christus debuit praestare uictoriam ». PAVL. MED. *uita Ambr.* 3, éd. Pellegrino, p. 54 (à propos de l'épisode de l'essaim d'abeilles se posant sur le visage d'Ambroise au berceau) : « Operabatur enim iam tunc Dominus in seruuli sui infantia, ut impleretur quod dictum est : *Faui mellis sermones boni* (*Prou.* 16, 24) ». La part de stylisation littéraire dans cet épisode a été étudiée par I. OPELT, *Das Bienenwunder in der Ambrosiusbiographie des Paulinus von Mailand*, dans *VChr*, t. 22, 1968, pp. 38-44.

1. *Vita Hil.* 14, 51, *MGH*, *AA*, t. 4, 2, pp. 6-7 : « Ipse... thesaurus scientiae, lux doctrinae, defensor Ecclesiae, hostium oppugnator ».

2. *Mart.* 1, 123-130, *MGH*, *AA*, t. 4, 1, p. 299 : « Et quia summus apex fidei, uirtutis, honoris,/Hilarius famae radios iaculabat in orbem.../Pectore belligerans, adamantinus arte topazos,/Ad uirtutis opus mens inconcussa palaestris ». Fortunat compose la *Vita S. Martini* en 574 : cf. D. TARDI, *Fortunat*, Paris, 1927, p. 182. Sur les sources de la *Vita S. Martini*, cf. A.H. CHASE, *The metrical lives of St Martin of Tours by Paulinus and Fortunatus and the prose life by Sulpicius Severus*, dans *HSPh*, t. 43, 1932, pp. 51-76.

3. GREG. TVR. *Franc.* 2, 37, *MGH*, *Script. rer. merou.*, t. 1, 1 p. 86 : « Veniente autem rege (= Clovis) apud Pictauus dum eminus in tenturiis commoraret, pharus ignea de basilica sancti Helari egressa, uisa est ei tanquam super se aduenire scilicet, ut, lumine beati confessoris adiutus Helarii, liberius haereticas acies, contra quas saepe idem sacerdos pro fide conflixerat, debellaret ». Sur la figure d'Hilaire dans Grégoire de Tours, voir R.A. MEUNIER, *Grégoire de Tours et l'histoire morale du Centre-Ouest de la France*, Poitiers, 1954, pp. 59-60. Les quatre premiers livres de l'*Histoire des Francs* étaient terminés vers 575-576 : cf. G. MONOD, *Études critiques sur les sources de l'histoire mérovingienne*, Paris, 1872, p. 45.

4. ALCVIN. *uita S. Martini*, 3, *PL*, t. 101, c. 659 c : « uenerabilique Pictauiensis urbis antistiti Hilario iunctus (Martinus), qui tunc temporis quasi firmissima fidei columna omnibus laudabilis exstitit, et quasi forte Lucifer in caelo stellis clarior ceteris clarescit, ita ille sanctus uir in Ecclesia Christi omnibus famae magnitudine et sanctitate uitae et doctrinarum ueritate sanctarum excellentior effulsit ». Les images sont reprises de VEN. FORT. *uita Hil.* 3, 6 (cf. *supra* p. 69, n. 6).

5. Cf. notre article : *Le sacramentaire d'Angoulême, Fortunat et les oraisons en l'honneur de saint Hilaire de Poitiers dans les sacramentaires conservés par les bibliothèques parisiennes*, dans *Mél. en l'honneur de Mgr M. Andrieu*, Strasbourg, 1956, pp. 127-141, où nous montrons que la plupart des images de l'Oraison pour la fête d'Hilaire du Sacramentaire d'Angoulême (Paris, *B.N. lat.* 816, VIII[e] s.) en particulier l'image d'Hilaire « soldat du Christ abattant le prince de ce monde », viennent de la *uita s. Hilarii* de Fortunat.

témoin l'auteur de l'hymne *Praesul Hilarius*, qui, après avoir paraphrasé la *Vita sancti Hilarii*, conclut son poème en saluant chez Hilaire « le bienheureux soldat du Christ », l'« athlète subtil », « le valeureux combattant »[1]. Témoin encore l'auteur (un chanoine de saint Hilaire de Poitiers)[2] de la relation du pseudo-concile romain au cours duquel, après une controverse avec le pape arien Léon, Hilaire, par un soulèvement du sol, fut placé sur un trône[3]. Ce miracle est diffusé par la *Légende*

1. Cf. G.M. Dreves, *Hymni inediti. Liturgische Hymnen des Mittelalters*, 2. Folge, dans *Analecta hymnica medii aeui*, t. 11, Leipzig, 1891, n° 274, p. 155 : v. 19-20 : « Felix tandem miles Christi,/Athleta sophisticus, / Fortis quoque agonista ». Le plus ancien témoin de cette hymne est le manuscrit *Paris, B.N. lat. 196*, en provenance de St. Martial de Limoges, qui, aux ff° 1-96 (xie-xiie s.), est un recueil de documents en l'honneur d'Hilaire : *uita, miracula, sermones, hymnus. Le sermo in translatione s. Hilarii*, développant le thème du « martyrium sine cruore » d'Hilaire, exalte lui aussi son « inexpugnabilis aduersus arrianam heresim constantia » (f° 75 v°).

2. Si l'on en croit Ed. Aubert, *Bas-relief de l'église de St-Hilaire-la-Celle connu sous le nom de « Tombeau de saint Hilaire »*, dans *Mém.Soc. Antiq. France*, 4 ^e^sér., t. 10, 1879, p. 236, qui s'appuie sur l'extrait du *Parisinus lat. 5316* (xve s.), f° 17 (cf. *Catalogus codicum hagiograficorum latinorum Bibl. Nat. Paris*, t. 2, Bruxelles, 1890, pp. 219-241) intitulé « Narratio fabulosa de mitra S. Hilarii ab Hildebrando legato in concilio Turonensi (1163 ?) assumpta » où est résumé le miracle du Synode romain (narré dans *Parisinus lat.* 196, cf. *infra* n. 3). Selon Aubert, l'auteur du miracle serait un chanoine de St-Hilaire de Poitiers du xie s., le *B.N. lat.* 196 contenant des prières de l'église de Poitiers (f° 87-90 v°).

3. Cf. *Paris B.N. lat.* 196, f° 69v°-70v° = *Chartres Bibl. mun.* 204 (xiie s.), f° 107 v°-109 v° = *Bruxelles Bibl. roy. 207* (xiii s. ineun.), f° 47 v°-52 v° (cf. *Catalogus codicum hagiograficorum latinorum Bibl. reg. Bruxellensis*, t. 1, Bruxelles, 1886, pp. 157-158) : « Qualem oraclum Dominus in sinodo per sanctum ostendit Hylarium... : Arriana namque haeresi per orbem furente, multi qui ecclesiae uidebantur esse columnae, huiusmodi uenenis infecti, misere ac desipienter a fidei salute languebant, in tantum ut ipse tunc apostolicae sedis papa Leo ipsius leprae commaculatione respersus, ueri dogmatis et ipse praeuaricator, ut ex antiquitatis relatu memoratur, existeret. Cumque omnes fere episcopi eius litteris commoniti uenissent (*Brux.* : litteris commoniti Romam super his tractaturi uenissent), uenit et domnus Hylarius, quamuis tardius, armis tamen uniuersalis fidei munitus. Quod cum ab annunciante dictum fuisset, *adest Hylarius Pictauensis episcopus prae foribus*, papa ueluti sero uenienti immo magis catholico indignatus mandauit sinodo ne ullus ei coepiscoporum assurgeret aut locum ei sessionis annueret. Presentatus siquidem uir Dei concilio, honore pontificatus papam praeueniens, ipsi cunctisque residentibus uerbum salutationis digna reuerentis inferens, dixit: *Auete* . Cui ille, quasi quem ignoraret insultans, talibus respondisse fertur : *Tu ergo Hilarius Gallus es* ? Ille uero ad id quod erat fatendum sermonem conuertens ait : *Non sum Hylarius Gallus, sed de Gallia.* Nam gente Aquitanicus, pontificali uero dignitate praeminebat Gallus, ac si diceret ei : *Non sum natione Gallus, sed de Gallia praesul.* At papa animi potius stomachatione permotus, haec infit : *Et si tu Hilarius de Gallia, ego Leo Romanae sedis apostolicae et iudex.* Tum Hilarius eius pertinacem intelligens controuersiam respondit ei, non stulte quidem, sed sapienter : *Quod si Leo, sed non de tribu Iuda, et si iudicans resides, non tamen in sede maiestatis.* Mox ille cum indignatione de spreta sede, immo sedis dignitate surrexit, multumque praesagum antistitem minans exiuit dicens : *Vide quia reuertens te ab his timidis sermocinationibus mitigatum et humiliatum repperiam. Et si,* inquit Hilarius, *non redieris* ? Quod autem ei locus dignae sessionis denegatus fuerat, non adeo uir Dei moleste tulit. Terrae tamen se insidere parans dixisse supplex illud psalmistae fertur : *Domini est terra*

Dorée[1] et inspire l'iconographie d'Hilaire de l'époque romane à la Pré-renaissance[2]. Ainsi à la fin du xve siècle, règne, sans contestation aucune, la représentation hagiographique d'un Hilaire « défenseur de la foi », excluant l'hypothèse d'une hésitation quelconque d'Hilaire, encore néophyte, devant le problème de Dieu.

C. — LA « CONVERSION » D'HILAIRE DANS L'HISTOIRE ECCLÉSIASTIQUE DES TEMPS MODERNES (XVIe-XXe SIÈCLES)

L'esprit polémique de l'hagiographie appliquée à Hilaire cède au xvie siècle devant les mises au point de l'histoire ecclésiastique. Les auteurs qui travaillent dans ce domaine nouveau s'appuient non seulement sur les témoignages patristiques antérieurs, mais sur des textes d'Hilaire lui-même empruntés à des éditions soignées[3]. Parmi eux, une importance exceptionnelle est accordée au prologue du *De Trinitate* et au sujet qu'il traite, la « conversion » d'Hilaire, comme vont l'appeler désormais des éditeurs.

---

et plenitudo eius. Ad quam praedicationis uocem, statum, ut sese habet ad praesens usque relationis fama, ipsa tellus erumpens sursum excreuit atque fideli famulo Christi in medio residentium episcoporum sessum nec humiliorem praebuit. Quod uniuersis et maxime catholicis stupentibus Deumque pro sancti merito collaudantibus, attolliturque clamor eum apostolicum morte praeuentum repentino defecisse, audiunt interitum. Quid plura ? Clerus conuentusque turbatur, ciuitas omnisque populus hoc attonitus facto miratur, synodus disiungitur, episcopi omnes cum reuerentia et laudibus beatissimi uiri, domni Hilarii ad propria, erroris capite contrito reuertuntur ».

1. Cf. Jacques de Voragine, *Legenda aurea*, rec. J.G.T. Grässe, 3e éd. Bratislava, 1890, p. 98.

2. Dans la sculpture, le « miracle » du concile est représenté au tympan de l'église de Semur-en-Brionnais (Saône-et-Loire) : cf. E. Mâle, *L'art religieux en France au* XIIe *siècle*, Paris, 1928, pp. 105-107, sur un bas-relief du monument dit « Tombeau de St Hilaire » à S. Hilaire-la-Celle, à Poitiers : cf. E. Maillard, *Note sur le cénotaphe de saint Hilaire*, dans *BSAO*, 3e sér., t. 5, 1920, pp. 378-388 ; T. Sauvel, *Le cénotaphe de saint Hilaire*, dans *BSAO*, 3e sér., t. 13, 1945, pp. 659-680. Dans l'enluminure, la scène figure au Livre d'heures d'Étienne Chevalier décoré par Jean Fouquet : cf. Jean Fouquet, *Les Heures d'Étienne Chevalier* (*Musée Condé à Chantilly*), texte d'H. Malo, Paris, 1946, pl. XXXVIII ; enfin, elle était brodée sur la chape de Charles VII, qui séjourna, à Poitiers de 1419 à 1421, chape déposée au trésor de S. Hilaire-le-Grand : cf. Le Touzé de Longuemar, *Essai historique sur l'église royale et collégiale de St Hilaire-le-Grand de Poitiers*, dans *Mém. Soc. Antiq. Ouest*, 1re sér., t. 23, 1856, p. 137.

3. L'édition *princeps* des œuvres d'Hilaire paraît à Milan en 1489 par les soins de G. Crivellius, qui ne dit rien de la personne de l'auteur. En 1510, Badius Ascensius publie à Paris des *Opera complura* d'Hilaire, en tête desquelles est reproduite la notice du *Liber de scriptoribus ecclesiasticis* de J. Trithemius, Basileae, 1494, consacrée à Hilaire. Dans cette notice, l'abbé de Spanheim se contente de contaminer l'article

Le plus illustre d'entre eux est Érasme[1], dont l'édition fit autorité durant un siècle et demi et ne fut réellement remplacée qu'en 1693 par celle que les Mauristes entreprirent sur de nouveaux frais[2].

Les historiens du XVIe siècle et la « conversion » d'Hilaire

L'Hilaire d'Érasme, par qui est soulignée la portée du prologue du *De Trinitate*[3], est utilisé conjointement par l'histoire ecclésiastique protestante et catholique. La première est représentée par les *Centuries de l'Histoire ecclésiastique*, qui sont l'œuvre d'un groupe d'érudits allemands groupés autour de Mathias Francowitz, dit Flacius Illyricus. Celui-ci, dans le cours de la *Quatrième Centurie*, extrait du premier livre du *De Trinitate* les raisons qui ont amené Hilaire au baptême et les énonce ainsi : « Né d'une race gauloise, de celle qu'on appelle Pictaves ou Pictons, Hilaire parvint à la vraie connaissance de Dieu et à la religion chrétienne, lorsque, après avoir saisi la vanité des opinions de tous les philosophes et païens concernant les dieux, il fut tombé sur les livres de Moïse et des prophètes, selon les révélations qu'il a faites lui-même à son sujet dans le premier livre du *De Trinitate*. Jérôme écrit qu'il fut baptisé dans l'Église de Rome, semble-t-il, parce que — comme il est précisé

---

du *De uiris* de Jérôme sur Hilaire, l'éloge du Pictave par Cassien (*c. Nest.* 7, 24 : cf. *supra* p. 67, n. 2) et la *Vita Hilarii* de Fortunat, sans rien laisser deviner d'une période de formation chez l'auteur du *De Trinitate* : « Hylarius Pictauiensis Aquitaniae episcopus, uir moribus iuxta et doctrina ualde uenerabilis, multas ab Arrianis pro fide Christi sustinuit iniurias. Nam factione Saturnini Arelatensis episcopi de synodo Biturensi in Phrygiam relegatus, annis quattuor constanti animo durum portabat exilium, ubi orationibus suis mortuum legitur reuocasse ad uitam. Qui cum esset uir undecumque doctissimus, multa composuit opuscula ».

1. *D. HILARI Pictauorum episcopi lucubrationes per Erasmum Roterodamum emendatas...* apud Basileam, 1523. Des rééditions, à peine différentes de l'édition bâloise, paraissent en 1544, à Paris et en 1570, à Bâle, par les soins de Ludovicus Miraeus et de Martinus Lipsius. Même l'édition parisienne publiée par les soins de Jean Gillot en 1572, rééditée en 1605, 1617, 1631 et 1652, n'apporte pas de grandes retouches à celle d'Érasme.

2. *S. HILARI Pictauorum episcopi opera ad manuscriptos codices Gallicanos, Romanos, Belgicos necnon ad ueteres editiones castigata... studio et labore monachorum ordinis S. Benedictini e congregatione s. Mauri*, Parisiis, 1693.

3. Cf. *ouvr. cité supra* n. 1 : « Argumentum D. Erasmi Roterodami in librum sequentem. Primus hic liber, quanquam postremo scriptus autori, ueluti prologus est in totum opus ostendens quibus gradibus mens humana perueniat ad cognitionem rerum diuinarum ». Ces « degrés » sont une image dont se sert Hilaire dans le prologue (*trin.* 1, 20), mais à laquelle Érasme attache sans doute une signification philosophique d'origine platonicienne, à preuve ce texte de l'*Enchiridion militis christiani*, Lugduni Batauorum, éd. de 1641, p. 162 : « Ergo haec regula semper ad manum habenda, necubi in rebus temporariis resistemus, sed inde uelut g r a d u facto ad spiritualium amorem, adhibita collatione, assurgamus, aut prae his quae sunt inuisibilia id quod est uisibile contemnere incipiamus ». Cette image platonisante des « degrés » est appuyée, dans le contexte, par le résumé d'un passage du *Phédon* 82c-e.

dans le *Dialogue contre les Lucifériens* — il fut baptisé par l'Église qui a toujours admis le baptême conféré par les hérétiques »[1].

A cette notice de Flacius, qui, étoffée par le protestant De Grigny, devient chez ce dernier l'analyse de la « conversion » d'Hilaire[2], réplique celle que Baronius a composée pour ses *Annales ecclesiastici*, en vue de combattre surtout la méprise que les *Centuries ecclésiastiques* ont commise, en confondant Hilaire de Poitiers avec le diacre romain Hilaire. Baronius, en effet, invoque, au sujet du baptême du Pictave, le témoignage de Jérôme dans son *Commentaire sur Isaïe* en le rattachant au prologue du *De Trinitate* : « Hilaire était un arbre très élevé dans la forêt des païens, quand le suprême architecte l'adapta à l'usage de la grande Église... Aussi bien, pour nous convaincre qu'il devint chrétien à un âge avancé, il nous fournit lui-même ce témoignage, qu'après avoir connu les philosophes et saisi leur vanité, il scruta les livres de la divine Écriture, y apprit le culte du vrai Dieu, et, ayant cherché, trouvé et connu parfaitement la vérité, il se rangea enfin dans la catégorie des fidèles par le sacrement du baptême[3]. »

---

1. *Quarta Centuria ecclesiasticae historiae...*, Basileae, 1562, col. 1133 : « Natus ex Gallorum gente ea quam Pictauos seu Pictones uocant, Hilarius ad ueram Dei cognitionem et religionem Christianam peruenit, cum post deprehensas uanas philosophorum atque ethnicorum omnium de diis opiniones in libros incidisset Mosae et prophetarum, quemadmodum ipse de se in initio libri primi de Trinitate prodidit. Hieronymus baptizatum eum scripsit in Ecclesia ac uidetur Romana, quia ab ea ecclesia eum baptizatum quae baptisma collatum ab haereticis semper receperit, addidit in Dialogo aduersus Luciferianos ».

2. J.J. Grynaevs, *Occasio conuersionis Hilarii ad fidem in Christum*, dans *D. Hilarii Pictauorum episcopi lucubrationes quotquot extant... per D. Martinum Lypsium collatae et recognitae*, Basileae, 1570 : « De conuersione Hilarii ad fidem Christianam ipsemet scribit in primo de Trinitate libro, in quo testatur se animo diu multumque repetentem commenta Ethnicorum de Diis et eorum numero, sexu, propagatione et impuris moribus et facinoribus, offensum uanitati et mendaciis Ethnicae mateologiae, tandem in lectionem sacrorum librorum quos Prophetae posteris reliquerunt incidisse et ad Dei ueri ueram et salutarem agnitionem hac ratione peruenisse... Ex his Hilari uerbis constat ipsum non temere, ut multi solent, religione seu potius superstitione auita relicta, in Christi castra uelut transfugam leuem et inconsultum profugisse, sed cum post agnitam Ethnicae idolomaniae impietatem, et attentam diuinarum Scripturarum (in quibus scrutantibus, Iesus Christus crucifixus se ita piis mentibus patefacit, ut luce spiritus eas illustrante, agnoscant Iesum esse Christum et proinde uiam, ueritatem et uitam) lectionem, ueritatem et euidentiam doctrinae christianae animaduertisset, Christo nomen dedisse ». Suit le détail du baptême d'Hilaire à Rome, inféré à tort de Hier. *c. Lucif.* 26, où il est fait mention de « *Hilarius Romanae ecclesiae diaconus* ».

3. Baronivs, *Annales ecclesiastici*, t. 3, Romae, 1594, p. 663, anno 355, LXVI : « Praecelsa haec erat (Hilarius) in silua gentilium arbor quam ad magnae Ecclesiae usum summus ille architectus aptauit. Nam S. Hieronymus propheticum illud oraculum apud Isaiam : 'Gloria Libani adueniet in cyparisso, pinu et cedro', Cypriano et Hilario accomodans ait : *Vir sanctus et eloquentissimus martyr Cyprianus et nostri temporis confessor Hilarius, nonne tibi uidentur excelsae quondam in saeculo arbores aedificasse Ecclesiam Dei* (sur ce texte, cf. *supra* p. 62, n. 1). Sed et iam prouecta prope aetate factum esse Christianum illud persuadet, quod ipse testatur, post philosophos cognitos ac uanos deprehensos diuinae scripturae libros perscrutatum

La « conversion » d'Hilaire dans l'histoire ecclésiastique des XVIIe et XVIIIe siècles

A partir du xviie siècle, l'histoire ecclésiastique, pour expliquer la « conversion » d'Hilaire, donne du prologue du *De Trinitate* une analyse minutieuse qui obéit à une double tendance.

D'abord, celle de l'hagiographie janséniste illustrée par Godefroy Hermant, que suivent les historiens qui ont quelque sympathie pour Port-Royal : Baillet, Tillemont, l'abbé Fleury, Dom Ceillier[1]. Hermant considère que l'âme d'Hilaire est passée par trois étapes. La première a consisté dans le détachement des biens matériels, la seconde a été marquée par la critique des « philosophes » et a abouti à l'intervention de Dieu, mettant entre les mains d'Hilaire les livres de Moïse et des Prophètes, qui dissipèrent tous ses doutes.

En réaction contre cette exégèse inspirée d'un schéma de la « conversion » de type janséniste, Ellies du Pin[2] présente, en 1687, le prologue du *De Trinitate* comme exposant « agréablement » — c'est-à-dire par une progression régulière qui procède par enchaînements plutôt que par rupture —, la manière dont Hilaire, constatant que la béatitude ne consiste ni dans l'abondance ni dans le repos, comme « le peuple se l'imagine », ni dans la simple connaissance des premiers principes du bien et du mal, comme l'ont cru les plus sages d'entre les païens, connaît naturellement qu'il ne peut y avoir qu'un Dieu et se tourne vers la Bible pour perfectionner sa notion de divinité.

La « conversion » d'Hilaire devant le romantisme et le dogmatisme catholique au XIXe siècle

La « conversion » d'Hilaire s'éclaire d'un jour nouveau, à l'époque romantique, chez les historiens qui portent un intérêt particulier à la fin de l'Antiquité et au Moyen Age. Le premier, Villemain, composant son *Tableau de l'éloquence chrétienne au IVe siècle*, retrace les

esse atque ex eis ueri Dei cultum accepisse, ueritateque peruestigata et inuenta ac perfecte cognita, se tandem in classem Fidelium per lauacri Sacramentum coniecisse ».

1. Cf. G. Hermant, *La vie de S. Athanase... qui comprend encore l'histoire de S. Eustathe d'Antioche, de S. Paul de Constantinople, de S. Hilaire de Poitiers, de S. Eusèbe de Verceil, des Papes Jules et Libère, et de plusieurs autres Saints, avec la naissance et les progrès de l'Arianisme*, t. 2, Paris, 1672, pp. 131-132 ; A. Baillet, *Les Vies des saints...*, t. 1, Paris, 1701, p. 141 ; Lenain de Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*, t. 7, Paris, 1706, p. 436 ; Abbé C. Fleury, *Histoire ecclésiastique*, Paris, 1713, p. 514 ; Dom R. Ceillier, *Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques...*, t. 5, Paris, 1735, p. 2. Dom L. Fonteneau, *Recueil*, t. 77, p. 207, dans sa note « sur divers traits de la vie, des travaux et des ouvrages de saint Hilaire », s'inspire également de G. Hermant. Pour une étude plus détaillée de ces pages d'historiographie janséniste relatives à la « conversion » d'Hilaire, se reporter à notre article : *Le prologue du De Trinitate dans l'histoire ecclésiastique des 17e et 18e siècles*, dans *REAug*, t. 15, 1969, pp. 185-193.

2. L. Ellies du Pin, *Nouvelle Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques*, t. 2, Paris, 1687, pp. 239-241.

circonstances générales dans lesquelles Hilaire a écrit les « Confessions » de son âme en les recueillant dans le prologue du *De Trinitate* : lassitude générale des esprits à la fin de l'Empire romain, sentiment d'appartenir à une époque d'affliction et d'épreuves, qui conduit les hommes graves à réfléchir sur eux-mêmes[1]. Ce sont les *Confessions* de saint Augustin qui sont considérées comme la meilleure expression de cette tendance générale des « esprits élevés » : aussi donnent-elles à Villemain la clé d'une interprétation « romantique » du prologue du *De Trinitate*[2]. Un Hilaire se dessine alors, inquiet et tâtonnant, jusqu'à ce que sa méditation « philosophique » lui découvre « une noble idée de la divinité »[3].

---

1. F. Villemain, *Tableau de l'éloquence chrétienne au* IVe *siècle*, publié dans *Mélanges historiques et littéraires*, t. 3 = *Nouveaux Mélanges*, Paris, 1827, p. 294 : « C'est dans un empire gouverné par les eunuques, envahi par les Barbares qu'un Athanase, un Chrysostome, un Ambroise, un Augustin font entendre la plus pure morale et la plus haute éloquence... (p. 408) : Dans ce studieux loisir, les esprits élevés, qui n'étaient distraits par aucun soin public, se trouvaient naturellement portés à réfléchir sur eux-mêmes. Ils tournaient leurs regards vers le culte nouveau ; et ils arrivaient quelquefois au christianisme comme à un système de philosophie ».

2. Villemain écrit, dans *Tableau de l'éloquence chrétienne...* nlle éd. augm., Paris, 1849 :

pp. 297-298 — au sujet d'Hilaire :	pp. 386-388 — au sujet d'Augustin :
« Dans ce *studieux* loisir, les esprits élevés, qui n'étaient distraits par aucun *soin public*, se trouvaient naturellement	« On défigurerait, en voulant les reproduire, ces peintures si fortes et si naïves d'une âme ambitieuse... que l'*étude* même agite... Mais quand la *vie sociale* n'offre rien de grand, souvent cette ardeur du génie s'emporte... en *spéculations* mystiques...
portés *à réfléchir* sur eux-mêmes...	Nulle part on ne voit mieux ce caractère de *réflexion* et de tristesse que le culte chrétien développait dans l'homme.
Il a fait lui-même, pour ainsi dire, la *confession* de son esprit, en montrant comment il est passé du mépris des *plaisirs sensuels* à la recherche de la Divinité... Il *faut* entendre Hilaire raconter ses souvenirs et faire dans sa propre *histoire* l'analyse du plus noble travail de l'esprit humain. C'est le début de son traité sur le *dogme de la Trinité*. C'est une *première* profession de foi qui éclaire toute sa vie, parce que avec l'élévation *spéculative*, on y sent l'énergie d'âme qu'il déploya contre la force et le *malheur* ».	C'est dans les propres écrits d'Augustin..., dans ses *Confessions* qu'*il faut* chercher la *première* partie de sa vie qui n'est autre que l'*histoire* de ses passions et de ses pensées... Le christianisme l'enivrait de cet amour idéal qu'il avait cherché jusque dans les *plaisirs des sens...* Quand les âmes vulgaires sont éteintes par le *malheur...*, souvent cette ardeur du génie s'emporte et s'égare en *spéculations* mystiques ».

L'interprétation « romantique » des *Confessions* par Villemain relève d'une tradition littéraire, propre aux années 1830-1840, dont P. Courcelle, *Les Confessions de saint Augustin dans la tradition littéraire. Antécédents et postérité*, Paris, 1963, pp. 464-465, a analysé les caractères.

3. F. Villemain, *ouvr. cité*, Paris, 1827, p. 299.

L'exégèse du prologue, à laquelle inclinent Villemain et, après lui[1] au prix de quelques aménagements, J.-J. Ampère[2] et de Broglie[3], a pour effet de confondre la découverte hilarienne de la révélation biblique

1. Sainte-Beuve indique les liens étroits qui unissaient J.J. Ampère à Villemain, Villemain est suppléé dans son enseignement par Ampère (cf. *Portraits contemporains*, III, p. 338, *Nouveaux Lundis*, XIII, p. 223), lui donne une mission (*Nouveaux lundis*, XIII, p. 235). De son côté, Ampère, p. 283 de l'ouvrage cité *infra* note 2, loue Villemain pour « son excellent travail » sur les Pères de l'Église c'est-à-dire les *Nouveaux Mélanges historiques et littéraires*.

2. *Histoire littéraire de la France avant le douzième siècle*, t. 1, Paris, 1839, p. 342 : « Il ne paraît pas que saint Hilaire ait été amené au christianisme par des motifs analogues à ceux qui gagnèrent à la fois saint Paulin et Sévère ; ils y avaient cherché un refuge contre les peines du cœur. Hilaire y chercha un rempart contre les inquiétudes de l'esprit. Il raconte, au commencement de son Traité sur la Trinité, comment sa conversion s'accomplit par le raisonnement et par la recherche graduelle de la vérité ; sous ce rapport, il offre un type curieux de l'état du mouvement des intelligences à cette époque de transition. On voit la pensée humaine engagée dans les voies du paganisme antique, aboutir au christianisme ». Cette évolution s'est opérée en trois temps : cf. *ibid.*, p. 343-4 : « Dans cette espèce de c o n f e s s i o n intellectuelle, saint Hilaire nous apprend qu'il était parti de l'épicurisme, qu'il avait d'abord mis le bien suprême dans le repos et dans l'abondance ; qu'il n'avait pas tardé à reconnaître que c'était là une vie bestiale, que l'homme ne pouvait vivre pour son ventre, pour la paresse et la volupté ; déjà beaucoup de sages avaient pensé ainsi et s'étaient élevés par la seule impulsion de la nature à cette vie meilleure qui se compose de *bien agir* et de *comprendre*, c'est-à-dire de la vertu et de l'intelligence avec l'espoir de l'immortalité ; Hilaire avait commencé comme eux, mais cette foi vague ne lui avait pas suffi. Il avait voulu connaître Dieu ; son âme avait été dévorée d'un désir ardent. Puis, considérant tous les vices et les misères des divinités païennes, il avait senti que Dieu n'était pas là, et un jour, ayant rencontré dans Moïse cette définition sublime : « Je suis celui qui suis », il avait été frappé, il avait reconnu le Dieu qu'il cherchait ; alors ses idées d'immortalité puisées dans la philosophie s'étaient ravivées et avaient été fortifiées d'une nouvelle certitude. Il n'avait pu croire, dit-il, si énergiquement à un mourir éternel, *aeternitas moriendi* ; mais son esprit était encore fatigué, encore inquiet, et cette inquiétude n'avait disparu pour lui que devant l'évangile de saint Jean, dont les premières lignes lui avaient révélé le Verbe. Sa foi se complétant toujours, il en était venu, par le spectacle de la vie et de la mort du Christ, à ne plus craindre la mort et à supporter la vie ».

3. A. de Broglie, *L'Église et l'Empire romain*, 4e partie, t. 1, Paris, 1859, pp. 355-356, pages sur la « conversion », qui sont l'expression la plus tardive et la plus tempérée de l'historiographie « romantique » issue de Villemain. Sous l'influence de celui-ci, Jean-Jacques Ampère parlait, nous l'avons vu de la « crise intellectuelle » d'Hilaire « d'où sortit sa foi » ; de Broglie évoque « les étapes de la voie laborieuse qui l'a conduit au terme suprême de la foi ». D'un côté comme de l'autre, la foi est considérée comme résultant d'une épreuve, avec une tendance assez nette chez Ampère à en situer l'enjeu au plan de la pensée. Pour Broglie, les questions qui se posent à l'intelligence d'Hilaire, dans la préface du *De Trinitate*, correspondent à des expériences vécues : « Jeune homme encore riche, père d'une fille qu'il adorait, placé au premier rang de cette noblesse des Gaules qui brillait par le savoir autant que par l'élégance et la politesse, il avait un jour senti s'élever du sein de sa conscience une redoutable question. Quel était le but de sa vie ? Suffirait-il de la laisser couler doucement dans l'opulence tranquille qui l'environnait ? Vivre pour jouir, n'était-ce pas vivre comme les bêtes ? » La tentation des plaisirs vite dépassée par la réflexion des « philosophes », Hilaire éprouve un vif désir de connaître Dieu : Broglie le représente cherchant d'abord à assouvir cette soif dans le culte des dieux païens, « mais tout cela eut bien vite lassé cette âme éprise de bien infini ».

du mystère de Dieu avec une sorte de réconfort intellectuel[1], qui provoque au milieu du XIXe siècle une réaction violente du Cardinal Pie. Le *Panégyrique de Saint Hilaire*, prononcé à Rome en 1870 par ce farouche adversaire des « hérésies » modernes, donne une analyse du prologue du *De Trinitate*, qui montre Hilaire se dégageant des synthèses confuses où l'intelligentsia du XIXe siècle a dissout la véritable religion et qui s'appellent « sensualisme, naturalisme, rationalisme »[2].

1. *Ibid.* p. 356 : « Non, s'était-il écrié, la vie ne peut nous être donnée seulement pour nous mener à la mort ; et le doux sentiment de l'existence ne peut nous conduire uniquement à la crainte douloureuse de la perdre (Hilar. *trin.* 1, 2). Jetant alors les yeux sur les systèmes des philosophes, il ajoute : *Je trouvai*, dit-il, *juste et sensée la sentence de ceux qui disent qu'il faut conserver sa conscience libre de toute faute... Voir, comprendre et connaître ce Dieu, ce fut le désir qui l'enflamma* (S. Hilar. Trin. 1, 3). Mais les dieux du paganisme, les dieux de tout âge, de toute pièce, les petits dieux, les grands dieux, les dieux enfermés dans des idoles et déshonorés par de pieux symboles, tout cela eut bien vite lassé cette âme périse de bien infini ». *Ibid.* p. 355 : « Hilaire était animé pour la divinité du Verbe d'une sorte de passion née de la reconnaissance personnelle, car il devait à cette croyance ineffable le repos d'une *intelligence* longtemps agitée par les doutes d'une philosophie curieuse ».

2. *Oeuvres de Mgr l'évêque de Poitiers.* t. VI, Poitiers, 1871 : Discours prononcé à Rome dans l'église de Saint André della Valle, le 14 janvier 1870, en la fête de Saint Hilaire, évêque de Poitiers et docteur de l'Église, pp. 551-556 : « Hilaire appartenait à une famille patricienne, à une race sénatoriale, il était doué des plus belles facultés ; il avait étudié avec succès les sciences et les arts... Pour les hommes de son rang et de son éducation, rien n'était plus antipathique que le christianisme ». Et après avoir cité l'exemple de Rutilius Namatianus, Mgr Pie ajoute : « Hilaire ne partagea point ces répugnances aveugles. Il se demanda quel était le devoir et en quoi consistait proprement la fin dernière de l'homme. Au premier abord, il se tourna vers la tranquille jouissance des biens matériels. Il vit que l'opinion commune plaçait le bonheur dans ces deux choses : le repos et l'abondance : *otium simul atque opulentia.* Un doux sensualisme lui tendait les bras... Non, pour un être raisonnable, le dernier mot de l'existence, ce n'est pas, ce ne peut pas être la tranquille satisfaction des appétits sensuels. Hilaire le sentit et il chercha ailleurs. Au-dessus de la vie des corps, de la vie des sens, Hilaire reconnut une autre vie, la vie de la raison : vie d'étude, de réflexion, de devoir, de dévouement, de probité, vie estimable, honorable. Un rationalisme spécieux se présentait à lui : la séduction était plus dangereuse. Conformer ses pensées et ses actions au bien, n'est-ce pas, au témoignage des philosophes, la vie d'un sage ? *Bene agere atque intelligere id demum bene uiuere esse opinabantur.* L'âme d'Hilaire ne se sentit pas satisfaite. Il examina autour de lui, et il reconnut que le naturalisme de la raison, quoique bien supérieur au matérialisme sensuel, ne conduisait pas l'homme au véritable but de sa destinée : *Tamen hi ipsi non satis mihi idonei ad bene beateque uiuendum auctores uidebantur.* Il lui parut que, si le Dieu de la brute, c'est son ventre, trop souvent le Dieu du prétendu sage, c'est sa raison superbe ; que tout le travail du philosophe n'aboutit guère qu'à substituer les vices de l'esprit à ceux de la chair, quand il ne cumule pas les uns avec les autres. Il se sentit porté vers quelque chose de plus noble, de plus élevé, de plus céleste. Il avait hâte de parvenir non pas seulement à cet ordre de bien dont l'omission serait pleine de crime et de douleur, mais à la connaissance de Celui qui est l'auteur et le père de tout bien ». L'esprit de ce discours est celui-là même dans lequel Mgr Pie avait déjà célébré la proclamation d'Hilaire comme Docteur de l'Église en 1851 : cf. B. de GAIFFIER, *Comment Hilaire fut proclamé Docteur de l'Église*, dans *Hilaire de Poitiers, évêque et docteur (368-1968)*, Paris, 1968, pp. 32-37.

Après de pieuses, mais pâles monographies qui combinent plus ou moins les points de vue de Broglie et du Cardinal Pie[1], le renouveau des études patristiques au xxe siècle a ses répercussions sur l'historiographie d'Hilaire. La question de « la conversion chez les premiers chrétiens » fait l'objet d'une étude éclairée de G. Bardy[2], qui replace la « conversion » d'Hilaire dans le cadre d'une expérience qu'ont illustrée Justin, l'auteur des *Épîtres pseudoclémentines* et Clément d'Alexandrie : la « quête de vérité ». Ainsi, la « conversion » d'Hilaire, sous la forme que lui donne le prologue du *De Trinitate,* apparaît comme dérivant d'une tradition qui possède des habitudes d'expression bien définies.

État actuel de la question : didactisme et témoignage personnel dans le prologue du « De Trinitate »

Faut-il alors, partant de ce point de vue, majorer la part accordée à la stylisation dans le prologue du *De Trinitate,* et comme le fait l'auteur d'une monographie récente sur Hilaire de Poitiers, le P. Galtier[3], en arriver à considérer comme l'exposé d'un itinéraire spirituel fictif les pages dont traditionnellement on a fait un mémorial de la « conversion » d'Hilaire[4] ? Cette prise de position assez radicale a suscité récemment un véritable débat sur lequel il convient de s'étendre.

Le P. Galtier avoue qu'« on aimerait savoir quand et comment Hilaire a accédé à la foi chrétienne ». Mais il ajoute qu'on ne saurait rien attendre

---

1. Citons celles de P. Barbier, *Vie de saint Hilaire,* Paris, 1880 ; de A. Largent, *Saint Hilaire,* Paris, 1902 ; de G. Girard, *Saint Hilaire,* Angers, 1902. Ces auteurs ont écrit sur le prologue de *De Trinitate* des pages pleines d'emphase lyrique, caractéristiques de l'hagiographie du temps : « Hilaire a raconté lui-même, écrit Barbier (p. 18), la douloureuse inquiétude qui tomba soudainement sur son âme au milieu de son opulence tranquille et de ses studieux loisirs. Le problème de la destinée se dressa un jour devant les yeux (*sic*) de cette raison habituée à réfléchir et mal à l'aise dans une croyance qui n'expliquait rien : « Pourquoi suis-je ici-bas ? Quel est le but de ma vie ? ». « Où trouverons-nous la solution de cet émouvant problème ?, ajoute de son côté Hilaire par la bouche de Girard (p. 12). « Irons-nous la chercher chez les philosophes ? ». « Mais que d'opinions diverses et contradictoires », les opposaient les uns aux autres !, fait dire Largent (p. 6) à Hilaire. Et les interrogations de s'accumuler, chargées des mots les plus pathétiques jusqu'au moment où le narrateur, parvenu au sommet d'extase que représente la découverte de l'Évangile, peut s'écrier : « Quelles larmes ne dut-il pas répandre en cette fin de toutes ses angoisses, quand la vérité religieuse la plus importante et la plus chère des vérités, tout-à-coup, après tant d'efforts laissés sans autre récompense que les lueurs incertaines et vagues des investigations rationnelles, lui apparut éblouissante et souriante aux premières pages de l'Évangile » (Barbier, p. 30).

2. G. Bardy, *La conversion au christianisme dans les premiers siècles de l'Église,* Paris, 1947, pp. 132-133, pages qui développent celles que le même auteur a écrites sous le titre : *Un humaniste chrétien, saint Hilaire de Poitiers,* dans *RHEF,* t. 26, 1941, pp. 5-25.

3. P. Galtier, *Saint Hilaire de Poitiers, le premier Docteur de l'Église latine,* Paris, 1960, pp. 9-11.

4. Tel est encore le point de vue de M. Pellegrino, *L'itinerario spirituale di sant'Ilario di Poitiers,* dans *La Scuola cattolica,* t. 75, 1947, pp. 130-136.

à ce sujet du texte qui devrait être le plus révélateur, le prologue du *De Trinitate*. « On y observe, en effet, une froideur rationnelle » qui ne permet aucune « confidence personnelle », mais convient, au contraire, parfaitement à un « exposé doctrinal » qui s'étend des vérités morales et religieuses les plus élémentaires aux enseignements les plus élevés et les plus déconcertants pour l'intelligence humaine contenus dans l'Écriture et dans la doctrine de l'Église : le Verbe Fils de Dieu, le Fils de Dieu incarné pour inviter les hommes à être aussi des enfants de Dieu, la régénération par le baptême, l'accès qu'il donne à la vie divine... L'itinéraire fictif ainsi décrit n'a donc pas le caractère d'une confidence personnelle. Il tend seulement à amener le lecteur au niveau de l'œuvre entreprise ; et cette œuvre, en effet, sera de l'ordre le plus élevé. Il s'agit de la foi chrétienne à sauvegarder dans ce qu'elle a de plus essentiel. L'évêque de Poitiers s'en acquitte comme d'un devoir de sa charge ».

Le P. Galtier a raison de souligner l'aspect didactique du prologue du *De Trinitate* et de rappeler qu'il est l'introduction à une œuvre d'enseignement. Ce faisant, il reprend, en y apportant des nuances, la thèse que Dom Coustant avait soutenue en tête de son édition de 1693, quand il présentait l'introduction du *De Trinitate* comme exposant *sub specie aeternitatis* ce que doit connaître un « philosophe » pour s'élever jusqu'à la connaissance du Christ.

Malgré cet utile rappel du caractère dogmatique du prologue, la prise de position du P. Galtier ne pouvait être accueillie sans réaction. Celle-ci est venue presque aussitôt sous la plume de E. Boularand[1], qui a remis en valeur la portée autobiographique du prologue. Selon cet auteur, la question primordiale que pose le prologue est celle-ci : est-ce une confession ou une fiction ? En faveur de la première interprétation, on notera que le récit est à la première personne du singulier. Quand il passe à la troisième, c'est l'âme ou l'esprit du narrateur lui-même qui en devient le sujet ; autrement dit, Hilaire est présent à tout l'itinéraire spirituel retracé dans le prologue. On ne saurait donc dire avec le P. Galtier que ce texte offre un caractère impersonnel qui se marque dans sa froideur rationnelle : « Il nous livre des réflexions personnelles profondément vécues et les plus intimes aspirations de son âme ». Sans doute s'échelonnent-elles selon un plan d'une certaine rigueur, dont les jalons sont « le plaisir, la vertu, Dieu, les philosophes, Moïse et les prophètes, foi et désir d'immortalité, l'Évangile de saint Jean, le baptême, saint Paul, le repos et la sécurité, l'épiscopat ». Sans doute encore ces divisions sont-elles, pour le lecteur qui entend arriver par elles à la découverte du Mystère, comme une préparation des vérités qui seront exposées dans le corps de l'ouvrage.

---

1. E. Boularand, *La conversion de saint Hilaire de Poitiers*, dans *BLE*, t. 62, 1961, pp. 81-104.

Mais le principal artisan de cette courbe logique, c'est l'esprit d'Hilaire lui-même. Sa « conversion » ne ressemble pas évidemment à celle de Cyprien ou à celle d'Augustin. Beaucoup moins pathétique que celles-ci, elle comportait vraisemblablement moins d'obstacles à vaincre. Car il y a conversion et conversion ; celle d'Hilaire a son originalité : sobre, réflexive, logique. « Son voyage est comme solitaire, intemporel ».

Cette mise au point de E. Boularand a le mérite de rendre au prologue du *De Trinitate* son caractère de témoignage personnel. Elle rejoint les résultats de l'étude qu'a menée M. Simonetti sur la chronologie du *De Trinitate*, et plus exactement sur la date de composition des trois premiers livres[1]. Ceux-ci seraient de peu postérieurs au départ d'Hilaire en exil, car, s'ils sont bien distincts des neuf autres, le premier livre fait allusion à deux hérésies, parmi lesquelles le sabellianisme, dont on ne trouve aucun écho dans les exposés théologiques de l'*In Matthaeum* et des *Collectanea antiariana* de 356, et dont les thèses n'auraient éveillé de soupçon qu'en Orient.

Le raisonnement de M. Simonetti ne tient pas suffisamment compte, nous semble-t-il, du contexte des passages (alinéas 16 et 17) du premier livre du *De Trinitate*, où se situe l'allusion au sabellianisme. Hilaire, y dénonçant les atteintes portées au mystère de l'Incarnation, accuse aussi bien ceux qui l'expliquent par une « extension » et non par une « descente » de la personne du Père à la rencontre d'une vierge, que ceux qui l'assimilent à une « création »[2]. Or, si les mots « extension », « descente » dénotent la connaissance du photinisme, connaissance acquise en Orient, à travers les anathématismes de Sirmium[3], le balancement entre les deux erreurs présentées en antithèse (l'une postule un seul Dieu, l'autre deux) est inspiré de Novatien, qui condamne ceux qui ramènent le Fils au Père, dans la ligne de Sabellius, et ceux qui font du Fils un homme « adopté » par Dieu[4].

1. M. Simonetti, *Note sulla struttura e la cronologia del De Trinitate di Ilario di Poitiers*, dans *Scritti in onore di G. PERROTA* (= *Studi Urbinati*), t. 39, 1965, pp. 274-300.

2. Hil. *trin.* 1, 16, *PL*, t. 10, c. 36 b-c : « Quidam ita euangelicae corrumpunt sacramentum ut sub unius Dei pia tantum professione natiuitatem unigeniti Dei abnegent, ut protensio sit potius in hominem quam descensio... Alii uero, quia salus nulla sine Christo sit, qui in principio apud Deum erat Deus Verbum, natiuitatem negantes, creationem solam professi sunt » ; *ibid.* 1, 17, c. 37 b : « Sed nos edocti diuinitus neque duos deos praedicare neque solum... ».

3. Hil. *syn.* 38, *PL*, t. 10, c. 511 b : (anathématisme 17 de Sirmium) : « Neque enim descendit (Filius) in Sodomam sine Patris uoluntate » ; *ibid.* 45, c. 514 d (commentaire de l'anathématisme 7 de Sirmium) : « Quidam enim ausi sunt innascibilem Deum usque ad sanctam uirginem substantiae dilatatione protendere ».

4. Novatian. *trin.* 12, 66, éd. Weyer, pp. 92-94 : « Eligant ergo ex duobus quid uelint... si filium, quid dubitant Christum et Deum dicere — Deum enim scriptura dicit esse uenturum —, si patrem, quid dubitant cum Sabellii temeritate misceri, qui Christum patrem dicit, nisi quoniam, siue illum patrem siue filium dixerint, ab haeresi sua inuiti licet desciscant necesse est ». Le même auteur, d'autre part, emploie déjà les formules *duo dei* (*trin.* 31, 188) et *Christus homo solus* (*trin.* 11, 56) pour

Ainsi, même s'il est prouvé que l'analyse du plan du *De Trinitate*, dans la seconde partie du premier livre (alinéas 20 à 36), est postérieure au départ de son auteur en Orient, la première partie de ce livre (alinéas 1 à 19), qui est consacrée à l'acheminement d'Hilaire à la foi jusqu'à sa prise de position hostile à des christologies hérétiques, ne semble pas avoir été modifiée par le séjour de l'évêque en Phrygie, du moins dans ses grandes lignes. Celles-ci convergent, en effet, vers le thème majeur de la réflexion théologique qui s'exprime dans les *Collectanea* de 356, à savoir l'adhésion à l'Incarnation comme au mystère salvifique qui élève l'homme à la gloire de Dieu. D'autre part, les exigences ascétiques auxquelles aboutit, comme nous le verrons, la démarche de l'esprit exposée dans le prologue du *De Trinitate*, trouvent un écho direct dans les prises de position ennemies de la facilité qu'exprime et célèbre le *prooemium* des *Collectanea antiariana* antérieurs au départ d'Hilaire pour l'exil[1].

Nous adopterons donc, au moins à titre d'hypothèse de travail, le principe, que le P. Galtier met hors de doute, selon lequel les développements du prologue du *De Trinitate*, qui ont une saveur personnelle, sont conçus dans leurs grandes lignes, sinon rédigées définitivement, avant le départ d'Hilaire en exil. Cette hypothèse, qui, de l'avis de C.F.A. Borchardt[2], est sans doute beaucoup plus qu'une probabilité, est très riche de conséquences. Car elle permet de verser au dossier de la question posée par ce que beaucoup d'auteurs du XVIe au XIXe siècle ont appelé la « conversion » d'Hilaire, les différents éléments qui composent le prologue : traditions littéraires, motifs apologétiques, thèmes scripturaires, qui servent à exposer le cheminement spirituel, dont Hilaire dit qu'il s'est conclu pour lui par l'exercice du « ministère épiscopal », jusques et y compris la « confession » périlleuse de l'exil.

---

définir l'erreur des deux christologies contradictoires que dénoncera à son tour Hilaire (cf. *supra* p. 82, n. 2) : voir à ce sujet R.J. DESIMONE, *The Treatise of Novatian the Roman Presbyter on the Trinity*, Roma, 1970, pp. 97-98.

1. Rapprocher *trin.* 1, 11 : « Verbum habitauit in nobis, ut dum habitat non aliud quam Deus maneret, dum autem habitat in nobis, non aliud quam nostrae Deus caro factus esset, per dignationem adsumptae carnis non inops suorum », et *coll. antiar. ser.* B II, 5 (32), p. 154 : « Seu idcirco inmutabilis et inconuertibilis filius Dei, ut in adsumptione hominis corruptioni potius gloriam intulerit quam labem aeternitati ». D'autre part, rapprocher les perspectives ascétiques de *trin.* 1, 14 (p. ex. : « arbitrabatur... rerum... praesentium tolerantiam ad praemium beatae immortalitatis proficientem » : cf. *infra* p. 152, n. 2) et de *coll. antiar. ser.* B I, 3, p. 100 (cf. *infra* p. 434, n. 5) : « Non potui praeferre ambitiosam in reatus silentio conscientiam iniuriosae pro Dei confessione tolerantiae ».

2. C.F.A. BORCHARDT, *Hilary of Poitiers' Role in the Arian Struggle*, 'S-Gravenhage, 1966, p. 42.

CHAPITRE III

La stylisation de la " naissance à la foi " dans le prologue du *De Trinitate*

A. — LE PROLOGUE DU *DE TRINITATE* : LE TEXTE

La partie du prologue du *De Trinitate*, sur laquelle va porter notre effort, représente un ensemble peu connu, malgré les citations fragmentaires qu'on en peut trouver dans plusieurs monographies sur Hilaire[1].

Aussi avant d'en étudier le contenu, nous avons cru nécessaire d'en reproduire intégralement le texte et de le traduire. En l'absence de toute édition critique, nous nous sommes efforcé de tenir compte des modifications que la collation de trois au moins des *codices* les plus anciens[2], le *Vaticanus Basilicanus D 182* (*B*), le *Parisinus latinus 2630* (*D*) et le *Veronensis XIV, 12* (*V*), tous du VIe siècle, nous a paru devoir apporter au texte publié en 1693 par P. Coustant et reproduit dans Migne[3].

1. Ainsi G. BARDY, *La conversion au christianisme durant les premiers siècles*, Paris, 1947, pp. 132-133 ; E. BOULARAND, *La conversion de saint Hilaire de Poitiers*, dans *BLE*, t. 62, 1961, pp. 86-96 ; *Saint Hilaire de Poitiers : De Trinitate et ouvrages exégétiques*, textes choisis, traduits et présentés par A. BLAISE, Namur, 1963, pp. 36-50 ; E. GRIFFE, *La Gaule chrétienne à l'époque romaine*, t. 1, 2e éd., Paris, 1965, pp. 220-222. La traduction que nous présentons ci-dessous doit beaucoup à celle de E. BOULARAND, limitée à quelques passages, ainsi qu'aux suggestions de J. FONTAINE. Nous avons aussi consulté, au sujet de quelques points délicats, la traduction allemande de A. ANTWEILER, *Des hl. Bischhofs Hilarius von Poitiers XII Bücher über die Dreieinigkeit* (= *Bibl. der Kirchenväter*, II. Reihe, t. 5, 1), München, 1933, pp. 65-80.

2. Nous adoptons les sigles de la future édition critique annoncée par P. SMULDERS, *Remarks on the Manuscript Tradition of the « De Trinitate » of saint Hilary of Poitiers*, dans *Studia patristica*, t. 3, Berlin, 1961, pp. 125-138. Dans *V*, le texte conservé du *De Trinitate* commence en 1, 11 : « recipientes autem... » (*PL*, t. 10, c. 32 b). A ces trois *codices* ci-dessus mentionnés il faut ajouter le fragment en onciales de Besançon (*Bibl. mun.* ms. 640), reconstitué par A. WILMART, *Le feuillet oncial de Besançon*, dans *RB*, t. 29, 1912, p. 297, que nous désignons par le sigle *Wil*.

3. Voici le relevé des leçons nouvelles qui sont substituées ici à celles du texte

1 — Circumspicienti mihi proprium uitae humanae ac religiosum officium, quod uel a natura manans uel a prudentum studiis profectum dignum aliquid hoc concesso sibi ad intelligentiam diuino munere obtineret, multa quidem aderant, quae opinione communiore efficere utilem atque optandam uitam uidebantur, maximeque ea quae et nunc et semper antea potissima inter mortales habentur, otium simul atque opulentia, quod aliud sine altero mali potius materies quam boni esset occasio, quia et quies inops prope quoddam uitae ipsius esse intelligatur exilium et opulens inquietudo tanto plus calamitatis afferat, quanto maiore indignitate his careat, quae maxime et optata et quaesita sunt ad utendum. Atque haec quidem quamquam in se summa atque optima uitae blandimenta contineant, tamen non multum uidentur a consuetudine esse beluinae oblectationis aliena, quibus in saltuosa loca ac maxime pabulis laeta euagantibus adsit et securitas a labore et satietas ex pascuis. Nam si hic optimus et absolutissimus uitae humanae usus existimabitur, quiescere et abundare, necesse est hunc eundem, secundum sui cuiusque generis sensum, nobis atque uniuersis rationis expertibus beluis esse communem, quibus omnibus, natura ipsa in summa rerum copia et securitate famulante, sine cura habendi copia redundet utendi.

2. — Ac mihi plerique mortalium non ob aliam quidem causam hanc ineptae ac beluinae uitae consuetudinem et respuisse a se et coarguisse in aliis uidentur, quam quod natura ipsa auctore impulsi indignum homine esse existimauerunt in officium se uentris tantum et inertiae natos arbitrari, et in hanc uitam non ob aliqua praeclari facinoris aut bonae artis studia esse deductos, aut hanc ipsam uitam non ad aliquem profectum esse aeternitatis indultam, quam profecto non ambigeretur munus Dei non esse reputandum, cum tantis afflictata angoribus et tot molestiis impedita sese ipsa atque intra se a pueritiae ignoratione usque ad senectutis deliramenta consumeret ; et idcirco ad aliquas se patientiae et continentiae et placabilitatis uirtutes et doctrina et opere transtulisse, quod bene agere atque intelligere, id demum bene uiuere esse opinabantur, uitam autem non ad mortem tantum ab immortali Deo tribui existiman-

---

de Coustant (= *Cou*), dans trois cas : *B D V* $>$ *Cou* ; *B V* $>$ *D Cou* ; *B* $<$ *D V Cou* ; auxquels il faut ajouter le cas de *Wil* $>$ *B Cou* $<$ *D* :

§ 1 uitae humanae *B D* : humanae uitae *Cou* ‖ communiore *Wil* : communi *B Cou* communione *D* ‖ esse intelligatur *B D* : intelligatur esse *Cou* ‖ careat *B* : caretur *D Cou* ‖ redundet *B D* : redundat *Cou.*

§ 6 idem *B D* : id est *Cou* ‖ pinnas *B D* : pennas *Cou.*

§ 8 munusue *B D* : minusue *Cou.*

§ 9 his omnibus *B D* : omnibus his *Cou.*

§ 10 uoluptate *B V* : uoluntate *D Cou.*

§ 11 praemium maximum *B D V* : maximum praemium *Cou.*

§ 13 et (et in quo *B*) estis in illo repleti quod (qui *Cou*) est caput omnis principatus et potestatis *B Cou* : *om. D V* ‖ donans *B* : donatis *D V Cou* ‖ in adsumptione *B V* : adsumptione *D Cou* ‖ nostri generis *B D V* : generis nostri *Cou* ‖ configeret *B V* : figeret *D Cou.*

1 — Tandis que je considérais quel est le devoir religieux propre à la vie de l'homme tel qu'il découle de la nature ou provient des études des sages, pour qu'il soit digne en quelque manière de ce don divin qui a été accordé à son intelligence, beaucoup de biens se présentaient qui, selon l'opinion la plus commune, paraissaient rendre la vie profitable et désirable, et surtout ceux que les mortels tiennent maintenant, comme toujours autrefois, pour préférables en tous points, la tranquillité jointe à l'opulence, parce que l'une sans l'autre est plutôt une source de malheur qu'une occasion de bien. Car, d'une part, la tranquillité dans l'indigence s'entend comme une sorte d'exil de la vie même, et, d'autre part, une opulence sans repos apporte d'autant plus de souffrances que l'on ressent davantage le déshonneur d'être privé des biens que l'on a désirés et recherchés le plus pour en jouir. Or ces biens, quoiqu'ils incluent en eux-mêmes les plus grands et les meilleurs agréments de la vie, ne semblent pas pour autant différer beaucoup des plaisirs habituels des bêtes, qui, errant à travers les bois et surtout les gras pâturages, n'ont aucun souci de l'effort et ont à satiété leur pâture. Si l'on estime que l'usage le meilleur et le plus achevé de la vie humaine consiste à se reposer et à posséder en abondance, cet usage, d'après le sentiment d'un chacun, nous est nécessairement commun avec toutes les bêtes dépourvues de raison, qui, toutes servies par la nature même dans une abondance et une absence de souci souveraines, ont largement la faculté de jouir sans souci de posséder.

2 — Mais, pour moi, la plupart des mortels me paraissent avoir aussi bien repoussé loin d'eux que flétri chez autrui cette manière de vivre absurde et bestiale pour la seule raison qu'à l'instigation de la nature qui les y a poussés, ils ont estimé indigne de l'homme de se croire nés seulement pour servir leur ventre et leur inaction et non pas envoyés dans cette vie chercher l'action d'éclat ou le beau talent, ou de penser que cette vie même ne nous était pas accordée pour quelque progrès vers l'éternité ; cette vie, qui, sans aucun doute, ne devrait pas passer pour un présent de Dieu, tant elle est affligée d'angoisses, embarrassée de soucis et se consumme d'elle-même et en elle-même depuis l'ignorance de l'enfance jusqu'aux radotages de la vieillesse. C'est pourquoi, si les hommes se sont portés, en théorie et en pratique, à certaines vertus de patience, de maîtrise de soi, de clémence, ils le faisaient avec l'idée que bien agir et bien penser, c'était justement bien vivre, et qu'on ne devait pas croire que le Dieu immortel nous accorde la vie à seule fin de mourir, car l'on comprenait bien qu'il ne serait pas digne d'un bienfaiteur généreux de nous avoir donné un sentiment si agréable de vivre pour que nous éprouvions la crainte si affreuse de mourir.

dam, cum boni largitoris non esse intelligeretur uiuendi iucundissimum sensum ad tristissimum metum tribuisse moriendi.

3 — Et quamquam non ineptam hanc eorum esse sententiam atque inutilem existimarem, conscientiam ab omni culpa liberam conseruare, et omnes humanae uitae molestias uel prouidere prudenter uel uitare consulte uel ferre patienter, tamen hi ipsi non satis mihi idonei ad bene beateque uiuendum auctores uidebantur communia tantum et conuenientia humano sensui doctrinarum praecepta statuentes, quae cum non intelligere beluinum esset, intellecta tamen non agere ultra beluinae immanitatis esse rabiem uideretur. Festinabat autem animus, non haec tantummodo agere, quae non egisse et criminum esset plenum et dolorum, sed hunc tanti muneris Deum parentemque cognoscere, cui se totum ipse deberet, cui famulans nobilitandum se existimabat, ad quem omnem spei suae opinionem referret, in cuius bonitate inter tantas praesentium negotiorum calamitates tamquam tutissimo sibi portu familiarique requiesceret. Ad hunc igitur uel intelligendum uel cognoscendum studio flagrantissimo animus accendebatur.

4 — Namque plures eorum numerosas incertorum deorum familias introducebant, et uirilem ac muliebrem sexum in diuinis naturis agere existimantes ortus ac successiones ex diis deorum asserebant. Alii maiores ac minores et differentes pro potestate deos praedicabant. Nonnulli nullum omnino Deum esse affirmantes eam tantum, quae fortuitis motibus atque concursibus in aliquid exsisteret, naturam uenerabantur. Plerique uero Deum quidem esse opinione publica loquebantur, sed hunc eundem incuriosum rerum humanarum ac negligentem pronuntiabant. Aliqui autem ipsas illas creaturarum corporeas conspicabilesque formas in elementis terrenis et caelestibus adorabant. Postremo quidam in simulacris hominum, pecudum, ferarum, uolucrum, serpentum deos suos collocabant et uniuersitatis Dominum atque infinitatis parentem intra angustias metallorum et lapidum et stipitum coartabant. Dignumque iam non erat auctores eos ueritatis exsistere, qui ridicula et foeda et irreligiosa sectantes ipsis illis inanissimarum sententiarum suarum opinionibus dissiderent. Sed inter haec animus sollicitus, utili ac necessaria ad cognitionem Domini sui uia nitens, cum neque incuriam Deo rerum a se conditarum dignam esse arbitraretur neque naturae potenti atque incorruptae competere sexus deorum et successiones satorum atque ortorum intelligeret, porro autem diuinum et aeternum nihil nisi unum esse et indifferens pro certo habebat, quia id quod sibi ad id quod esset auctor esset, nihil necesse est extra se quod sui esset praestantius reliquisset; atque ita omnipotentiam aeternitatemque non nisi penes unum esse, quia neque in omnipotentia ualidius infirmiusque neque in aeternitate posterius anteriusue congrueret, in Deo autem nihil nisi aeternum potensque esse uenerandum.

5 — Haec igitur multaque alia eiusmodi cum animo reputans incidi in eos libros, quos a Moyse atque a prophetis scriptos esse Hebraeorum

3 — Et tout en me donnant à croire que ce n'était pas de leur part une résolution absurde et inutile de garder la conscience libre de toute faute, et de faire que tous les ennuis de la vie humaine soient prévus avec prudence, évités de propos délibéré ou supportés patiemment, cependant ces hommes eux-mêmes ne me paraissaient pas capables d'être les garants d'une vie bonne et heureuse, car ils fixaient des préceptes doctrinaux qui n'étaient que généraux et conformes à la pensée humaine ; ne pas les comprendre serait se conduire comme une bête, mais ne pas les observer, une fois compris, serait dépasser la rage des bêtes cruelles. Or mon âme avait hâte non seulement de faire ce qu'il eût été absolument criminel et douloureux de ne pas avoir fait, mais aussi de connaître ce Dieu auteur d'un bienfait si grand, à qui elle devrait se donner tout entière, de qui elle regardait le service comme un honneur personnel, à qui elle rapporterait toute la pensée de son espérance, et dans la bonté de qui elle se reposerait parmi les malheurs si grands des occupations présentes comme dans un port parfaitement sûr et familier. Ainsi mon âme s'enflammait d'un zèle très brûlant de le comprendre, ou du moins de le connaître.

4 — En effet, nombreux étaient ceux qui faisaient intervenir de multiples familles de dieux incertains et qui, persuadés que les sexes masculin et féminin ont leur rôle dans les natures divines, affirmaient que les dieux naissaient et se succédaient par des filiations divines. D'autres présentaient des dieux supérieurs ou inférieurs et de puissance différente. Quelques-uns, affirmant qu'il n'y a absolument aucun Dieu, adoraient une nature qui ne parvînt à une existence quelconque que par le hasard des mouvements et des rencontres. La plupart disaient, conformément à l'opinion générale, qu'il y a un Dieu, mais ils le déclaraient insouciant et indifférent à l'égard des choses humaines. Certains adoraient, dans les éléments de la terre et du ciel, ces formes mêmes, corporelles et visibles, des créatures. Enfin, d'aucuns plaçaient leurs dieux dans des statues d'hommes, d'animaux domestiques, de bêtes sauvages, d'oiseaux, de serpents, et resserraient le Seigneur de l'univers, le Père de l'infini dans les limites étroites d'idoles de métal, de pierre et de bois. Il ne convenait plus qu'ils se présentassent comme garants de la vérité, si, professant des idées ridicules, honteuses et impies, ils étaient divisés jusque dans les opinions où s'exprimaient leurs idées absolument vides de sens. Mais, au milieu de cela, mon âme soucieuse s'efforçait de parvenir, par une voie utile et nécessaire, à la connaissance de son Seigneur, car elle jugeait indigne de Dieu d'être indifférent à l'égard des choses créées par lui, et elle comprenait que ni les sexes des dieux, ni leurs filiations successives ne convenaient à sa nature puissante et incorruptible. De plus, elle tenait même pour certain que l'être divin et éternel n'était qu'unique et nullement divers, car l'être, qui garantissait devant lui-même ce qui est, n'avait nécessairement rien laissé en dehors de lui qui lui fût supérieur ; et ainsi, la toute-puissance et l'éternité n'étaient la possession que d'un seul, car la toute-puissance ne saurait admettre un plus fort et un plus faible, pas plus que l'éternité un avant et un après, et en Dieu, il ne fallait adorer qu'un être éternel et puissant.

5 — Je faisais donc en moi-même ces réflexions et bien d'autres semblables, quand je tombai sur les livres que la religion des Hébreux don-

religio tradebat, in quibus ipso creatore Deo testante de se haec ita continebantur : *Ego sum, qui sum* (*exod.* 3, 14) et rursum : *Haec dices filiis Israel. Misit me ad uos is qui est* (*ibid.*). Admiratus sum plane tam absolutam de Deo significationem, quae naturae diuinae incomprehensibilem cognitionem aptissimo ad intelligentiam humanam sermone loqueretur. Non enim aliud proprium magis Deo quam esse intelligitur, quia id ipsum quod est neque desinentis est aliquando neque coepti, sed id quod cum incorruptae beatitudinis potestate perpetuum est, non potuit aut poterit aliquando non esse, quia diuinum omne neque abolitioni neque exordio obnoxium est. Et cum in nullo a se Dei desit aeternitas, digne hoc solum, quod esset, ad protestationem incorruptae suae aeternitatis ostendit.

6 — Et ad hanc quidem infinitatis significationem satisfecisse sermo dicentis : *Ego sum qui sum* uidebatur, sed magnificentiae et uirtutis suae erat a nobis opus intelligendum. Namque cum esse ei proprium esset, qui manens semper non etiam aliquando coepisset, aeterni et incorrupti Dei dignus de se hic rursum auditus est sermo : *Qui tenet caelum palma, et terram pugillo* (*Is.* 40,12) ; et rursum : *Caelum mihi thronus est, terra autem scabellum pedum meorum. Quam domum mihi aedificabitis aut quis locus erit requietionis meae ? Nonne manus mea fecit haec ?* (*Is.* 66, 1-2). Vniuersitas caeli palma Dei tenetur, et uniuersitas terrae pugillo concluditur. Sermo autem Dei, etiamsi ad opinionem religiosae intelligentiae proficit, plus tamen significationis introspectus sensu continet quam exceptus auditu. Nam conclusum palma caelum rursum Deo thronus est ; et terra, quae pugillo continetur, eadem et scabellum pedum eius est, ne in throno et scabello, secundum habitum considentis, protensio speciei corporeae posset intelligi, cum id, quod sibi thronus et scabellum est, rursum ipsa illa infinitas potens palma ac pugillo apprehendente concluderet, sed ut in his cunctis originibus creaturarum Deus intra extraque et supereminens et internus idem circumfusus et infusus in omnia nosceretur, cum et palma pugillusque continens potestatem naturae exterioris ostenderet, ac thronus et scabellum substrata esse ut interno exteriora monstraret, cum exteriora sua interior insidens, ipse rursum exterior interna concluderet, atque ita totus ipse intra extraque se continens neque infinitus abesset a cunctis neque cuncta ei qui infinitus est non inessent. His igitur religiosissimis de Deo opinionibus ueri studio detentus animus delectabatur. Neque enim aliud quid dignum esse Deo arbitrabatur, quam ita eum ultra intelligentias rerum esse, ut in quantum se ad aliquem praesumptae licet opinionis modum mens infinita protenderet, in tantum omnem persequentis se naturae infinitatem infinitas immoderatae aeternitatis excederet. Quod cum a nobis pie intelligeretur, tamen a propheta haec ita dicente manifeste confirmabatur : *Quo abibo a spiritu tuo aut a facie tua quo fugiam ? Si adscendero in caelum, tu illic es* ; *si descendero in infernum, et ibi ades. Si sumpsero pinnas meas ante lucem, et habitauero in postremis maris, etenim illuc manus tua deducet me, et tenebit me dextera tua* (*psalm.* 138,7). Nullus sine Deo neque ullus non in Deo locus est.

nait pour écrits par Moïse et par les Prophètes, et dans lesquels, le Dieu Créateur portant témoignage de lui-même, étaient insérés ces mots : *Je suis celui qui suis*, et encore : *Tu diras ceci aux fils d'Israël : Celui qui est m'a envoyé vers vous.* J'admirai beaucoup une définition de Dieu si parfaite, qui exprimait la connaissance incompréhensible de la nature divine dans un langage si bien adapté à l'intelligence humaine. On comprend en effet que rien n'est plus propre à Dieu que d'être, car l'être qui est par lui-même n'appartient ni à celui qui cesse ni à celui qui commence un jour d'être, mais ce qui est toujours en possession d'une puissance de bonheur incorruptible n'a pu ni ne pourra jamais ne pas être, car rien de divin n'est soumis à un commencement ou à une fin, et, comme par elle-même son éternité ne manque en rien à Dieu, il a suffi qu'il montre dignement qu'il était, pour attester son éternité incorruptible.

6 — A cette expression de l'infinité paraissait suffire la parole de celui qui disait : *Je suis qui je suis*, mais il nous fallait comprendre l'œuvre de sa magnificence et de sa puissance. Car, comme l'être était le propre de Dieu qui, demeurant toujours, n'avait pas non plus commencé un jour, j'entendis de nouveau cette parole digne du Dieu éternel et incorruptible : *Celui qui tient le ciel dans sa paume et la terre dans son poing*, et encore : *Le ciel est mon trône et la terre l'escabeau de mes pieds. Quelle maison me bâtirez-vous et quel sera le lieu de mon repos ? N'est-ce pas ma main qui a fait ces choses ?* La totalité du ciel est tenue dans la paume de Dieu et la totalité de la terre est comprise dans son poing. La parole de Dieu, même si elle nous fait progresser jusqu'à l'opinion d'une intelligence religieuse, contient cependant plus de signification, si on la considère intérieurement par la pensée que si on la recueille par l'audition. Car le ciel compris dans la paume est encore le trône de Dieu, et la terre qui est contenue dans le poing est aussi l'escabeau de ses pieds, pour qu'on ne puisse voir dans le trône et l'escabeau, comme s'il s'agissait de quelqu'un qui s'assied, l'extension d'une forme corporelle, car ce qui est pour soi-même trône et escabeau est à son tour compris dans la prise de la paume et du poing par l'infinie puissance elle-même, mais afin que toujours aux origines de ces créatures Dieu soit reconnu comme à l'intérieur et en dehors, transcendant et intérieur, à la fois cernant et pénétrant toutes choses, car en les contenant la paume et le poing manifestent la puissance d'une nature extérieure ; le trône et l'escabeau, d'autre part, montrent qu'ils sont situés dessous comme des choses extérieures par rapport à une réalité intérieure, alors que, situé à l'intérieur par rapport aux choses extérieures, Dieu enferme à son tour les choses intérieures en étant à l'extérieur. Ainsi, se contenant lui-même tout entier à l'intérieur et à l'extérieur, il n'est absent à aucune chose, étant infini, ni aucune chose n'est extérieure à celui qui est infini. Ces idées si religieuses sur Dieu charmaient mon âme captivée par l'étude de la vérité. Car rien ne lui paraissait digne de Dieu que d'être au-delà des notions des choses, de façon qu'autant l'esprit infini tendait vers la mesure d'une idée seulement présumée, autant l'infinité d'une éternité sans mesure dépassait toute l'infinité d'une nature qui cherchait à l'atteindre. De cela, alors que nous avions une pieuse intelligence, le Prophète, par ces mots, donnait à mon esprit une confirmation évidente : *Où irai-je loin de ton esprit et où fuirai-je loin de ta face ? Si je monte au ciel, tu y es, si je descends dans l'enfer, tu y es aussi ;*

In caelis est, in inferno est, ultra maria est. Inest interior, excedit exterior. Ita cum habet atque habetur, neque in aliquo ipse neque non in omnibus est.

7 — Quamquam igitur optimae huius atque inexplicabilis intelligentiae sensu animus gauderet, quod hanc in parente suo et creatore immensae aeternitatis infinitatem ueneraretur, tamen studio adhuc intentiore ipsam illam infiniti et aeterni Domini sui speciem quaerebat, ut incircumscriptam immensitatem in aliquo pulchrae intelligentiae esse opinaretur ornatu. In quibus cum religiosa mens intra imbecillitatis suae concluderetur errorem, hunc de Deo pulcherrimae sententiae modum propheticis uocibus apprehendit : *De magnitudine enim operum et pulchritudine creaturarum consequenter generationum conditor conspicitur* (*sap.*, 13, 5). Magnorum creator in maximis est, et pulcherrimorum conditor in pulcherrimis est. Et cum sensum ipsum egrediatur operatio, omnem tamen sensum longe necesse est excedat operator. Pulchrum itaque caelum, aether, terra, maria et uniuersitas omnis est, quae ex ornatu suo, ut etiam Graecis placet, digne *cosmos*, id est mundus nuncupari uidetur. Sed si hanc ipsam rerum pulchritudinem ita sensus naturali metitur instinctu, ut etiam in quarumdam uolucrum ac pecudum accidit specie, ut, dum infra sententiam sermo est, sensus tamen id ipsum intelligens non eloquatur, quod tamen rursum, dum sermo omnis ex sensu est, sensus sibi ipse loquatur intelligens, nonne huius ipsius pulchritudinis Dominum necesse est totius pulchritudinis esse pulcherrimum intelligi, ut cum aeterni ornatus sui species sensum intelligentiae omnis effugiat, opinionem tamen intelligentiae sensus non relinquat ornatus ? Atque ita pulcherrimus Deus est confitendus, ut neque intra sententiam sit intelligendi neque extra intelligentiam sentiendi.

8 — His itaque piae opinionis atque doctrinae studiis animus imbutus in secessu quodam ac specula pulcherrimae huius sententiae requiescebat, non sibi relictum quidquam aliud a natura sua intelligens, in quo maius officium praestare conditori suo munusue posset, quam ut tantum eum esse intelligeret, quantus et intelligi non potest et potest credi, dum intelligentiam et fides sibi necessariae religionis assumit et infinitas aeternae potestatis excedit.

9 — Suberat autem his omnibus naturalis adhuc sensus, ut pietatis professionem spes aliqua incorruptae beatitudinis aleret, quam sancta de Deo opinio et boni mores quodam uictricis militiae stipendio mererentur. Neque enim fructus aliquis esset bene de Deo opinari, cum omnem sensum mors perimeret et occasus quidam naturae deficientis aboleret. Porro autem non esse hoc dignum Deo ratio ipsa suadebat, deduxisse eum in hanc participem consilii prudentiaeque uitam hominem sub defectione uiuendi et aeternitate moriendi, ut in id tantum non exsistens substitueretur, ne substitutus exsisteret, cum constitutionis nostrae ea sola esse ratio intelligeretur, ut quod non esset esse coepisset, non ut quod coepisset esse non esset.

si j'ai pris mes ailes avant l'aurore et que j'habite aux extrémités de la mer, effectivement ta main me conduira là et ta droite me tiendra. Car il n'y a aucun lieu qui soit sans Dieu et aucun lieu qui ne soit en Dieu. Il est aux cieux, il est en enfer, il est au-delà des mers. Intérieur, il est dedans ; extérieur, il dépasse. Il tient et il est tenu ; il n'est lui-même dans aucun être et il n'est pas sans être en tous.

7 — Mon âme avait beau se réjouir de concevoir cette intelligence excellente et inexprimable, par laquelle elle vénérait dans son Père et Créateur cet infini de l'éternité immense, elle cherchait pourtant d'un soin encore plus attentif cette figure même de son Seigneur infini et éternel, au point de penser que l'immensité sans bornes était contenue dans quelque splendeur d'une belle intelligence. Comme mon esprit religieux s'y enfermait pris dans l'erreur de sa faiblesse, il saisit dans des mots prophétiques ce mode de pensée si beau au sujet de Dieu : *C'est à partir de la grandeur des œuvres et de la beauté des créatures que sans rupture l'on contemple l'auteur des générations.* Le créateur de ce qui est grand est là où est ce qu'il y a de plus grand, et l'auteur de ce qu'il y a de plus beau est là où est ce qu'il y a de plus beau. Et l'œuvre a beau dépasser la pensée elle-même, il est très nécessaire que l'ouvrier dépasse toute pensée. Ce sont donc choses belles que le ciel, l'éther, la terre, les mers et tout l'univers qui, du fait de sa splendeur, mérite, pour parler aussi comme les Grecs, le nom de *cosmos*, c'est-à-dire de monde. Mais si la pensée mesure par un instinct naturel cette beauté même des choses, comme il arrive pour l'espèce même de certains oiseaux ou de certaines bêtes, où le langage restant au-dessous de l'idée, la pensée n'exprime pas cela même qu'elle comprend, cependant que, tout langage provenant de la pensée, la pensée exprime à elle-même ce qu'elle comprend, ne faut-il pas croire que le Seigneur de cette beauté même est nécessairement l'être le plus beau de toute beauté et que, si l'apparence de son éternelle splendeur échappe à toute pensée conceptuelle, la pensée conceptuelle n'abandonne pas pour autant certaine opinion de sa splendeur ? Ainsi, il faut confesser que Dieu est plus beau que tout, en sorte que, s'il n'entre pas dans les limites d'une idée intelligible, il n'est pas extérieur à l'intelligence de notre pensée intérieure.

8 — Ainsi, mon âme pénétrée par cette étude d'une opinion et d'un enseignement de piété se reposait-elle dans une espèce de retraite ménagée sur l'observatoire de cette pensée si belle, comprenant que sa nature propre ne lui laissait rien d'autre par où elle pût rendre à son Créateur un devoir et un hommage plus grands que de comprendre qu'il est si grand qu'on ne peut le comprendre et qu'on peut le croire, car, si la foi s'accorde l'intelligence d'une religion nécessaire, cette intelligence est dépassée par l'infini de l'éternelle puissance.

9 — Mais, sous toutes ces réflexions, subsistait encore en mon âme la pensée naturelle que la piété qu'elle professait trouverait un aliment dans une espérance de béatitude inaltérable, béatitude qu'une sainte opinion de Dieu et des mœurs droites nous mériteraient comme la solde d'une campagne victorieuse. Car il n'y aurait aucun profit à avoir une juste idée de Dieu, si toute pensée était détruite par la mort et anéantie par une sorte de chute de la nature défaillante. Et de plus, la raison elle-même me persuadait qu'il n'était pas digne de Dieu d'avoir amené l'homme à cette vie

10 — Fatigabatur autem animus partim suo, partim corporis metu. Qui cum et constantem sententiam suam pia de Deo professione retineret et sollicitam de se atque hoc occasuro secum, ut putabat, habitaculo suo curam recepisset, post cognitionem legis ac prophetarum istius modi quoque doctrinae euangelicae atque apostolicae instituta cognoscit : *In principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum. Hoc erat in principio apud Deum. Omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil. Quod factum est in eo, uita est, et uita erat lux hominum, et lux lucet in tenebris, et tenebrae eam non comprehenderunt. Fuit homo missus a Deo, cui nomen erat Ioannes. Hic uenit in testimonium, ut testimonium perhiberet de lumine. Non erat ille lux, sed ut testimonium perhiberet de lumine. Erat lux uera, quae illuminat omnem hominem uenientem in hunc mundum. In mundo erat, et mundus per eum factus est, et mundus eum non cognouit. In sua uenit, et sui eum non receperunt. Quotquot autem receperunt eum, dedit eis potestatem filios Dei fieri, iis qui credunt in nomine eius, qui non ex sanguine neque ex uoluntate uiri neque ex uoluntate carnis, sed ex Deo nati sunt. Et Verbum caro factum est, et habitauit in nobis, et uidimus gloriam eius, gloriam tamquam unigeniti a Patre, plenum gratia et ueritate* (*Ioh.*, 11-14). Proficit mens ultra naturalis sensus intelligentiam et plus de Deo quam opinabatur edocetur. Creatorem enim suum Deum ex Deo discit Verbum Deum et apud Deum in principio esse audit. Mundi lumen in mundo manens et a mundo non recognitum intelligit. Venientem quoque in sua a suis non receptum, recipientes autem sub fidei suae merito in Dei filios profecisse cognoscit, non ex complexu carnis neque ex conceptu sanguinis neque ex corporum uoluptate, sed ex Deo natos deinde Verbum carnem factum et habitasse in nobis et gloriam conspectam eius, quae tamquam unici a patre sit perfecta cum gratia et ueritate.

11 — Hic iam mens trepida et anxia plus spei inuenit quam expectabat. Ac primum ad cognitionem Dei patris imbuitur. Et quod antea de Creatoris sui aeternitate et infinitate et specie naturali sensu opinabatur, hic nunc proprium esse etiam unigenito Deo accipit, non in deos fidem laxans, quia ex Deo Deum audit, non ad naturae diuersitatem in Deum ex Deo decedens, quia plenum gratia et ueritate Deum ex Deo discit, neque praeposterum ex Deo Deum sentiens, quia in principio apud Deum esse Deum comperit. Rarissimam deinde huius salutaris cognitionis fidem esse, sed praemium maximum noscit, quia et sui non receperunt et recipientes in filios Dei aucti sunt, non ortu carnis, sed fidei. Esse autem filios Dei, non necessitatem esse, sed potestatem, quia proposito uniuersis Dei munere, non natura gignentium afferatur, sed uoluntas praemium consequatur. Ac, ne id ipsum, quod unicuique esse Dei filio fit potestas, in aliquo infirmitatem fidei trepidae impediret, quia per sui difficultatem aegerrime speretur, quod et magis optatur et minus creditur, Verbum Deus caro factum est, ut per Deum Verbum carnem factum caro procederet in Deum Verbum. Ac ne Verbum caro factum aut aliquid aliud esset quam Deus Verbum aut non nostri corporis caro esset, habitauit

doué de raison et de sagesse pour le soumettre à une vie défaillante et à une éternité de mort. Ainsi, du non-être il serait créé pour seulement ne pas exister une fois créé, alors que notre condition ne s'expliquait que par une seule raison : commencer à être quand on n'était pas, et non à n'être pas quand on commençait à être.

10 — Mon âme se fatiguait en partie de sa propre crainte, en partie de celle du corps. Par sa pieuse profession de foi au sujet de Dieu, elle gardait avec fermeté son sentiment et avait éprouvé un souci inquiet pour elle-même et pour son habitacle, dont elle pensait qu'il devait périr avec elle-même, quand, après avoir connu la Loi et les Prophètes, elle en vient à connaître, dans les termes suivants, les leçons de la doctrine évangélique et apostolique : *Au commencement était le Verbe, et le Verbe était auprès de Dieu, et le Verbe était Dieu. Il était au commencement auprès de Dieu. Tout a été fait par lui et sans lui rien n'a été fait. Ce qui a été fait en lui est la vie, et la vie était la lumière des hommes, et la lumière luit dans les ténèbres, et les ténèbres ne l'ont pas comprise. Il y eut un homme envoyé de Dieu qui s'appelait Jean. Il est venu en témoin, pour porter témoignage de la lumière. Il n'était pas lui-même la lumière, mais il devait porter témoignage de la lumière. Il était la vraie lumière qui illumine tout homme venant en ce monde. Il était dans le monde, et le monde a été fait par lui, et le monde ne l'a pas connu. Il est venu chez lui, et les siens ne l'ont pas reçu. A tous ceux qui l'ont reçu, il a donné le pouvoir de devenir fils de Dieu, à ceux qui croient en son nom, qui ne sont pas nés du sang, ni de la volonté de l'homme, ni de la volonté de la chair, mais sont nés de Dieu. Et le Verbe s'est fait chair, et il a habité parmi nous, et nous avons vu sa gloire, gloire qu'il tient du Père comme Fils unique, plein de grâce et de vérité.* Mon esprit progresse au-delà de ce que comprend la pensée naturelle, et il est instruit de Dieu plus qu'il n'en avait l'idée. Il apprend que son Créateur est Dieu né de Dieu, il entend dire que le Verbe est Dieu et était au commencement auprès de Dieu. Il comprend que la lumière du monde subsiste dans le monde et que le monde ne l'a pas reconnue. Il connaît que le Verbe, venant chez lui, n'a pas été reçu des siens, mais que ceux qui le reçoivent avec le mérite de la foi ont progressé jusqu'au rang de fils de Dieu, non par l'étreinte de la chair, ni par la conception du sang, ni par le plaisir des corps, mais qu'ils sont nés de Dieu. Ensuite, il connaît que le Verbe s'est fait chair, qu'il a habité parmi nous, que nous avons vu sa gloire qui, comme celle du Fils unique du Père, est parfaite avec sa grâce et sa vérité.

11 — Mon esprit tremblant et anxieux trouve déjà là plus d'espérance qu'il n'en attendait. D'abord, il se pénètre de la connaissance de Dieu le Père. Et l'idée qu'auparavant sa pensée naturelle lui donnait de l'éternité, de l'infinité et de la beauté de son Créateur, il apprend ici, maintenant, qu'elle est propre au Dieu Fils unique ; il n'étend pas sa foi à des dieux, parce qu'il entend dire qu'il est Dieu fils de Dieu ; il ne quitte pas Dieu pour aller à Dieu selon une diversité de nature, parce qu'il apprend que Dieu né de Dieu est plein de grâce et de vérité ; et il ne pense pas non plus que ce Dieu soit postérieur à Dieu, car il découvre que Dieu était au commencement auprès de Dieu. Ensuite, il connaît que la foi dans cette connaissance salutaire est chose très rare, mais la plus haute des récompenses, car les siens ne l'ont pas reçue, et ceux qui l'ont reçue ont été

in nobis, ut, dum habitat, non aliud quam Deus maneret, dum autem habitat in nobis, non aliud quam nostrae carnis Deus caro factus esset per dignationem adsumptae carnis non inops suorum, quia tamquam unigenitus a Patre plenus gratiae et ueritatis et in suis perfectus sit et uerus in nostris.

12 — Hanc itaque diuini sacramenti doctrinam mens laeta suscepit, in Deum proficiens per carnem et in nouam natiuitatem per fidem uocata et ad caelestem regenerationem obtinendam potestati suae permissa, curam in se parentis sui creatorisque cognoscens, non in nihilum redigendam se per eum existimans, per quem in hoc ipsum quod est ex nihilo substitisset, et haec omnia ultra intelligentiae humanae metiens sensum, quia ratio communium opinionum consilii caelestis incapax hoc solum putet in natura rerum esse, quod aut intra se intelligat aut praestare possit ex sese. Dei autem uirtutes secundum magnificentiam aeternae potestatis non sensu, sed fidei infinitate pendebat, ut Deum in principio apud Deum esse et Verbum carnem factum habitasse in nobis non idcirco non crederet, quia non intelligeret, sed idcirco se meminisset intelligere posse, si crederet.

13 — Ac ne in aliquo saecularis prudentiae tardaretur errore, ad piae confessionis huius absolutissimam fidem ita insuper per Apostolum dictis diuinis edocetur : *Videte ne quis uos spoliet per philosophiam et inanem deceptionem secundum traditionem hominum, secundum elementa mundi, et non secundum Christum, quia in ipso inhabitat omnis plenitudo diuinitatis corporaliter, et estis in illo repleti quod est caput omnis principatus et potestatis, in quo et circumcisi estis, circumcisione non manu facta in exspoliatione corporis carnis, sed circumcisione Christi, consepulti ei in baptismate, in quo et resurrexistis per fidem operationis Dei, qui excitauit eum a mortuis. Et uos, cum essetis mortui in delictis et preputiatione carnis uestrae, uiuificauit cum illo, donans uobis omnibus delictis, delens quod aduersum nos erat chirographum in sententiis, quod erat contrarium nobis* ; *et ipsum tulit e medio, affigens illud cruci, exutus carnem, et potestates ostentui fecit, triumphatis iis cum fiducia in semetipso* (*Col.* 2, 8-15). Respuit captiosas et inutiles philosophiae quaestiones fides constans neque humanarum ineptiarum fallaciis succumbens spolium se praebet ueritas falsitati, non secundum sensum communis intelligentiae Deum retinens neque de Christo secundum mundi elementa decernens, in quo diuinitatis plenitudo corporaliter inhabitet, ut dum infinitas aeternae in eo est potestatis, omnem terrenae mentis amplexum potestas aeternae infinitatis excedat, qui nos ad diuinitatis suae naturam trahens, non etiamnum corporali praeceptorum obseruatione distrinxerit, neque per legis umbram ad solemnia desecandae carnis imbuerit, sed ut omnem naturalem corporis necessitatem circumcisus a uitiis spiritus criminum emundatione purgaret, cuius morti consepeliremur in baptismo, ut in aeternitatis uitam rediremus, dum regeneratio ad uitam mors esset ex uita et morientes uitiis immortalitati renasceremur, ipso pro nobis ex immortalitate moriente,

promus enfants de Dieu en vertu de leur naissance, non de la chair, mais à la foi. En effet, être des enfants de Dieu n'est pas une nécessité, mais une possibilité, car Dieu proposant à tous ce don, ce n'est pas la nature des parents qui l'apporte, mais la volonté qui l'obtient comme un prix. Et, pour que ce fait même de pouvoir devenir chacun enfant de Dieu n'entrave pas, chez un homme, la faiblesse d'une foi tremblante, parce qu'on a beaucoup de mal à espérer, en raison de sa difficulté, ce qui est à la fois le plus souhaité et le moins cru, Dieu le Verbe s'est fait chair, de sorte que, par Dieu le Verbe fait chair, la chair progresse jusqu'à Dieu le Verbe. Et pour que le Verbe fait chair ne fût rien d'autre que Dieu le Verbe et pour qu'il ne fût pas la chair de notre corps, il a habité parmi nous, de sorte qu'y habitant, il n'y demeurât que comme Dieu, qu'habitant en nous, il ne devînt que Dieu fait chair de notre chair, et qu'en faisant à celle-ci l'honneur de la prendre, il ne perdît pas ce qui est à lui, parce que, plein de grâce et de vérité, en tant que le Fils unique du Père, il est parfait dans ce qui est à lui et vrai dans ce qui est à nous.

12 — Mon esprit accueillit dans la joie cet enseignement du mystère divin, progressant vers Dieu par la chair, appelé par la foi à une nouvelle naissance et remis à son propre pouvoir pour garder la régénération céleste. Il connut que son Père et son Créateur prenait soin de lui ; il ne crut pas que celui-là dût le réduire au néant, qui l'avait tiré du néant pour le faire subsister en ce qu'il était lui-même ; et il jugea que tout cela dépassait la pensée de l'intelligence humaine, car la raison qui produit les idées communes est incapable de saisir le dessein divin et n'accorde de place dans la nature qu'à ce qu'elle comprend en elle-même ou peut garantir par elle-même. Quant aux vertus de Dieu qui répondaient à la grandeur de sa puissance éternelle, mon esprit les soupesait, non par sa pensée, mais par l'infinité de sa foi. En conséquence, que Dieu fût au commencement auprès de Dieu et que le Verbe fait chair eût habité parmi nous, il ne refusait pas de le croire, parce qu'il ne le comprenait pas, mais il gardait cette idée qu'il pourrait le comprendre, s'il y croyait.

13 — Et là-dessus, pour ne pas être retenu dans quelque erreur de la sagesse du siècle, mon esprit, en vue d'arriver à la foi la plus achevée de cette confession religieuse, est instruit par ces paroles divines de l'Apôtre : *Veillez à ce qu'il ne se trouve pas quelqu'un pour vous réduire à l'état de dépouille par la philosophie et son vain leurre, selon une tradition humaine, selon les éléments du monde, et non selon le Christ, parce qu'en lui habite corporellement toute la plénitude de la divinité ; en lui, vous avez votre plénitude, car il est la tête de toute principauté et toute puissance, lui en qui vous avez été circoncis, d'une circoncision qui n'est pas de main d'homme dans le dépouillement de votre corps de chair, mais, par la circoncision du Christ, ensevelis avec lui dans le baptême, dans lequel vous êtes aussi ressuscités par la foi à l'œuvre de Dieu qui l'a ressuscité des morts. Et vous, qui étiez morts dans vos fautes et votre chair d'incirconcis, il vous a fait revivre avec lui en vous remettant toutes vos fautes, en détruisant la cédule de la dette qui nous était opposée sur les ordonnances et qui nous était contraire ; il l'a supprimée en la clouant à la croix ; et, dépouillant sa chair, il a donné en spectacle les Puissances, triomphant d'elles avec confiance en lui-même.* Ma foi ferme repousse les questions captieuses et inutiles de la philosophie et, évitant de succomber aux tromperies

ut ad immortalitatem una cum eo excitaremur ex morte. Carnem enim peccati recepit, ut in adsumptione nostrae carnis delicta donaret, dum eius fit particeps adsumptione, non crimine, delens per mortem sententiam mortis, ut noua in se nostri generis creatione constitutionem decreti anterioris aboleret, cruci se figi permittens, ut maledicto crucis oblitterata terrenae damnationis maledicta configeret omnia, ad ultimum in homine passus, ut potestates dehonestaret, dum Deus secundum Scripturas moriturus et in his uincentis in se fiducia triumpharet, dum immortalis ipse neque morte uincendus pro morientium aeternitate moreretur. Haec itaque ultra naturae humanae intelligentiam a Deo gesta non succumbunt rursum naturalibus mentium sensibus, quia infinitae aeternitatis operatio infinitam metiendi exigat opinionem, ut cum Deus homo, cum immortalis mortuus, cum aeternus sepultus est, non sit intelligentiae ratio, sed potestatis exceptio, ita rursum e contrario non sensus, sed uirtutis modus sit, ut Deus ex homine, ut immortalis ex mortuo, ut aeternus sit ex sepulto. Coexcitamur ergo a Deo in Christo per mortem eius, sed dum in Christo plenitudo est diuinitatis, habemus et significationem Dei patris nos coexcitantis in mortuo et Christum Iesum non aliud quam Deum in diuinitatis plenitudine confitendum.

14 — In hoc igitur conscio securitatis suae otio mens spebus suis laeta requieuerat, intercessionem mortis huius usque eo non metuens, ut etiam reputaret in uitam aeternitatis. Vitam autem huius corporis sui non modo non molestam sibi aut aegram arbitrabatur, ut eam quod pueritiae litteras, quod aegris medicinam, quod naufragis natatum, quod adolescentibus disciplinam, quod militiam esse crederet imperaturis, rerum scilicet praesentium tolerantiam ad praemium beatae immortalitatis proficientem. Quin etiam id quod sibi credebat, tamen per ministerium impositi sacerdotii etiam ceteris praedicabat, munus suum ad officium publicae salutis extendens.

des sottises humaines, la vérité ne s'offre pas en dépouille au mensonge. Elle ne réduit pas Dieu à la mesure de la pensée de l'intelligence ordinaire, ne se sert pas des éléments du monde pour juger du Christ, en qui habite corporellement la plénitude de la divinité. Aussi, l'infinité de la puissance éternelle étant en lui, la puissance de l'infinité éternelle dépasse-t-elle toute compréhension de l'esprit terrestre. Nous entraînant jusqu'à la nature de sa divinité, il ne nous a plus retenus par l'observation matérielle des préceptes ni ne nous a inculqué, par l'ombre de la loi, les cérémonies de la circoncision de la chair, mais il a voulu que l'esprit circoncis de ses vices purifie toute forme de nécessité corporelle par la suppression de ses fautes, afin que nous fussions unis à sa mort en étant ensevelis avec lui dans le baptême, pour revenir à la vie de l'éternité, à laquelle on renaît en mourant à la vie, et, en mourant aux vices, renaître à l'immortalité, lui-même passant pour nous de l'immortalité à la mort, afin de nous éveiller avec lui du sommeil de la mort à l'immortalité. Il a reçu, en effet, la chair de péché, pour nous faire remise de nos fautes en prenant notre chair, dont il est devenu participant en l'assumant, non pas en péchant. Il a détruit par sa mort l'ordonnance de mort en abolissant, par une nouvelle création en lui de notre espèce, la décision du décret d'antan. Il s'est laissé clouer à la croix, pour clouer toutes les malédictions de la damnation terrestre effacées par la malédiction de la croix. Enfin, il a souffert dans son humanité pour ôter leur honneur aux Puissances : Dieu, qui devait mourir selon les Écritures, triompherait aussi à cette occasion par la confiance en lui-même de Celui qui remporterait une victoire ; et lui, immortel et invincible dans la mort, mourrait pour l'éternité des hommes mortels. Ainsi, ces actions divines, qui dépassent l'intelligence de la nature humaine, ne tombent pas non plus sous le sens naturel des esprits, parce que l'action d'une éternité infinie exige une idée infinie de mesure. Ainsi, que Dieu soit homme, que l'immortel soit mortel, que l'éternel ait été enseveli, cela ne relève pas d'une raison intelligible, mais d'un privilège de sa puissance; en sens inverse, ce n'est pas en vertu d'une pensée, mais d'une force que d'homme il est Dieu, de mortel il est immortel, d'enseveli il est éternel. Nous sommes donc éveillés, nous aussi, par Dieu dans le Christ grâce à sa mort. Mais le Christ possédant la plénitude de la divinité, nous avons donc l'indication que Dieu le Père nous ressuscite, nous aussi, dans le Christ mort et le devoir de confesser que Jésus-Christ n'est que Dieu dans la plénitude de la divinité.

14 — Dans cette tranquillité consciente de sa sécurité, mon esprit heureux de ses espérances s'était reposé, redoutant si peu l'obstacle de la mort qu'il la mettait même au crédit de la vie éternelle. Quant à la vie de son corps, il était si loin de la juger pénible ou douloureuse pour elle-même qu'il la traitait comme l'écriture pour les enfants, les remèdes pour les malades, la nage pour les naufragés, la discipline pour les adolescents, la vie militaire pour les futurs généraux, à savoir une épreuve de patience dans le présent, qui progresse jusqu'à la récompense de l'immortalité bienheureuse. Bien plus, ce qu'il croyait pour lui-même, il ne laissait pas de l'enseigner aussi aux autres, en exerçant le ministère épiscopal dont il avait la charge et qu'il prolongeait en une fonction propre à assurer le salut général.

B. — LE PROLOGUE DU *DE TRINITATE* : ÉTUDE ANALYTIQUE

Pour entreprendre l'étude analytique du prologue du *De Trinitate*, il nous paraît indispensable de partir des deux remarques suivantes. D'abord, un tel prologue doit être considéré comme un morceau littéraire soumis aux exigences qui constituent la manière de « traiter » cette partie du discours ; ensuite, ce morceau littéraire a une portée doctrinale. Il est une épure rétrospective de ce qu'Augustin a appelé « la sortie d'Égypte » d'Hilaire, de ce que depuis le seizième siècle, on a appelé sa « conversion », mais de ce que, pour notre part, voulant éviter que cet événement éminemment spirituel soit confondu avec l'attitude philosophique de même nom étudiée chez les Grecs par A.D. Nock et P. Aubin[1], nous nommerons, avec Hilaire lui-même, le « progrès de l'âme appelée à la foi, au-delà de la pensée naturelle »[2].

1. — Débat sur les thèses relatives au devoir religieux de l'homme

Genre et modèle littéraires : Hilaire et Lactance

La fonction littéraire du prologue du *De Trinitate* est fort importante. Ce texte est assujetti aux règles les plus classiques de l'exorde, telles qu'elles sont définies par Quintilien. Selon cet auteur, l'exorde n'a d'autre but que de préparer l'esprit de celui qui nous écoute : à cet effet, nous devons y parler un peu de nous-mêmes, sans négliger ce qu'attend le public, et esquisser les grandes lignes du sujet[3].

Ce sont là des préoccupations dont témoigne le prologue du *De Trinitate*. En effet, Hilaire s'y montre attentif à l'« opinion la plus commune de la plupart des mortels » qu'il prend pour point de départ de son exorde ; d'autre part, et principalement, il donne à celui-ci une allure personnelle en relatant les phases successives d'une recherche intellectuelle et reli-

1. A.D. Nock, *Conversion, The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*, Oxford, 1933, pp. 164-186 ; P. Aubin, *Le problème de la conversion*, Paris, 1963, pp. 49-68.

2. Expressions de Hil. *trin.* 1, 10 et 12 : cf. *infra* p. 116, n. 1 et p. 145, n. 6.

3. Qvint. *inst.* 4, 1, 5, éd. Radermacher, t. 1, p. 186 : « Causa principii nulla alia est quam ut auditorem, quo sit nobis in ceteris partibus accommodatior, praeparemus » ; 4, 1, 7, p. 186 : « pauciora de se ipso dicit et parcius » ; 4, 1, 52, p. 194 : « hoc adicio ut dicturus intueatur... qua uulgi fama dicendum sit » ; 4, 1, 34, p. 191 : « si breuiter et dilucide summam rei, de qua cognoscere debeat, indicauerimus ». Sur ces préceptes, cf. J. Cousin, *Études sur Quintilien*, t. 1, Paris, 1936, pp. 214-219 ; H. Lausberg, *Handbuch der literarischen Rhetorik*, t. 1, München, 1960, pp. 151-157.

gieuse passée ; enfin il élève le débat jusqu'au seuil des problèmes théologiques qui seront examinés dans le traité.

Le prologue du *De Trinitate* n'était pas le premier essai du genre dans l'œuvre d'Hilaire. En effet, d'après la chronologie établie par M. Simonetti[1], Hilaire avait déjà écrit, pour le *uolumen* qui devait constituer, selon toute vraisemblance, le premier livre du *Liber aduersus Valentem et Vrsacium*, un préambule dont la rédaction est très élaborée du point de vue littéraire. Comme nous le montrerons, en effet, l'auteur s'y applique à situer dans un décor d'histoire les chefs d'accusation, en les enveloppant des parures du style tacitéen[2].

Pour sa part, le prologue du *De Trinitate* a une orientation doctrinale. Sa pièce maîtresse est un débat initial, qui doit se conclure par la nécessité de la recherche de Dieu, sur le modèle du préambule d'un ouvrage qui se présente comme le couronnement de tous les efforts de l'apologétique antérieure en vue de démontrer, par la raison, la vérité de la religion[3], les *Diuinae institutiones* de Lactance. Nous croyons bon de rappeler ici ce texte : « De grands esprits, qui étaient excellents, s'étant donnés tout entiers à la science, ont consacré la peine dont ils étaient capables au soin de chercher la vérité au mépris de toute action publique et privée. Ils considéraient qu'il était bien plus glorieux d'explorer et de connaître la raison des choses que de s'attacher à amasser des richesses ou à accumuler des honneurs. De tels biens, étant fragiles, terrestres et ne concernant que le soin du corps, ne peuvent rendre personne meilleur ni plus juste. Ils méritaient tout à fait de connaître la vérité, puisqu'ils ont tant désiré la savoir au point même de la préférer à tout. De fait, il est reconnu que certains abandonnèrent leur patrimoine et renoncèrent à tous les plaisirs pour suivre, tout nus et sans fardeaux, la vertu seule et toute nue : et le nom et l'autorité de la vertu ont eu, à leurs yeux, tant de prestige qu'ils prétendaient trouver, précisément en elle, la récompense du souverain bien. Mais ils n'ont pas obtenu ce qu'ils voulaient et ont perdu tout ensemble leur soin et leur peine, car la vérité, c'est-à-dire

---

1. Cf. *supra*, p. 82, n. 1.

2. Cf. *infra* p. 475, n. 6.

3. C'est ce qui ressort de LACT. *inst.* 5, 4, 3-7, *CSEL*, t. 19, pp. 411-412 : « Quamquam Tertullianus eandem causam plene perorauerit in eo libro cui Apologeticum nomen est, tamen, quoniam aliud est accusantibus respondere, quod in defensione aut negatione sola positum est, aliud instituere, quod nos facimus, in quo necesse est doctrinae totius substantiam contineri, non defugi hunc laborem, ut implerem materiam, quam Cyprianus non exsecutus est in ea oratione qua Demetrianum, sicut ipse ait, oblatrantem atque obstrepentem ueritati redarguere conatur, qua materia non est usus ut debuit ; non enim Scripturae testimoniis, quam ille utique uanam, fictam commentitiamque putabat, sed argumentis et ratione fuerat refellendus... Quod quia ille non fecit, raptus eximia eruditione diuinarum litterarum..., accessi, Deo inspirante, ut ego facerem ».

le secret du Dieu suprême, qui a fait toutes choses, ne peut être comprise par notre esprit et nos pensées personnels »[1].

L'influence exercée par cette page sur le prologue du *De Trinitate* a porté sur trois points : la noblesse de la forme, le choix et l'enchaînement des thèmes, l'importance des souvenirs classiques.

Lactance, pour peindre les efforts et les déceptions de la quête de vérité, avait choisi un ton élevé : dans ce dessein, il recourait aux phrases amples, au vocabulaire le plus choisi[2], aux figures du style oratoire[3]. Or Hilaire, dans son prologue, adopte la même écriture : une large période ouvre le morceau, puis l'argumentation se développe selon une régularité

---

1. LACT. *inst.* 1, 1-5, *CSEL*, t. 19, pp. 1-2 : « Magno et excellenti ingenio uiri, cum se doctrinae penitus dedidissent, quicquid laboris poterat impendi contemptis omnibus et priuatis et publicis actionibus ad inquirendae ueritatis studium contulerunt, existimantes multo esse praeclarius humanarum diuinarumque rerum inuestigare ac scire rationem quam struendis opibus aut cumulandis honoribus inhaerere : quibus rebus, quoniam fragiles terrenaeque sunt et ad solius corporis pertinent cultum, nemo melior, nemo iustior effici potest. Erant illi quidem ueritatis cognitione dignissimi, quoniam scire tanto opere cupiuerunt atque ita, ut eam rebus omnibus anteponerent — nam et abiecisse quosdam res familiares suas et renuntiasse uniuersis uoluptatibus constat, ut solam nudamque uirtutem nudi expeditique sequerentur, et tantum apud eos uirtutis nomen et auctoritas ualuit, ut in ipsa esse summi boni praemium iudicarent, — sed neque adepti sunt id quod uolebant et operam simul atque industriam perdiderunt, quia ueritas id est arcanum summi Dei, qui fecit omnia, ingenio ac propriis sensibus non potest comprehendi ».

2. Outre l'idée d'ensemble de la page qui suit le dessein général de la préface du 5e livre des *Tusculanes*, comme nous le montrerons plus loin, nombre de mots et d'expressions sont repris de Cicéron, dans ce chapitre de Lactance et dans les chapitres voisins :

LACT. *inst.* 1, 1, 1-4, *CSEL*, t. 19, pp. 1-2 :	CIC. *Tusc.* 5, éd. Fohlen, t. 2, pp. 106-113 :	
se... penitus dedissent contemptis omnibus,	2,5	: sic nunc penitus totosque tradimus
	1,4	: casus contemnit humanos
diuinarum rerum inuestigare rationem	3,7	: diuinarum rerum cognitio
ad inquirendae ueritatis studium contulerunt,	1,2	: se ad philosophiae studium contulerunt, ut... totos se in optimo uitae statu exquirendo conlocarent
praeclarius... quam struendis cumulandis opibus aut honoribus,	10,30	: honores, opes contemnere
(res) fragiles terrenaeque,	1,3	: humani generis fragilitatem
rebus omnibus anteponerent,	2,5	: est autem unus dies bene... actus anteponendus
solam nudamque uirtutem,	5,14	: hoc nudum relinquitur possitne quis beatus esse
uirtutis nomen	3,7	: sapientiae... hoc pulcherrimum nomen

3. A noter les *isocola* avec homéotéleutes : « nemo melior... nemo iustior » ; « struendis opibus aut cumulandis honoribus » ; les *parisa* avec chiasme : « solam nudamque... nudi expeditique » ; les clausules trochée-crétique : « effici potest » ; « anteponerent » ; ditrochée : « iudicarent, comprehendi ».

très étudiée, qui met en relief les points d'articulation logique[1] ; enfin le souci de l'harmonieux agencement des mots commande la structure des phrases[2], qui sont ponctuées par des clausules riches[3].

Pour le fond également, le prologue du *De Trinitate* est tributaire du *prooemium* de Lactance. Dans les deux textes, le développement des idées et les articulations majeures, qui en rythment le cours, sont parallèles. Les biens du corps ne sont pas un but digne de l'homme, l'intelligence de la vérité est un bien pour lequel il vaut la peine de livrer tout son être, mais l'effort mis à connaître le vrai n'atteint pas Dieu par le seul truchement de l'opinion des hommes. Cet échec a été, de l'aveu de Lactance, le fait d'« esprits excellents », expression où Fr. Fessler et L. Alfonsi ont eu raison de voir une allusion à Cicéron[4]. Dans le *prooemium* du cinquième livre des *Tusculanes*, en effet, Cicéron, louant Brutus pour son traité *De la Vertu*, confesse son admiration pour les philosophes qui, négligeant tout le reste, se sont livrés entièrement à l'étude de la vertu, mais avoue que, pour lui, les accidents de la fortune ont ébranlé sa croyance en ce bien suprême[5].

Thèmes diatribiques sallustéens et variations cicéroniennes

Ainsi, de Lactance, pour qui la vertu est le culte de Dieu, Hilaire a hérité le goût d'une phraséologie morale, inspirée de celle de l'Arpinate. Cependant, l'effort

1. Par exemple, dans la période initiale : 1, 1 : « Circumspicienti... multa quidem aderant, quia... tanto... quanto » ; ensuite dans 1, 1 : « Haec quidem quanquam..., tamen » ,nam si... » ; 1, 2 : « ac mihi non ob aliam causam quam quod... cum... » ; 1, 3 : « Et quanquam..., tamen... ».

2. On relève de nombreux *isocola* avec homéotéleutes : 1, 1 : « et optata et quaesita » ; « et securitas a labore et satietas ex pascuis » ; « quiescere et abundare » ; 1, 2 : « bene agere atque intelligere » ; *tricola* en 1, 3 : « uel prouidere prudenter uel uitare consulte uel ferre patienter » ; antithèse avec paronomase en 1, 2 : « quies inops... opulens inquietudo » ; *climax* en 1, 3 : « quae cum non intelligere beluinum esset, intellecta tamen non agere ultra beluinae immanitatis esse rabiem uideretur ». Sur ces figures chez Hilaire, cf. M.F. Buttell, *The Rhetoric of Saint Hilary of Poitiers* (= *Patristic Studies*, t. 38), Washington, 1933, pp. 109-130 ; K. Polheim, *Die lateinische Reimprosa*, 2e éd., Leipzig, 1963, p. 232.

3. M. E. Mann, *The Clausulae of Saint Hilary of Poitiers* (= *Patristic Studies*, t. 48) Washington, 1936, pp. 105-108, a relevé dans les trois premiers paragraphes du prologue du *De Trinitate* : 16 clausules crético-trochaïques ; 17 dichorées ; 4 dicrétiques.

4. Fr. Fessler, *Benutzung der philosophischen Schriften Ciceros durch Lactanz*, Leipzig, 1913, pp. 8-9 ; L. Alfonsi, *Cultura classica e cristianesimo*, dans *PeI*, t. 8, 1966, p. 163.

5. Cic. *Tusc.* 5, 1, 1-3, éd. Fohlen, t. 2, pp. 106-107 : « Nam cum ea causa impulerit eos qui primi se ad philosophiae studium contulerunt, ut omnibus rebus posthabitis totos se in optumo uitae statu exquirendo conlocarent, profecto spe beate uiuendi tantam in eo studio curam operamque posuerunt... Equidem eos casus in quibus me fortuna uehementer exercuit mecum ipse considerans huic incipio sententiae diffidere interdum et humani generis imbecillitatem fragilitatemque extimescere ». Si Lactance ne fait pas mention de ce texte, il cite du moins deux passages qui lui font presque immédiatement suite (*Tusc.* 5, 2, 5 et 6) dans *inst.* 3, 13, 15 ; 3, 14, 8-10.

principal de l'auteur du prologue du *De Trinitate* a consisté à renouveler le schéma général d'une argumentation venue des *Diuinae institutiones* en lui donnant une présentation nouvelle d'allure dialectique, qui s'appuie en particulier sur certaines des antithèses dont Salluste orne ses préfaces.

La faveur accordée à la phraséologie de Salluste et sa symbiose avec une certaine manière cicéronienne d'écrire s'expliquent, de la part de l'auteur du prologue du *De Trinitate*, par plusieurs raisons. Un rhéteur anonyme du ɪvᵉ siècle donne la préface du *Catilina* pour le modèle des préfaces, où, comme dans le prologue du *De Trinitate*, la biographie de l'auteur doit servir à introduire le sujet général d'une œuvre[1]. D'autre part, les traités de Salluste fournissent à la rhétorique morale du ɪvᵉ siècle des formules lapidaires facilement utilisables, comme le montrent les nombreuses citations patristiques du *Catilina*[2]. Enfin, pour ce qui est de l'alliage entre Salluste et Cicéron, justifié par la parenté de leur réflexion sur l'honneur et la gloire[3], il semble qu'il ait été pratiqué dans la culture scolaire du ɪvᵉ siècle, puisque Augustin cite une phrase de la préface du *Catilina* au milieu d'un extrait du *De republica*[4].

La même contamination est sensible dans le développement du thème général de la première partie du prologue du *De Trinitate*, c'est-à-dire le « devoir de l'homme », à qui Dieu a « donné l'intelligence ». Ce thème

1. *Excerpta rhetorica. De historia*, dans C. Halm, *Rhet. lat. min.* p. 588 : « Principiorum ad historiam pertinentium species sunt tres : de historia, de persona, de materia. Aut enim historiae bonum generaliter commendamus, ut Cato, aut pro persona scribentis rationem eius quod hoc officium adsumpserit reddimus, ut Sallustius eo loco, ubi dicit : *Sed ego adulescentulus initio, sicuti plerique, studio ad rem publicam latus sum* (*Cat.* 3, 3) ». Sur ces trois types de prologue, cf. M. Ruch, *Le préambule dans les œuvres philosophiques de Cicéron*, Paris, 1958, p. 98.

2. Cf. E. Bolaffi, *Sallustio e la sua fortuna nei secoli*, Roma, 1949, pp. 234-241. Les formules les plus souvent citées sont : « sed nostra omnis uis in animo et corpore sita est » ; « animi imperio, corporis seruitio magis utimur » (*Cat.* 1, 2) dans Lact. *inst.* 2, 12, 2 ; Hier. *in Gal.* 5, 16 ; *in Eph.* 5, 33 ; *adu. Iou.* 2, 10 ; Pavl. Nol. *epist.* 5, 17 ; Avg. *ciu.* 9, 9. « Sed profecto fortuna in omni redominatur ; ea res cunctas ex ludibine magis quam ex uero celebrat obscuratque » (*Cat.* 8, 1), dans Lact. *inst.* 3, 29, 8 ; 3, 29, 10 ; Avg. *ciu.* 7, 3.

3. Comme vient de le montrer V. Pöschl, *Zum Anfang von Sallusts Catilina*, dans *Forschungen zur röm. Literatur* (= *Festschr. z. 60. Geburtstag v. K. Büchner*) Wiesbaden, 1970, pp. 256-262.

4. Avg. *epist.* 138, 10, *CSEL*, t. 44, p. 135 : « Quid enim est respublica nisi res populi ? Res ergo communis, res utique ciuitatis. Quid est autem ciuitas nisi hominum multitudo in quoddam uinculum redacta concordiae ? Apud eos enim legitur ita : *Breui multitudo diuersa atque uaga concordia ciuitas facta erat* ». Les mots en caractères espacés sont des emprunts textuels à Cic. *rep.* 1, 25, 39, relevés par M. Testard, *Saint Augustin et Cicéron*, t. 2 : *Répertoire de textes*, Paris, 1958, p. 108, la phrase en italique est rapportée à Sall. *Cat.* 6, 2 par l'édition K. Ziegler du *De republica*, p. 25, et par H. Hagendahl, *Augustine and the Latin Classics*, Göteborg, 1967, t. 2, p. 543, n. 1. Cette contamination de Salluste et de Cicéron est facilitée, au ɪvᵉ siècle, par un florilège, où des extraits de ces auteurs sont associés à des vers de Térence et Virgile : le « quadrige » d'Arusianus Messius qui contenait « exempla elocutionum ex Virgilio, Sallustio, Terentio, Cicerone digesta per litteras » (suscription du *codex* de Parrhasius).

est traité sous la forme d'un examen de deux éthiques fondé conjointement sur les données de la nature et les fruits de la réflexion[1], il est développé selon le canevas lactancien déjà mentionné, et orné de traits sallustéens et d'expressions cicéroniennes.

La première éthique est celle de l'« opinion la plus commune », qui cherche l'utile et l'agréable, le repos joint à l'opulence, parce que l'un sans l'autre est cause de maux : le repos de l'indigent est une sorte d'exil, l'opulence, qui n'a pas de tranquillité, est cause de malheur, en tant qu'elle est déshonorée d'être privée d'un des biens les plus estimables[2].

Dans ces définitions des points de vue de l'« opinion la plus commune », Hilaire, utilisant plusieurs textes de Salluste qui s'enchaînent les uns aux autres[3], les amalgame selon les principes suivants :

1°) La préface du *Catilina* présente l'opposition de l'âme et du corps comme étant, en particulier, celle des *opes ingenii* et des *opes uirium*[4]. Or l'équivalent de cette dernière locution est, chez Salluste même, *opulentia*, « richesses »[5], mot qui va servir chez Hilaire à définir le « devoir » de l'homme selon l'« opinion la plus commune ».

---

1. *Trin.* 1, 1 : « Circumspicienti mihi proprium humanae uitae ac religiosum officium, quod uel a natura manans uel a prudentum studiis profectum dignum aliquid hoc concesso sibi ad intelligentiam diuino munere obtineret, multa quidem aderant ». Détail des réminiscences cicéroniennes : pour *circumspicienti... officium*, cf. Cic. *off.* 1, 18, 59 : « haec... et talia circumspicienda sunt in omni officio ». Pour la tournure *circumspicienti mihi*, cf. « cogitanti mihi... » dans Cic. *de orat.* 1, 1, 1 ; Min. Fel. 1, 1. Pour *religiosum officium*, cf. Cic. *nat. deor.* 1, 42, 118 : « ut... eos ad officium religio duceret ». Pour *dignum aliquid hoc concesso sibi ad intelligentiam diuino munere*, cf. Cic. *leg.* 1, 22, 59 (à propos de la sagesse) : « nam qui... tanto munere deorum semper dignum aliquid et faciet et sentiet... et intelleget... ». Pour *officium quod uel a natura manans*, cf. Cic. *off.* 1, 18, 61 : « genera quattuor e quibus honestas officiumque manaret ». Pour *uel a prudentum studiis profectum*, cf. Cic. *fin.* 3, 7, 23 : « cum autem omnia officia a principiis naturae proficiscantur », et *off.* 1, 2, 7 (à propos de la *disputatio de officio*) : « omnis enim quae a ratione suscipitur de aliqua re institutio ».

2. *Trin.* 1, 1 : « Multa quidem aderant, quae opinione communiore efficere utilem atque optandam uitam uidebantur, maximeque ea quae et nunc et semper antea potissima inter mortales habentur, otium simul atque opulentia, quod aliud sine altero mali potius materies quam boni esset occasio, quia et quies inops prope quoddam uitae ipsius intelligatur esse exilium et opulens inquietudo tanto plus calamitatis afferat, quanto maiore indignitate his careat, quae maxime et optata et quaesita sunt, ad utendum ». Nous expliquerons plus loin par quel cheminement Hilaire a adapté ici au contexte la célèbre formule de Cicéron : *otium cum dignitate*.

3. Ces réminiscences de Salluste ont été déjà signalées par H. Kling, *Hilarius von Poitiers und Sallust*, dans *Philologus*, t. 59, 1910, pp. 567-569.

4. Sall. *Catil.* 1, 3, éd. Ernout, p. 55 : « Quo mihi rectius uidetur ingeni quam uirium opibus gloriam quaerere ». Sur cette distinction, cf. S. Pantzerhielm-Thomas, *The Prologues of Sallust*, dans *SO*, t. 15-16, 1936, pp. 140-152.

5. *Catil.* 6, 3-4, éd. Ernout, p. 60 : « Sed postquam res eorum... satis pollens uidebatur,... inuidia ex opulentia orta est. Igitur reges populique finitumi bello temptare, pauci ex amicis auxilio esse ; nam ceteri, metu perculsi, a periculis

2°) Aux chapitres 10 du *Catilina* et 41 du *Jugurtha*, les richesses et le repos sont donnés comme des biens désirables[1] ; cette opinion est celle de la plupart des hommes, affirme Hilaire, en ajoutant qu'au cas où ces biens sont séparés, ils sont source de maux.

3°) Le détail de ces maux est tiré d'un membre de phrase de la préface du *Catilina*, où Salluste observe, au sujet de ceux qui sont « sans instruction et sans culture », c'est-à-dire *inopes*, et qui sont « esclaves de leur sommeil », qu'ils ont passé leur vie comme des voyageurs »[2] ; or, remarque Cicéron, « ceux qui n'ont pas la sagesse vivent comme des voyageurs et des exilés »[3]. En réunissant ces définitions, Hilaire a abouti à cette antithèse : « La tranquillité dans l'indigence est comme un exil de la vie ». Mais l'opulence sans tranquillité est une source de malheurs, car elle est privée, dans le déshonneur, du bien si précieux que Cicéron appelle la tranquillité de l'honneur, selon la célèbre formule[4] qu'on lit ici en filigrane[5].

4°) Associés, comme ils le sont par Salluste au chapitre 10 du *Catilina*, repos et opulence peuvent rendre heureuse la vie humaine[6], précise

---

aberant ». Les « périls » de la guerre sont incompatibles avec l'*otium* selon la célèbre formule de Cic. *de orat.* 1, 1, 1 : « uel in negotio sine periculo uel in otio cum dignitate ». Cf. *off.* 1, 22, 77, où *periculum* est opposé à *otium* : « neque enim periculum in re publica fuit grauius unquam nec maius otium ». Ce processus de dégradation de l'*otium* à cause de l'*opulentia* est peut-être la source du divorce entre les deux notions qu'envisage Hilaire : « aliud sine altero ». Ce processus, exposé surtout dans le chapitre 41 du *Jugurtha*, est analysé par J.-M. André, *L'otium dans la vie morale et intellectuelle romaine*, Paris, 1966, pp. 377-379.

1. *Catil.* 10, 2, éd. Ernout, p. 64 : « ...eis otium, diuitiae, optanda alias, oneri miseriaeque fuere » ; *Iug.* 41, 1, p. 180 : « ceterum mos partium et factionum... ortus est otio atque abundantia earum rerum quae prima mortales ducunt ». Sur ces « lieux » de la rhétorique morale de Salluste, cf. W. Steidle, *Sallust's historische Monographien, Themenwahl und Geschichtsbild*, dans *Historia*, Einzelschr., t. 3, 1958, p. 104-110.

2. Sall. *Catil.* 2, 8, p. 56 : « Sed multi mortales dediti uentri atque somno indocti incultique uitam sicuti peregrinantes transiere ».

3. Cic. *acad.* 2, 44, 136, éd. Plasberg, p. 97 : « Illi dicerent... insipientes omnes peregrinos exules ». Sur cette thèse stoïcienne, cf. *SVF*, t., 3, n°s 677-681.

4. Cic. *de orat.* 1, 1, 1 ; *Sest.* 46, 99-100 : « otium cum dignitate ». Étude du thème avec bibliographie dans J.-M. André, *ouvr. cité.* pp. 295-304.

5. *Trin.* 1, 1 : « opulens inquietudo tanto plus calamitatis afferat, quanto maiore indignitate his careat ». Sous une forme négative, affleure ici le couple *otium cum dignitate*, car *inquietudo*, mot d'époque impériale, est dérivé de *quies*, *quiesco*, dont Cicéron fait usage dans le passage du *De oratore* 1, 1, 1-2, éd. Courbaud, p. 8, où se trouve la formule *otium cum dignitate* : « Cogitanti mihi saepenumero et memoria uetera repetenti perbeati fuisse, Quinte frater, illi uideri solent qui in optima re publica... eum uitae cursum tenere potuerunt ut uel in negotio sine periculo uel in otio cum dignitate esse possent. Ac fuit tempus illud quom mihi quoque initium requiescendi... Nam qui locus quietis et tranquillitatis plenissimus fore uidebatur... ».

6. Il est assez remarquable qu'en 369, Valentinien 1er désigne, en des termes voisins de ceux de Salluste et d'Hilaire, l'alliance du repos et de l'abondance comme le sommet du bonheur : Avell. *epistulae de schismate Vrsini*, 10 ,1, *CSEL*, t. 35, p. 51 : *ad Olybrium P.V.* : « Cum nihil possit esse iocundius uel abundantia uel quiete ac summa felicitas sit, quoties duo ista iunguntur. »

Hilaire, mais ils laissent l'homme au niveau de la bête. Cette concession à l'« opinion la plus commune », puis ce jugement sévère suivent de près certains développements d'idées de Salluste sur la richesse et le repos qui sont désirables, mais sont aussi des fardeaux. Le préface du *Catilina* en veut pour preuve les mortels qui, livrés à leur ventre et à leur sommeil (abondance et repos chez Hilaire), passent leur vie dans le silence, comme font les bêtes que « la nature a penchées vers la terre et asservies à leur estomac »[1].

En reprenant le thème sallustéen de l'« abêtissement » de l'homme[2], Hilaire y mêle un souvenir extrait d'un des premiers chapitres du livre premier du *De officiis*, où Cicéron, traitant de l'opposition de l'homme et de la bête du point de vue de l'*officium*, présente la bête comme mue par la seule sensation et dépourvue de raison[3]. De cette définition, Hilaire va tirer la conclusion de son étude sur l'éthique de « l'opinion la plus commune » : l'homme qui magnifie le repos et l'opulence fonde sa vie sur la sensation, comme toute bête dépourvue de raison[4].

---

1. SALL. *Catil.* 1, 1, éd. Ernout, p. 54 : « Omnes homines qui sese student praestare ceteris animalibus summa ope niti decet ne uitam silentio transeant ueluti pecora, quae natura prona atque uentri oboedientia finxit ». La formule est de frappe stoïcienne, comme l'a montré S. PANTZERHIELM-THOMAS, *The Prologues of Sallust...*, pp. 145-151. Le thème a été repris chez les apologistes chrétiens : Minucius Felix : cf. F.X. BURGER, *Über das Verhältnis des Minucius Felix zu dem Philosophen Seneca*, Diss. München, 1904, p. 15, Lactance : cf. A. WLOSOK, *Laktanz und die philosophische Gnosis*, pp. 9-17 et 195-196. D'une façon générale, voir M. PELLEGRINO, *Il topos dello « status rectus » nel contesto filosofico e biblico*, dans *Mullus*, (= *Festsch.* Th. KLAUSER), Münster, 1964, pp. 273-280.

2. *Trin.* 1, 1 : « ...tamen non multum uidentur a consuetudine esse beluinae oblectationis aliena, quibus in saltuosa loca ac maxime pabulis laeta euagantibus adsit et securitas a labore et satietas ex pascuis ». Aux souvenirs cicéroniens : « aliena a consuetudine » (*Verr.* 2, 4, 49, 109), « oblectatio » (*passim*), et sallustéens : « ipse quasi uitabundus per saltuosa loca » (*Iug.* 38, 1) s'ajoutent des poétismes : *pabula, pascua* avec *laeta* dans Ov. *fast.* 4, 476 et 750. Le détail de la pâture comme propre aux bêtes, par opposition à l'homme, se trouve dans MIN. FEL. 17, 2, éd. Beaujeu, p. 23 : « Illa prona in terramque uergentia nihil nata sint prospicere nisi pabulum ? »

3. CIC. *off.* 1, 4, 11, éd. Testard, t. 1, p. 110 : « Sed inter hominem et belluam hoc maxime interest, quod haec tantum quantum sensu mouetur, ad id solum quod adest quodque praesens est, se accommodat, paulum admodum sentiens praeteritum aut futurum. Homo autem, quod rationis est particeps, per quam consequentia cernit, principia et causas rerum uidet... ».

4. *Trin.* 1, 1 : « Nam si hic optimus et absolutissimus uitae humanae usus existimabitur, quiescere et abundare, necesse est hunc eundem secundum sui cuiusque generis sensum nobis atque uniuersis rationis expertibus beluis esse communem, quibus omnibus, natura ipsa in summa rerum copia et securitate famulante, sine cura habendi copia redundat utendi ». L'idée et l'expression sont cicéroniennes : « uitae usus » est attesté dans *off.* 1, 3, 7 ; 1, 8, 25 ; les détails relatifs aux bêtes sont empruntés conjointement à *off.* 1, 4, 11 (cf. *supra* n. 3) : « inter hominem et beluam... se accommodat » ; *off.* 1, 16, 50, éd. Testard, t. 1, p. 130 : « (ferae)... sunt enim rationis et orationis expertes » ; *Tusc.* 5, 34, 98, éd. Fohlen, t. 2, p. 153 : « Atque hoc... ex bestiis intellegi potest, quae, ut quicquid obiectum est, quod modo a natura non sit alienum, eo contentae non quaerunt amplius ».

Aux hommes réduits à l'animalité, Salluste, dans le *prooemium* du *Catilina*, opposait ceux qui s'efforcent de s'élever au-dessus des autres animaux en recherchant la « gloire d'une action d'éclat ou d'un beau talent » ; par là ils vivent « véritablement »[1], la « vertu » étant, à la différence des richesses, « illustre et éternelle »[2]. Telles sont les formules sallustéennes qui servent de support quelquefois littéral à l'exposé que fait Hilaire d'une seconde éthique, celle de beaucoup d'hommes qui ont paru repousser la première, parce qu'ils jugeaient indigne de l'homme de se considérer comme « nés seulement pour le service du ventre et de la mollesse ». S'élevant au-dessus d'une « manière de vivre absurde et bestiale », ils vivent « pour rechercher une action d'éclat ou un beau talent »[3]. Hilaire, qui reprend ici presque textuellement, — moins le terme de « gloire »[4] — une phrase de Salluste, va l'enrichir de variations qui ont leur source chez Cicéron :

1°) Ces hommes savent vraiment vivre comme il faut, car, expliquait Salluste, la vertu est « éternelle », idée qu'Hilaire s'approprie en remarquant qu'avec une « action d'éclat ou un beau talent », un homme est appelé à vivre éternellement. En effet, malgré les épreuves de cette vie, évoquées à l'aide de clichés scolaires attestés chez Cicéron — l'ignorance de l'homme toujours enfant, les délires du vieillard[5] —, l'homme sait qu'elle

1. Sall. *Catil.* 2, 9, éd. Ernout, p. 56 : « Verum enimuero is demum mihi uiuere atque frui anima uidetur, qui aliquo negotio intentus praeclari facinoris aut artis bonae famam quaerit ».

2. *Ibid.* 1, 4, p. 55 : « Nam diuitiarum et formae gloria fluxa atque fragilis est, uirtus clara aeternaque habetur ». Sur le thème de la *uirtus* dans ce texte, cf. F. Egermann, *De Proömien zu den Werken des Sallust*, dans *SAWW*, t. 214, 1932, pp. 18-23.

3. *Trin.* 1, 2 : « ...indignum homine esse existimauerunt, in officium se uentris tantum et inertiae natos arbitrari, et in hanc uitam non ob aliqua praeclari facinoris aut bonae artis studia esse deductos, aut hanc ipsam uitam non ad aliquem profectum esse aeternitatis indultam quam profecto non ambigeretur munus Dei non esse reputandum, cum tantis adflictata angoribus et tot molestiis impedita esse ipsa atque intra se a pueritiae ignoratione usque ad senectutis deliramenta consumeret et idcirco ad aliquas se patientiae et continentiae et placabilitatis uirtutes et doctrina et opere transtulisse ».

4. « Praeclari facinoris aut artis bonae famam quaerit » de Sall. *Cat.* 2, 9 devient dans Hil. *trin.* 1, 2 : « ob aliqua praeclari facinoris aut bonae artis studia » avec suppression de *fama*, dans la ligne d'une dégradation de la « gloire du siècle » sensible déjà chez les modèles d'Hilaire, Tertullien et Cyprien (cf. A.J. Vermeulen, *The semantic development of gloria in early christian Latin*, (= *Latinit. christ. primaeua*, t. 12, Nijmegen, 1956), pp. 37-43. *Praeclarum facinus* a pour antithèse *inertia* (cf. *supra* n. 3) (« inertiae natos..., non ob aliqua praeclari facinoris... studia esse deductos »), mot qui a une signification morale dans la phraséologie classique : cf. V. Pöschl, *Grundwerte römischer Staatsgesinnung in den Geschichtswerken des Sallust*, Berlin, 1940, p. 25.

5. Pour le premier cliché, cf. Cic. *frg.* 9, 8, éd. Müller, t. 4, 3, p. 334 *ap.* Lact. *inst.* 3, 14, 20 : « Sed nescio qui nos teneat error ac miserabilis ignoratio ueri », à compléter par un proverbe que Lact. *inst.* 2, 4, 14 a lu chez Sen. frg. 121 Haase : « Non bis pueri sumus, ut uulgo dicitur, sed semper » (cf. A. Otto, *Die Sprichwörter ...der Römer*, réimpr. Hildesheim, 1964, pp. 316-317 ; M. Lausberg, *Untersuchungen zu Senecas Fragmenten*, Berlin, 1970, pp. 188-193). Le second cliché sur les « délires

est un « don de Dieu », selon une formule, elle aussi, de Cicéron[1].

2°) Les vertus, chez ces hommes qui dépassent l'« opinion la plus commune », sont appelées par Hilaire « patience » (*patientia*), « maîtrise de soi » (*continentia*), « clémence » (*placabilitas*). Les deux premières sont, pour les auteurs classiques, liées à l'action, qui est donnée par le Pictave comme le but de la vie (*praeclari facinoris... studium*)[2]. En effet, Salluste associe *labor* et *continentia*[3] et Cicéron *labor* et *patientia*[4]. Quant à la « clémence » (*placabilitas*), elle est, dans le lexique cicéronien, l'antithèse de la colère, et, par suite, le synonyme du mot que Cicéron oppose à *iracundia* : *aequitas*[5]. Or, comme Salluste associe *aequitas* et *continentia*[6], Hilaire joint *placabilitas* à *continentia*. Ainsi, ce sont des rapprochements et des oppositions de mots proposés par des croisements de textes de Salluste et de Cicéron qui expliquent le choix que fait Hilaire des termes de « patience », « maîtrise », « clémence », pour définir l'éthique de l'« action d'éclat » ou du « beau talent ».

3°) Hilaire récapitule cette éthique en se servant d'un texte qui nous a paru servir de trame à l'enchaînement des idées dans le prologue du *De Trinitate* : l'exorde des *Diuinae institutiones*[7], où Lactance résume et juge la recherche philosophique d'un Cicéron, telle que ce dernier l'exposait au début du cinquième livre des *Tusculanes*[8]. Des hommes, observe Hilaire en paraphrasant une formule de la préface de ce livre ont pu « garder leur conscience libre de toute faute », s'efforcer de « prévoir avec prudence, éviter de propos délibéré ou supporter patiemment tous les ennuis de la vie humaine » — autant de formules cicéroniennes encore —, mais ils n'ont pas été capables d'être des maîtres suffisants

du vieillard » vient de Cic. *Cato*, 11, 36, 2e éd. Wuilleumier, p. 104 : « ista senilis stultitia quae deliratio appellari solet ». Quant au terme *molestiae*, Hilaire a pu le rencontrer appliqué à la vie chez Cicéron : par exemple *fin.* 1, 16, 51.

1. Cf. Cic. *fin.* 1, 4, 11 : « in omni munere uitae » ; *leg.* 1, 22, 59 : « tantoque munere deorum ».

2. Cf. *supra* p. 108, n. 3.

3. *Catil.* 2, 5, éd. Ernout, p. 56 : « Vbi pro labore desidia, pro continentia et aequitate lubido ».

4. Cic. *off.* 1, 34, 122, éd. Testard, t. 1, p. 168 : « Haec aetas... exercenda in labore patientiaque et animi et corporis ».

5. Cic. *off.* 1, 25, 88, p. 148 : « Nec uero audiendi qui grauiter inimicis irascendum putabunt idque magnanimi et fortis uiri esse censebunt. Nihil magno et praeclaro uiro dignius placabilitate atque clementia»; *ibid.* 1, 25, 89, p. 149 : « ...legum... quae ad puniendum non iracundia, sed aequitate ducuntur ». Sur cette terminologie, cf. O. Liscu, *Étude sur la langue de la philosophie morale chez Cicéron*, Paris, 1930, pp. 249-250.

6. *Catil.* 2, 5, éd. Ernout, p. 56 : « Vbi... pro continentia et aequitate libido atque superbia inuasere »... Sur cette « alliance » de *continentia* et d'*aequitas*, voir V. Pöschl, *Grundwerte römischer Staatsgesinnung in den Geschichtswerken des Sallust*, p. 62.

7. Cf. notre article : *Lactance contre Salluste dans le prologue du De Trinitate de saint Hilaire*, dans *REL*, t. 38, 1960, pp. 116-121.

8. Cf. *supra* p. 102, n. 2.

d'une vie bonne et heureuse[1]. Celle-ci, comme l'a montré Lactance[2], n'a qu'une source, la connaissance de la vérité, qui est moins un devoir, comme l'est l'action dans une perspective stoïcisante, où, si l'on suit Salluste, la réalisation découle nécessairement de la réflexion[3], que le désir de connaître et de servir le père commun auquel il faut rapporter toutes choses[4]. Sur ces définitions de l'absolu aux teintes stoïciennes, définitions reprises par Lactance[5], Hilaire greffe une image cicéronienne, déjà transmise des *Tusculanes* aux *Institutions divines*[6], celle

1. *Trin.* 1, 3 : « Et quamquam non *ineptam* hanc eorum esse *sententiam* atque inutilem existimarem, conscientiam *ab omni culpa liberam* conseruare et omnes humanae *uitae molestias* uel *prouidere prudenter* uel *uitare consulte* uel *ferre patienter*, tamen hi ipsi non satis mihi idonei *ad bene beateque uiuendum* auctores uidebantur, communia tantum et conuenientia humano sensui doctrinarum praecepta statuentes, quae cum non intelligere beluinum esset, intellecta tamen non agere ultra *beluinae immanitatis* esse rabiem uideretur ». Les textes cicéroniens contaminés ici sont : *nat. deor.* 1, 21, 59 : « in tam ineptas sententias incidisse » ; *Tusc.* 5, 1, 4 : « uirtus... culpa omni carens » ; *fin.* 1, 16, 51 : « uitae molestiis » ; *Lael.* 2, 6 : « uel prouisa prudenter » ; *nat. deor.* 1, 9, 23 : « nec uitare uenientia possint nec ferre praesentia » ; *off.* 1, 6, 19 : « ad bene beateque uiuendum » ; *off.* 3, 6, 32 : « immanitas beluae ».

2. Cf. Lact. *inst.* 1, 1, 1-4, *supra* p. 102, n. 1.

3. Sall. *Catil.* 1, 6, éd. Ernout p. 55 : « Nam et prius quam incipias consulto et ubi consulueris, mature facto opus est ». A rapprocher de la doctrine stoïcienne de l'assentiment résumée ainsi par Sen. *epist.* 113, 18, éd. Préchac, t. 5, p. 22 : « Quid sit adsensio, dicam. Oportet me ambulare : tunc demum ambulo, cum hoc mihi dixi et adprobaui hanc opinionem meam ». Autres textes stoïciens sur cette notion cités dans *SVF*, t. 3, nº. 169.

4. *Trin.* 1, 3 : « ...quae (praecepta) cum non intelligere beluinum esset, intellecta tamen non *agere*, ultra beluinae immanitatis esse rabiem uideretur. Festinabat autem animus, non haec tantummodo *agere*, quae non egisse et criminum esset plenum et dolorum, sed hunc tanti muneris Deum parentemque *cognoscere* (l'antithèse *agere, cognoscere* se trouve dans Cic. *de orat.* 1, 17, 78 ; 3, 29, 111), cui se totum ipse deberet, cui famulans nobilitandum se existimabat, ad quem omnem spei suae opinionem referret, in cuius bonitate inter tantas praesentium negotiorum calamitates, tanquam tutissimo sibi portu familiarique requiesceret ».

5. Excepté *festinare*, dont l'emploi est traditionnel dans les conclusions (Qvint. *inst.* 9, 4, 146), nombre d'expressions relatives à la connaissance de Dieu remontent à des pages de Cicéron d'inspiration stoïcienne : « tanti muneris... parentem » (cf. Cic. *Tusc.* 5, 13, 37 : « communi parente ») ; « parentem... cui se... deberet » (cf. Cic. *rep.* 1 frg. 1ª : « parenti debetur gratia ») ; « cui famulans nobilitandum se existimabat » (cf. Cic. *off.* 1, 4, 14 : « honestum... nobilitatum » ; 3, 33, 117 : « uirtutis famulatus ») ; « ad quem omnem spei suae opinionem referret » (cf. Cic. *fin.* 1, 4, 11 : « quid ultimum, quo sint omnia bene uiuendi recteque faciendi consilia referenda »). Lact. *inst.* 3, 9, 16, *CSEL*, t. 19, p. 209, a pu servir d'intermédiaire entre cette phraséologie cicéronienne et le texte d'Hilaire : d'une part, *referre* est employé par Lactance au sujet du « terme » du souverain bien (« philosophi ad corpus omnia referunt »), d'autre part, Dieu y est dit *communis parens* : « Dei autem contemplatio est uenerari et colere communem parentem generis humani ».

6. Lact. *inst.* 1, 1, 11, *CSEL*, t. 19. pp. 3-4 : « ...quanto iustius ego me ad illam piam, ueram diuinamque sapientiam quasi ad portum aliquem tutissimum conferam ». Cette image se trouve déjà dans les premières pages du cinquième livre des *Tusculanes*, (5, 2, 5) pages qui sont imitées par Lactance dans le prologue des *inst.* (cf. *supra*, p 102, n. 2) : « Cuius (philosophia) in sinum cum a primis temporibus

de la connaissance de la vérité comme un port très sûr, où l'on se repose du malheur des temps.

Un catalogue critique des erreurs du polythéisme

Poussée par le désir ardent de connaître la vérité à laquelle elle puisse se livrer tout entière, l'« âme » d'Hilaire va infléchir la direction de sa recherche. Alors que jusqu'ici elle débattait avec une grande rigueur des thèses relatives au bonheur de l'homme, elle adopte maintenant une attitude délibérément polémique, qui se situe encore souvent dans le prolongement direct de Lactance.

Comme son modèle, en effet, qui avait emprunté à la tradition des « introductions » (εἰσαγωγαί) l'usage de la doxographie, Hilaire dresse un catalogue de toutes les erreurs accumulées au sujet de la divinité : croyances communes aux dieux rangés par famille, par sexe, par rang ; opinions des philosophes toutes divergentes, les uns jugeant la divinité indifférente au monde, d'autres l'adorant dans les astres, d'autres encore l'enfermant dans des statues.

Cette liste d'erreurs, incongruités et contradictions se ressent de l'influence des attaques de Minucius Felix[1] contre le polythéisme, mais est meublée surtout de formules prises à Lactance[2]. C'est en s'aidant de celles-ci qu'Hilaire exprime d'abord les croyances du commun aux « familles » de dieux, à leur sexe, à leurs « filiations »[3], mais

---

aetatis nostra uoluntas studiumque nos compulisset, his grauissimis casibus in eundem portum ex quo eramus egressi magna iactati tempestate confugimus ». Sur cette image, cf. C. Bonner, *Desired Haven*, dans *HThR*, t. 34, 1941, pp. 49-67 et W.S. Hommel, *Ciceros Gebetshymnus an die Philosophie* (*Tusculanen*, *V*, 5), dans *SHAW*, 1968, Bd 3.

1. L'énumération des « opinions » discordantes des *prudentes* (1, 1) relatives aux dieux rappelle, par son allure générale, le catalogue doxographique sur le même sujet de Min. Fel., 19, 3-14, où l'influence de *De natura deorum* est importante : cf. I. Opelt, *Ciceros Schrift De natura deorum...*, dans *Au. A*, t. 12, 1966, pp. 147-148. Or les introductions de phrases d'Hilaire ressemblent à celles de *nat. deor.* 1, 1 : *plerique, nonnulli*. De même, la phrase, qui résume le développement de *trin.* 1, 4 (« ...sententiarum suarum opinionibus dissiderent ») rappelle Cic. *nat. deor.* 1, 2, 5 ; « quorum opiniones... inter se dissidentes ».

2. Sur la diatribe de Lactance contre le polythéisme, cf. G. Molignoni, *Lattanzio apologeta. II : L'attaco al politeismo*, dans *Didaskaleion*, t. 5, 1927, pp. 123-131.

3. *Trin.* 1, 4 : « Namque plures eorum numerosas incertorum deorum familias introducebant, et uirilem ac muliebrem sexum in diuinis naturis agere existimantes ortus ac successiones ex diis deorum asserebant. Alii maiores ac minores et differentes pro potestate deos praedicabant ». « Incerti dei » fait allusion, non à la deuxième catégorie de dieux romains évoquée dans Tert. *nat.* 2, 9, 3, mais rappelle Min. Fel. 8, 1 : « de dis immortalibus, quamuis incerta sit uel ratio uel origo » ; *familia* appliqué aux dieux est dans Tert. *nat.* 2, 12, 3 ; *introducere* avec pour objet « numerosas... familias » fait songer à « introducere causarum seriem » de Cic. *fat.* 9, 20, mais les détails conjoints sur le sexe des dieux, leur succession, leur degré de puissance se rattachent à Lact. *inst.* 1, 8, 5, *CSEL*, t. 19, p. 30 : « dii ergo si sunt immortales et aeterni quid opus est altero s e x u, nimirum ut generent ? Ipsa progenie quid opus est, cum s u c c e s s i o n e non egeant qui semper sunt futuri ? » ; 1, 3, 8, p. 8 : « deorum igitur uirtutes ac potestates infirmiores sint necesse est (pour les polythéistes), ...ita quanto plures, tanto m i n o r e s erunt ». Cf. également Tert. *nat.* 2, 12, 2 : « deos maiores an minores ? ».

présente aussi, d'une manière sommaire, les idées principales de la théologie épicurienne : le monde est régi par un jeu fortuit d'atomes[1] ; les dieux sont admis comme une convention sociale, mais sont considérés comme « indifférents aux choses humaines »[2]. De même, les généralités relatives au culte rendu aux astres et aux éléments[3] ou concernant la vénération des statues sont énoncées en des termes proches de ceux de Lactance[4]. Le catalogue critique des aberrations de la religion s'achève par la conclusion à laquelle Minucius Felix[5], Cyprien dans

1. *Trin.* 1, 4 : « Nonnulli nullum omnino Deum esse affirmantes, eam tantum quae fortuitis motibus atque concursibus in aliquid exsisteret, naturam uenerabantur ». Rapprocher Lact. *opif.* 2, 10, *CSEL*, t, 27, p. 9 : « Vnde ego philosophorum qui Epicurum secuntur amentiam soleo mirari, qui naturae opera reprehendunt, ut ostendant nulla prouidentia instructum esse ac regi mundum, sed originem rerum insecabilibus ac solidis corporibus adsignant, quorum fortuitis concursionibus uniuersa nascantur et nata sint » : cf. E. Rapisarda, *L'epicureismo nei primi scrittori latini cristiani. La polemica di Lattanzio contro l'epicureismo*, dans *Antiquitas*, t. 2, 1947, pp. 49-54. Hilaire aurait-il lu directement Lucrèce, comme le pense E. Goffinet, *Lucrèce et les conceptions cosmologiques de saint Hilaire de Poitiers*, dans *Antidorum W.* Peremans... *oblatum*, Louvain, 1968, pp. 62-63 ? La chose est, ici du moins, difficilement démontrable.

2. *Trin.* 1, 4 : « Plerique uero Deum quidem esse opinione publica loquebantur, sed hunc eundem incuriosum rerum humanarum ac negligentem pronuntiabant ». Hilaire dissocie ces *plerique* des *nonnulli* précédents, bien qu'il s'agisse dans les deux cas des Épicuriens ; cette bévue volontaire, qui allonge la liste des « théologies erronées », s'explique selon nous par la pluralité des sources lactanciennes auxquelles il se réfère : Lact. *ira*, 4, 6-7 : « Quid aliud dicit (Epicurus) nisi deum omnino non esse » (cf. Hil. *supra* n. 1 : « nonnulli nullum omnino Deum esse affirmantes »). Denique Marcus Tullius a Posidonio dictum refert id *Epicurum sensisse nullos deos esse, sed ea quae de dis locutus sit depellendae inuidiae causa dixisse* : *itaque uerbis illum deos relinquere, re autem ipsa tollere* » ; 17, 1-2 : « Deus, inquit, Epicurus nihil curat... Cui ergo administratio tantarum rerum cessit, si haec a deo neglegantur ? ». Textes cités par H. Usener, *Epicurea*, Leipzig, 1887, pp. 238-244. Ces points de vue épicuriens sont étudiés par A.-J. Festugière, *Épicure et ses dieux*, Paris, 1946, pp. 71-101.

3. *Trin.* 1, 4 : « Aliqui autem ipsas illas creaturarum corporeas conspicabilesque formas in elementis terrenis et caelestibus adorabant ». Rapprocher Lact. *inst.* 2, 5, 4, *CSEL*, t. 19, p. 115 : « Vnde quidam hebetis obtunsique cordis elementa, quae et facta sunt et carent sensu tanquam deos adorant ».

4. *Trin.* 1, 4 : « Postremo quidam in simulacris hominum, pecudum, ferarum, uolucrum, serpentum deos suos collocabant et uniuersitatis Dominum atque infinitatis parentem intra angustias metallorum et lapidum et stipitum coartabant ». Si le début de la phrase est inspiré de Itala, *Rom.* 1, 23 codd. *d e* : « Et mutauerunt gloriam incorruptibilis Dei in similitudinem imaginis corruptibilis hominis, et uolucrum et quadrupedum et serpentium », la suite est tissée de réminiscences lactanciennes de fond et de forme : *inst.* 2, 2, 2, *CSEL*, t. 19, p. 99 : « cur ad parietes et ligna et lapides potissimum quam illo spectetis, ubi eos esse credatis ? » ; de forme seulement : *inst.* 7, 16, 10 : « in angustum coartabitur ». Dans *in psalm.* 61, 2, Hilaire reprendra les éléments de cette diatribe contre le polythéisme en ajoutant la « cauda » que lui suggèrent Min. Fel. 38, 5 et Lact. *inst.* 3, 28, 17 : le « je sais que je ne sais rien » de Socrate, présenté comme la conclusion du « sage polythéiste ».

5. Min. Fel. 18, 11-19, 1, éd. Beaujeu, pp. 27-28 : « Et qui Iouem principem uolunt, falluntur in nomine, sed de una potestate consentiunt... Audio poetas quoque unum patrem diuum atque hominum praedicantes ».

le *Quod idola*[1] et Lactance ont donné une sorte de consécration : « ce qui est divin et parfait ne peut être qu'unique »[2].

Cette conséquence est énoncée et fortifiée par une « amplification » de caractère rhétorique : « au milieu de cela (ces opinions), mon âme soucieuse, s'efforçait de parvenir, par une voie utile et nécessaire, à la connaissance de son Seigneur, car elle jugeait indigne de Dieu d'être indifférent à l'égard des choses créées par lui et elle comprenait que ni le sexe des dieux ni leurs filiations successives ne convenaient à sa nature puissante et incorruptible. De plus, elle tenait même pour certain que l'être divin et éternel n'était qu'unique et nullement divers, car l'être qui garantissait devant lui-même ce qui est, n'avait nécessairement rien laissé en dehors de lui qui lui fût supérieur ; et ainsi la toute-puissance et l'éternité n'étaient la possession que d'un seul »[3].

Ce raisonnement en forme sur les implications déjà normatives de la notion de Dieu unique exclut l'idée que la « voie utile et nécessaire » ressemble aux inflexions de quelque *peregrinatio animae*[4], dont plusieurs apologistes grecs ont fait le préambule de la « conversion ». Nous pensons qu'il n'y a guère de points communs entre, d'une part, le centon des erreurs polythéistes et le débat d'idées morales de facture très littéraire qui, chez Hilaire, l'a précédé, et d'autre part, les investiga-

1. CYPR. *idol.* 9, *CSEL*, t. 3, 1, pp. 26-27 : « Ergo unus est et ubique ipse diffusus est. Nam et uulgus in multis Deum naturaliter confitetur, cum mens et anima sui auctoris et principis admonetur. Dici frequenter audimus : *O Deus* et *Deus uidet.* » L'attribution à Cyprien du *Quod idola* est défendue avec succès par H. KOCH, *Quod idola dii non sint : ein Werk Cyprians*, dans *Cyprianische Untersuchungen*, Bonn, 1926, pp. 1-78, et M. SIMONETTI, *Sulla paternità del « Quod idola dii non sint »*, dans *Maia*, t. 3, 1950, pp. 265-288, contre la thèse adverse soutenue par H. DILLER, *In Sachen Tertullian-Minucius Felix*, dans *Philologus*, t. 90, 1935, pp. 98-114, et B. AXELSON, *Quod idola und Laktanz*, dans *Eranos*, t. 39, 1941, pp. 67-74.

2. Cf. par ex. *inst.* 1, 3, 7, *CSEL*, t. 19, p. 8 : « Deus uero, si perfectus est ut esse debet, non potest esse nisi unus, ut in eo sint omnia » ; 4, 3, 7, p. 279 : « Vbi ergo sapientia cum religione coniungitur ? Ibi scilicet ubi Deus colitur unus, ubi uita et actus omnis ad u n u m caput et ad u n a m summam refertur ».

3. *Trin.* 1, 4 : « Sed inter haec animus sollicitus, utili ac necessaria ad cognitionem Domini sui uia nitens, cum neque incuriam Deo rerum a se conditarum dignam esse arbitraretur neque naturae potenti atque incorruptae competere sexus deorum et successiones satorum atque ortorum intelligeret, porro autem diuinum et aeternum nihil nisi unum esse et indifferens pro certo habebat, quia id quod sibi ad id quod esset auctor esset, nihil necesse est extra se quod sui esset praestantius reliquisset, atque ita omnipotentiam aeternitatemque non nisi penes unum esse ». La qualité oratoire de ce texte est marquée, en particulier, par les nombreuses redondances cicéroniennes (cf. *infra* p. 115, n. 1) et lactanciennes (« sexus... et successiones » : cf. *inst.* 1, 8, 5 *supra* p. 111, n. 3).

4. Sur l'expression, avec application aux *Confessions*, cf. G.N. KNAUER, *Peregrinatio animae*, dans *Hermes*, t. 85, 1957, pp. 216-248.

tions qu'un Justin[1] ou un Pseudo-Clément[2] font auprès des philosophes en leur posant la question de Dieu. Cette autobiographie philosophique sous forme de quête errante[3] paraît cependant connaître un regain de vitalité au milieu du IVe siècle, puisque, d'après Jérôme, un Espagnol Acilius Severus, correspondant de prédilection de Lactance, a exposé sa « condition de vie » sous la forme d'un itinéraire[4]. Mais, à en juger d'après le titre et le sous-titre de forme grecque, ὁδοιπορικόν, ce « voyage » spirituel, traité comme une « épreuve », ou conclu par une « chute »[5], devait porter la marque d'influences hellénisantes et néoplatoniciennes, comme le poème *Sur ma vie* de Grégoire de Nazianze, ou plus tard les *Confessions* de saint Augustin[6].

Hilaire, au contraire, se réfère à une tradition latine dans l'« amplification » du thème de la « voie utile et nécessaire » par laquelle, dans l'hésitation, il « s'efforce » de parvenir à la connaissance de Dieu.

---

1. Dans le *Dialogue avec Tryphon*, 2, 3-6, Justin raconte comment il a en vain cherché à avoir des « connaissances sur Dieu » successivement auprès d'un stoïcien, d'un pythagoricien, puis d'un platonicien : cf. G. Bardy, *La conversion au christianisme durant les premiers siècles*, Paris, 1947, pp. 127-129 ; A.D. Nock, dans *RLAC*, t. 2, art. *Bekehrung*, c. 114-115.

2. Dans les *Homélies clémentines* et les *Recognitiones* traduites par Rufin, qui se rattachent à un écrit perdu du IIe ou IIIe s. : cf. A. Siouville, Les *Homélies clémentines*, Paris, 1933, pp. 16-17. Les hésitations de Clément entre les philosophies contradictoires sont exprimées dans *Recognitiones*, 3, 1-4, *GCS*, t. 51, p. 7 : « Cupiens aliquid discere philosophorum frequentabam scholas, ubi nihil aliud quam dogmatum assertiones et impugnationes uidebam ac sine fine certamina, artes syllogismorum conclusionumque agitari uersutias... In profundo pectoris cruciabar, quod neque aliquid ex his quae dicebantur, tanquam firmum tenere poteram neque abicere desiderium requirendi ». Aucune de ces notes pathétiques ne se trouve chez Hilaire.

3. Telle est la portée du thème du « voyage » dans les biographies de mystiques païens comme le médecin Thessalos (cf. A.-J. Festugière, *L'expérience religieuse du médecin Thessalos*, dans *RBi*, t. 48, 1939, pp. 45-77), l'astrologue Vettius Valens, ou de « philosophes » chrétiens comme Tatien, Clément d'Alexandrie.

4. Hier. *uir. ill.* 111, éd. Richardson, p. 50 : « Acilius Seuerus in Hispania de genere illius Seueri, ad quem Lactantii duo epistolarum scribuntur libri, composuit uolumen quasi ὁδοιπορικόν totius uitae suae statum continens tam prosa quam uersibus, quod uocauit καταστροφὴν *siue* πεῖραν et sub Valentiniano principe obiit ». *Status uitae* est une locution cicéronienne : Cic. *fin.* 2, 14, 45 : « ... omnemque complectatur uitae consequentis statum ».

5. Selon G. Misch, *Geschichte der Autobiographie*, t. 1, Bern, 1950, p. 407, ces termes sont ironiques, évoquant la « descente » dans une auberge et les « tentations » de l'hôte, comme dans ce fragment des *Satires Ménippées* de Varron : Περίπλους, *Liber II* (περὶ φιλοσοφίας), éd. Riese, p. 198 : « Et ne erraremus, ectropas esse multas, omnino tutum esse sed spissum iter ». K. E. Henriksson, *Griechische Büchertitel in der römischen Literatur*, dans *Ann. Acad. Scient. Fennicae*, ser. B, t. 102, Helsinki, 1956, pp. 89-102, considère au contraire que les termes grecs du titre de l'« Itinéraire » d'Acilius Severus ont une couleur pathétique, même s'ils ne sont pas très clairs. A. J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, t. 2, Paris, 1949, p. 423, n. 1, rapporte l'idée de πεῖρα à la « curiosité » pour les *mirabilia*.

6. Observations faites par P. Courcelle, *Les Confessions de saint Augustin dans la tradition littéraire*, Paris, 1963, pp. 134-135.

En effet, ces dernières expressions ont une frappe cicéronienne[1]. D'autre part, pour déduire des vains efforts du jugement de l'homme la nécessité d'un « Dieu unique et nullement divers », en dehors duquel, après lequel et avant lequel il n'y a rien, formules qui nous orientent déjà vers l'enseignement de Novatien[2], Hilaire imite la conclusion par laquelle Minucius Felix et Lactance montrent toutes les doctrines des philosophes aboutissant, dans leur diversité, au postulat du Deiu unique[3], par la « voie de la vérité »[4] : « Au milieu de cela, écrit Hilaire, mon âme soucieuse s'efforçait de parvenir à la connaissance de son Seigneur par une voie utile et nécessaire, car... elle tenait pour certain que l'être divin et éternel n'était qu'unique ».

La mise en œuvre d'une rhétorique classique éprouvée par l'apologétique latine est donc nécessaire à l'exposition de la « recherche » de Dieu dans le prologue du *De Trinitate*[5]. Cette rhétorique fournit ici la substance d'une conclusion à la première partie du texte, c'est-à-dire à un débat de facture très littéraire sur le devoir religieux de l'homme. Elle va contribuer aussi d'une manière décisive à « disposer » les développements de la

---

1. *Sollicitus*, dans « inter haec animus sollicitus » (cf. *supra* p. 113 n. 3), marque ici plus l'hésitation que l'inquiétude : *sollicitus* est accouplé à *suspensus* dans Cic. *Att.* 2, 18, 1 ; *leg. agr.* 1, 8, 23. D'autre part, l'alliance de *usus/utilis* et de *necessarius* dans le groupe de mots : « utili ac necessaria ad cognitionem Domini sui uia nitens » est usuelle chez Cicéron : *off.* 1, 8, 25 : « ad usus uitae necessarios », et chez Sénèque : *epist.* 39, 6 : « Necessaria metitur utilitas », cet auteur, selon une thèse stoïcienne (cf. *SVF*, t. 3, p. 20) accouplant *necessarium* et *bonum* (cf. *epist.* 45, 11 : « quod bonum est, utique necessarium est »). Quant à *nitens* et à son contexte, il rappelle l'usage que Cicéron fait de ce verbe dans le préambule du 5ᵉ livre des *Tusculanes*, lequel sert de texte d'appui au prologue des *Diuinae institutiones*, dont nous avons souligné l'influence sur celui du *De Trinitate* : *Tusc.* 5, 1, 2 : « uereor ne non tam uirtutis fiducia nitendum nobis ad spem beate uiuendi ... »

2. Cf. *infra* p. 125, n. 3. Une exception cependant : *indifferens*, qui, dans le lexique philosophico-théologique du ɪᴠᵉ siècle, est synonyme de *similis* : Hil. *syn.* 23 : « in Patre et Filio naturae indifferentis similitudo », à rapprocher de Calc. *comm.* 214 : « partes indifferentes, sui similes » et de Mar. Victorin. *adu. Arrium*, 2, 39 transposant par *indifferenter* le *similiter* de Itala *Ioh.* 5, 19. Or la similitude est une propriété de l'éternité pour Hilaire dès 356 : cf. *coll. antiar. ser.* B II, 11, 5(32), p. 153 : « Aeternitas sola sui similis est » : cf. *infra* p. 496, n. 4.

3. Min. Fel. 19, 3, éd. Beaujeu, p. 28 : « Recenseamus, si placet, disciplinam philosophorum : deprehendes eos, etsi sermonibus uariis, ipsis tamen rebus in hanc unam coire et conspirare sententiam » ; 20, 1 : p. 31 « Exposui opiniones omnium ferme philosophorum, quibus inlustrior gloria est, Deum unum multis licet designasse nominibus ». Lact. *inst.* 3, 30, 3 : cf. *infra* p. 120, n. 4.

4. La formule se trouve chez Lact. *inst.* 2, 8, 1 (en opposition aux « illusions d'une fausse divinité ») ; 3, 12, 35 ; 6, 4, 20. Elle est sous-jacente à un développement de Min. Fel. 16, 3, où la connaissance de la *recta uia* est le fait du *u e r i stabile iudicium*. Cicéron, enfin, a fait largement usage de l'image de la voie : voie de la « vie heureuse » (*fin.* 1, 18, 57), voie du culte de Dieu dans *leg.* 2, 10, 25 : « ..non omnibus patere ad se (Deum) placandum et colendum uiam ».

5. Cf. *trin.* 1, 7 : « ... studio adhuc intentiore ipsam illam infiniti et aeterni Domini sui speciem quaerebat ».

section centrale du prologue, qui conduiront l'âme jusqu'à sa « nouvelle naissance » par la foi .

2. — Au-delà de l'intelligence naturelle de Dieu : le témoignage de Moïse et des prophètes sur Dieu créateur

Les étapes de la « voie utile et nécessaire »

La « voie utile et nécessaire », qui a été présentée, dans la première partie du prologue, comme l'axe de la « connaissance du Seigneur », est celle d'un « progrès » qui dépasse l'intelligence naturelle de Dieu[1]. Le terme de « progrès » a été mis en relation avec l'image de la « voie » dans le stoïcisme romain, tandis qu'il a été appliqué à la foi chez Cyprien[2]. Il est préféré au mot « conversion », qu'Hilaire emploiera en parlant du païen qui passe de l'« ignorance à la confession de Dieu »[3]. En effet, la notion de « progrès » correspond mieux ici à la manière apologétique à laquelle Hilaire se rallie pour exposer les phases successives de la connaissance de Dieu.

Or, de ces dernières, Lactance, dans la préface du *De ira*, avait fixé les grandes lignes en les ordonnant selon un plan-type. Il distinguait, en effet, trois étapes pour parvenir à la vérité : la première consiste à rejeter les fausses religions, la seconde à discerner qu'il y a un Dieu suprême, la troisième à connaître son messager[4]. Ce schéma ne semble

1. *Trin.* 1, 10 : « Proficit mens ultra naturalis sensus intelligentiam et plus de Deo quam opinabatur edocetur ».

2. Cic. *nat. deor.* 2, 32, 81, prête à la nature une « uim participem rationis atque ordinis tanquam u i a progredientem », *progredi* étant remplacé par *proficere* pour la vie morale (Cic. *off.* 1, 1, 2 ; Sen. *epist.* 25, 6 ; 75, 10), terme que retiendra, pour l'appliquer à la foi, Cypr. *Fort.* 8, *CSEL*, t. 3, 1, p. 329 : « Item beatus apostolus Paulus, ut fides nostra proficiat et crescat..., hortatur ».

3. *In psalm.* 125, 6, *CSEL*, t. 22, p. 609 : « et cum gentes conuersionem nostram ex uitiis in uirtutes, ex ignorantia Dei in confessionem eius effectam admirabuntur ».

4. Lact., *ira* 2, 1-2, *CSEL*, t. 27, p. 69 : « Nam cum sint gradus multi per quos ad domicilium ueritatis ascenditur, non est facile cuilibet euehi ad summum. Caligantibus enim ueritatis fulgore luminibus qui stabilem gressum tenere non possunt, reuoluuntur in planum. Primus autem gradus est intelligere falsas religiones et abicere inpios cultus humana manu fabricatorum ; secundus uero, perspicere animo quod unus sit deus summus, cuius potestas ac prouidentia effecerit a principio mundum et gubernet in posterum, tertius cognoscere ministrum eius ac nuntium quem legauit in terram, quo docente liberati ab errore quo inplicati tenebamur formatique ad ueri Dei cultum iustitiam disceremus ». *Gradus* est une image platonisante (ἐπαναβασμός : *Banquet* 211 c) adoptée par Cic. *fin.* 5, 14, 40 : « (animus) multis gradibus ascendit, ut ad summum perueniret » et appliquée à la formation de l'orateur : Cic. *Brut.* 65, 232 : « gradus tuos et quasi processus dicendi ... cognoscere » ; Quintilien l'utilise pour désigner l'amplification oratoire : *inst.* 8, 4, 9, éd. Radermacher, t. 2, p. 101 : « Sed alius diuideret haec et circa singulos *gradus* moraretur : hic in sublime etiam cucurrit (Cicero) et *ad summum* non peruenit nisu sed impetu ». Hilaire se servira à son tour de cette image pour exprimer le progrès de la démonstration du mystère trinitaire : *trin.* 1, 20, *PL*, t. 10, c. 39 a : « Sed quia nullus per praerupta conscensus est, nisi substratis paulatim *gradibus*

pas refléter une catéchèse développée dans les Églises latines au temps de Constantin. Le peu que nous connaissons de l'enseignement de base à cette époque, soit en Afrique après Cyprien, soit en Italie avant Ambroise, nous donne à croire qu'il reposait sur des paradigmes scripturaires reflétés par l'iconographie et que la règle de foi n'était plus indépendante d'un symbole de foi[1]. En Aquitaine, l'existence d'un tel symbole de contenu très rudimentaire est peut-être attestée par Hilaire[2], mais, pour les paradigmes, nous l'avons vu, aucun document iconographique datable des années de formation d'Hilaire ne laisse supposer qu'ils aient eu quelque influence sur la piété des Pictaves.

En revanche, un témoignage littéraire datant du règne de Constantin, les *Laudes Domini*[3], montre la diffusion, dans une littérature apologétique

---

feratur gressus *ad summa*, nos quoque quaedam gradiendi initia ordinantes, arduum hoc intelligentiae iter cliuo quasi molliore leniuimus ». *Cliuus mollior* est une locution de QVINT. *inst.* 12, 10, 78, éd. Radermacher, t. 2, p. 418 : « Scandenti circa ima labor est ; ceterum, quantum processeris, mollior cliuus ac laetius solum ».

1. Ainsi les paradigmes eucharistiques de Melchisédech chez ZENO, *tract.* 2, 38. de Tobie dans Ps. CYPR, *tract. de centesima* et OPTAT. 3, 2, des noces de Cana et de la multiplication des pains chez Libère d'après AMBR. *uirg.* 3, 1, 1. L'expression iconographique de ces paradigmes a été étudiée par A. C. MARTIMORT, *L'iconographie des catacombes et la catéchèse antique*, dans *RAC*, t. 25, 1949, pp. 105-114, et, pour certains d'entre eux, dans notre article : *Refrigerium et catéchèse à Vérone au IVe siècle*, dans *Hommages à Marcel* RENARD, t. 2 (= Coll. *Latomus*, t. 102), Bruxelles, 1969, pp. 234-237. La mise en place d'une catéchèse scripturaire a pour corollaire l'importance nouvelle donnée au *symbolum* qui garantit la foi ; cf. à ce sujet H. J. CARPENTER, *Creeds and Baptismal Rites in the first four Centuries*, dans *JThS*, t. 14, 1943, pp. 1-11.

2. HIL. *in Matth.* 15, 8 : « Venturi enim ad baptismum prius confitentur credere se in Dei filio et in passione ac resurrectione eius, et huic professionis sacramento fides redditur ». Si cette phrase a une portée liturgique réelle, elle fait allusion à l'une seulement des trois questions de l'interrogation prébaptismale évoquée dans TERT. *adu. Prax.* 26, 9, celle qui a trait au Fils (cf. F. J. BADCOCK, *Le credo primitif d'Afrique*, dans *RB*, t. 45, 1933, pp. 3-9). L'influence du lexique de Tertullien est en tout cas très sensible dans le membre de phrase : « et huic professionis sacramento fides redditur », où se mêlent des réminiscences de TERT. *spect* : 4, 1 : « Cum aquam ingressi christianam fidem in legis suae uerba profitemur » ; *mart.* 3, 1 : « ...in sacramenti uerba respondimus » ; *pudic.* 9, 16 : « fidei pactionem interrogatus ». La signification liturgique de ces textes a été étudiée par E. DEKKERS, *Tertullianus en de Geschiedenis der Liturgie*, Bruges-Amsterdam, 1947, pp. 190-196. Dans le membre de phrase d'Hilaire « et huic professionis sacramento fides redditur », la construction de *fidem reddere* avec *professioni* évoque moins la récitation publique du symbole — rappelée par AVG. *conf.* 8, 2, 5 : « Vt uentum est ad horam profitendae fidei, quae uerbis certis concepti retentisque memoriter loco eminentiore in conspectu populi fidelis Romae reddi solet », et propre à l'église de Rome, d'après RVFIN. *symb.* 3 — que la réponse par « credo » à l'interrogatoire baptismal d'un catéchumène, interrogatoire dont CYPR. *epist.* 70, 2, 1, nous livre une formule et dont l'usage nous est attesté en Gaule par le canon 8 du concile d'Arles en 314 (cf. *Acta et symbola conciliorum* ..., éd. Jonkers, p. 25) ainsi que par SALV. *gub.* 6, 31-34.

3. Ce poème se lit maintenant dans l'édition de P. VAN DER WEIJDEN, *Laudes Domini Tekst, Vertaling en Commentaar*, Amsterdam-Paris, 1967. On consultera encore le commentaire de W. BRANDES, *Über das frühchristliche Gedicht « Laudes Domini » nebst einem Excurse : Die Zerstörung von Autun unter Claudius II*, Wissens-

gallo-romaine qui se cherche, d'un schéma de démonstration de la foi chrétienne comportant trois étapes, qui rappellent celles du *De ira* et annonçent celles du *De Trinitate*, sans se confondre ni avec les unes ni avec les autres. L'auteur anonyme célèbre successivement l'ordre du monde, œuvre du Père, les miracles et la mort du Fils, enfin le salut que procure aux hommes la Loi du Dieu révélé. Or tout donne à penser, comme l'a montré G. Bardy, que, vu le soin apporté à l'exécution poétique de ce triptyque, l'auteur des *Laudes* est un lettré, qui connaît, en outre, les thèses fondamentales de l'apologétique latine de Minucius Felix à Lactance. On pourrait en dire autant d'Hilaire, qui distribue l'exposé de sa « naissance à la foi » en trois phases, où l'on ne retrouve guère l'empreinte d'une catéchèse commune diffusée par les églises.

La première phase s'est conclue pour Hilaire par l'aveu que ni richesses ou repos, ni vertu ou talent, ni la divinité telle que beaucoup l'ont définie, ne pouvaient le satisfaire. Deux autres étapes attendent le lecteur du prologue du *De Trinitate*. Fondées sur le témoignage des Écritures, elles vont exposer ce que les premiers théologiens ont appelé la « règle de foi »[1] et ce qu'Hilaire appelle un « enseignement »[2] : la première concerne le Dieu créateur et aboutit à une satisfaction mêlée à l'inquiétude de la mort, la seconde est consacrée au Christ et se conclut dans l'allégresse du baptême. En accusant aussi fortement la différence entre les modes de connaissance du Père et du Fils et entre les « fruits »[3] qu'en retire l'homme dans chaque cas, cette bipartition prend l'allure d'une antithèse qui pourrait bien avoir sa source dans une schématisation de la pensée apologétique de Tertullien. En effet, à une première connaissance de Dieu *ex operibus ipsius* et *ex animae testimonio*[4], Tertullien ajoutait la révélation totale qui accompagne la « seconde naissance » du baptême[5].

Le passage de l'une à l'autre correspond chez Hilaire à un changement caractéristique du vocabulaire. La première « connaissance de Dieu »

---

chaftl. Beilage zu dem Programm..., Braunschweig, 1887, et surtout l'étude de G. Bardy, *Les Laudes Domini, poème autunois du commencement du* IVe *s.*, dans *Mémoires de l'Académie des Sciences, Belles-Lettres et Arts de Dijon*, 1933, pp. 36-51.

1. Cf. D. van den Eynde, *Les normes de l'enseignement chrétien dans la littérature patristique des trois premiers siècles*, Louvain-Gembloux, 1933, pp. 293-298.

2. *Trin.* 1, 8 : « His itaque piae opinionis atque d o c t r i n a e studiis animus imbutus ... »

3. Cf. *trin.* 1, 9 : « Neque enim f r u c t u s aliquis esset bene de Deo opinari ».

4. Tert. *apol.* 17, 4, *CC*, t. 1, p. 117 : « Vultis ex operibus ipsius tot ac talibus, quibus continemur, quibus sustinemur, quibus oblectamur, etiam quibus exterremur, uultis ex animae ipsius testimonio comprobemus ? ». Sur cette « connaissance naturelle », cf. L. Fütscher, *Die natürliche Gotteserkenntnis bei Tertullian*, dans *ZKTh*, t. 51, 1927, pp. 1-18.

5. Cf. Tert. *anim.* 41, 3-4, *CC*, t. 2, p. 844 : « Sic et diuinitas animae in praesagia erumpit ex bono priore et conscientia Dei in testimonium prodit : *Deus bonus* et *Deus uidet* et *Deo commendo...* »

est de l'ordre des « idées communes »[1]. Or celles-ci, relèvent de la « pensée naturelle », qui est une forme d'intelligence de Dieu[2], remarque l'auteur du prologue du *De Trinitate*, en se servant d'une terminologie stoïcienne empruntée à la langue de la psychologie de Tertullien[3]. Comme chez ce dernier également, la révélation totale de Dieu est appelée la « foi »[4] par Hilaire, qui la rapporte à l'« esprit » (*mens*)[5], alors que la « pensée naturelle » de Dieu était le fait de l'« âme » (*animus*)[6]. Pour marquer la perfection de la « foi », Hilaire dit qu'elle est « infinie », et que, portant l'esprit « au-delà de l'idée » que l'auteur avait de Dieu, elle l'instruit complètement[7]. Cette expression, appliquée par Tertullien aux catéchumènes qui ont terminé leur instruction[8], et le jeu des termes précédents sous-tendent une analyse complexe des phases de la « connaissance » de Dieu.

La « règle de foi » et Dieu créateur selon les « livres de la religion des Hébreux »

En effet, les implications de la « pensée naturelle » de Dieu sont reliées à deux traditions : l'une, ancienne, qui remonte aux premières « défenses » de la foi ; l'autre, récente, qui correspond au déve-

---

1. Hil. *trin.* 1, 12 : « ratio communium opinionum consilii caelestis incapax ». *Communes opiniones* est une locution cicéronienne : *nat. deor.* 3, 29, 72 ; *off.* 2, 10, 35, sans référence aux κοιναὶ ἔννοιαι des Stoïciens (cf. M. Pohlenz, *Die Stoa*, t. 1, Göttingen, 1950, pp. 56-57), qui sont traduites par *communes sensus* dans Tert. *resurr.* 3, 2.

2. *Trin.* 1, 10 : « Proficit mens ultra naturalis sensus intelligentiam » ; 1, 11 : « Et quod antea de Creatoris sui aeternitate et infinitate et specie naturali sensu opinabatur ».

3. Cf. *anim.* 2, 1, *CC*, t. 2, p. 783 : « Sed et natura pleraque suggeruntur quasi de publico sensu, quo animam Deus dotare dignatus est ». Sur la fonction du *sensus* chez Tertullien, cf. M. Spanneut, *Le stoïcisme des Pères de l'Eglise*, pp. 212-213. *Naturalis sensus* est une locution cicéronienne : *de orat.* 3, 37, 151 : « quodam quasi naturali sensu iudicatur ».

4. Cf. *trin.* 1, 12 : « Hanc itaque diuini sacramenti doctrinam mens laeta suscepit, ... in nouam natiuitatem per fidem uocata ». Sur l'emploi parallèle de *fides* chez Tertullien, cf. *infra* p. 134, n. 4.

5. Cf. *supra* n. 2 et 4. *Mens* est, dans des textes stoïcisants, la parcelle d'intelligence divine mise en nous par Dieu, cf. Cic. *diu*, 1, 49, 110 ; 2, 58, 119 ; Min. Fel. 19, 1-2 ,qui paraphrase le « mens agitat » de Verg. *Aen.* 6, 724 : cf. G. Bürner, *Vergils Einfluss bei den Kirchenschriftstellern der vornikänischen Periode*, Erlangen, 1902, pp. 10-11, et les études citées *infra* p. 126, n. 2.

6. *Trin.* 1, 7 : « Quanquam igitur optimae huius atque inexplicabilis intelligentiae sensu animus gauderet ... » ; 1, 8 : « His itaque piae opinionis atque doctrinae studiis animus imbutus » ; 1, 10 : « Fatigabatur autem animus... »

7. *Ibid.* 1, 13 : « Ad piae confessionis huius *absolutissimam* fidem ita insuper per Apostolum diuinis dictis *edocetur* » ; 1, 12 : « Dei autem uirtutes ... fidei *infinitate* pendebat » ; 1, 10 : « ... plus de Deo quam opinabatur edocetur ».

8. Tert. *praescr.* 41, 4, *CC*, t. 2, p. 221 : « Ante sunt perfecti catechumeni quam edocti ».

loppement d'une démonstration scripturaire de la « règle de foi » ou « de vérité », dont Novatien avait tiré la matière du premier traité latin *Sur la Trinité*[1].

L'exorde de la « voie utile et nécessaire » de la connaissance de Dieu est, nous l'avons dit, celui que Lactance, après l'*Apologeticum* de Tertullien[2], proposait à son lecteur. Puisque le polythéisme est absurde, examinons ce que la raison propose : un Dieu unique et semblable à lui-même[3]. Ainsi, avant d'en trouver la révélation dans l'Écriture, Hilaire, comme Lactance au début de ses *Institutions divines*, déduit des erreurs précédentes ce qui doit être logiquement le vrai[4]. C'est-à-dire que Dieu est un et nullement divers, parce qu'il répond devant lui-même de ce qui est, qu'il n'y a rien en dehors de lui qui lui fût supérieur[5]. Or ces notes générales sur la nature divine rappellent celles d'inspiration stoïcienne qui ont été présentées par Novatien comme faisant partie de la « règle de foi » et qui ont été rattachées par lui à l'enseignement de l'Écriture : « Nous avons lu qu'il contenait tout et que pour cela rien ne peut être en dehors de lui... toujours immense, parce que rien n'est plus grand que lui »[6].

Dans la perspective de ces connexions entre la pensée naturelle, la foi et l'Écriture, Hilaire déclare « être tombé » sur les Livres saints au milieu des pensées que faisait naître en lui toute la recherche antérieure sur ce

1. Sur les qualifiants (ex. *fidei ueritatis*) de *regula* dans le *De Trinitate* de Novatien, cf. éd. Weyer, p. 34, n. 1.

2. Cf. les modalités du passage du polythéisme au monothéisme dans Tert. *apol.* 24, 1, *CC*, t. 1, p. 133 : « Omnis ista confessio illorum (deorum) qua se deos negant esse quaque non alium deum respondent praeter unum, cui nos mancipamur. » Sur cette articulation du raisonnement de « rétorsion », voir R. Heinze, *Tertullians Apologeticum*, dans *Berichte über die Verhandl. d. kais. sächs. Akad. d. Wiss.* t. 62, 1910, pp. 414-415 ; J. Lortz, *Tertullian als Apologet*, t. 2, Münster, 1928, pp. 119-121 ; C. Becker, *Tertullians Apologeticum, Werden und Leistung*, München, 1954, pp. 247-248.

3. Sur cette argumentation de Minucius Felix, cf. *supra* p. 115, n. 3... Pour Minucius, Dieu est lui-même raison : *diuina ratio* (17, 3) : cf. R. Kühn, *Der Octavius des Minucius Felix, eine heidnisch-philosophische Auffassung vom Christentum*, Diss. Leipzig, 1882, pp. 57-58.

4. Lact. *inst.* 3, 30, 3-4, *CSEL*, t. 19, pp. 271-272 : « Vna igitur spes homini, una salus in hac doctrina quam defendimus posita est, omnis sapientia hominis in hoc uno est, ut Deum cognoscat et colat... Hic, hic est illud quod philosophi omnes in tota sua uita quaesierunt nec umquam tamen inuestigare, comprehendere, tenere ualuerunt ». Sur cette « sagesse » qui consiste à adorer Dieu à la suite d'une démarche logique, cf. A. Wlosok, *Laktanz und die philosophische Gnosis*, pp. 195-195, qui croit à l'influence sur Lactance de Sen. *epist.* 95, 47 : « colit qui nouit ».

5. *Trin.* 1, 4 : « Porro autem diuinum et aeternum nihil nisi unum esse et indifferens pro certo habebat, quia id quod sibi ad id quod esset auctor esset, nihil necesse est extra se quod sui esset praestantius reliquisset ; atque ita omnipotentiam aeternitatemque non nisi penes unum esse, quia neque in omnipotentia ualidius infirmiusque neque in aeternitate posterius anteriusue congrueret ».

6. Novatian. *trin.* 2, 11-12, éd. Weyer, p. 44 : « Hunc enim l e g i m u s omnia continere, et ideo nihil extra ipsum esse potuisse..., nisi forte ... intra id sit quod ante ipsum fuerit ... Ob hanc ergo causam semper immensus, quia nihil illo maius est, semper aeternus, quia nihil illo antiquius. » Comparer Sen. *nat.* 1, *praef.* 13, éd. Oltramare, p. 11 : « Sic demum magnitudo illi sua redditur, qua nihil maius cogitari potest, si solus est omnia, si opus suum et intra et extra tenet ».

que les hommes ont pensé du Bien suprême, c'est-à-dire finalement de Dieu : « Je faisais donc en moi-même ces réflexions et bien d'autres semblables, quand je tombai sur les livres que la religion des Hébreux donnait pour écrits par Moïse et par les Prophètes »[1]. Cette phrase est plus qu'un souvenir, elle est le fruit d'une stylisation littéraire qui lui confère une portée exemplaire, et dont il est possible de repérer les sources.

L'indication des circonstances contenue dans les mots : *Haec igitur multaque alia eiusmodi cum animo reputans*, reproduit, à quelques différences près, la phrase initiale du quatrième livre des *Diuinae institutiones*, où Lactance, avant de passer à l'exposé de la « vraie religion », rappelle d'un mot « l'état indigne » de l'homme égaré par les *falsae religiones*, qu'ont dépeint les livres précédents[2]. En reprenant la tournure cicéronienne de Lactance — *Haec igitur... cum animo reputans* — dans le contexte analogue d'une étape décisive sur la voie de la « connaissance de Dieu », Hilaire entend marquer, comme le fait Lactance, que son argumentation est arrivée à un tournant : il « tombe » sur les Livres saints.

De fait, *incidere in libros* est une locution familière à l'un des maîtres d'Hilaire en matière de style : Quintilien. Elle n'éveille pas, au premier chef, chez cet auteur, l'idée du hasard, mais connote plutôt une nuance de surprise, parce qu'il s'agit de quelque chose de rare et d'inattendu[3]. Un texte des *Topiques* de Cicéron a pu également servir de caution à Hilaire pour l'emploi de cette expression. Cicéron raconte comment, un jour dans sa bibliothèque de Tusculum, C. Trebatius, feuilletant des livres, « est tombé » sur les *Topiques* d'Aristote, dont le titre l'a frappé[4]. Mais surtout, la manière dont Hilaire « tombe sur les Livres » saints s'insère dans le prolongement de scènes scripturaires où la Bible est ouverte à l'endroit providentiel, en particulier dans la scène de la

---

1. HIL. *trin.* 1, 5 : « Haec igitur multa et alia eiusmodi cum animo reputans incidi in eos libros quos a Moyse atque a prophetis scriptos esse Hebraeorum religio tradebat ».

2. LACT *inst.* 4, 1, 1, *CSEL*, t. 19, p. 274 : « Cogitanti mihi et cum animo meo saepe reputanti priorem illum generis humani statum et mirum pariter et indignum uideri solet, quod unius saeculi stultitia religiones uarias suscipientis deosque multos esse credentis in tantam subito ignorationem sui uentum est ». L'attaque de cette phrase est très voisine de celle du *de orat.* 1, 1, 1 : « Cogitanti mihi saepenumero et memoria uetere repetenti ... »

3. QVINT. *inst.* 9, 2, 73, éd. Radermacher, t. 2, p. 162 : « Equidem et in personas incidi tales et in rem quoque, quod est magis rarum, quae obtineri nisi hac arte non posset » ; *ibid.* 9, 4, 53, p. 208 : « sicut in molestos incidimus grammaticos », textes cités par H. KLING, *De Hilario Pictauiensi artis rhetoricae ipsiusque ut fertur Institutionis oratoriae Quintilianae studioso*, Diss. Heidelberg, 1909, p. 16.

4. CIC. *top.* 1, 1, éd. Bornecque, p. 67 : « Cum enim mecum in Tusculano esses et in bibliotheca separatim uterque nostrum ad suum studium libellos quos uellet euolueret, incidisti in Aristotelis Topica quaedam quae sunt ab illo pluribus libris explicata ».

synagogue où Jésus, déroulant le Livre, y trouve un passage messianique d'*Isaïe* et le commente au milieu de l'admiration générale[1].

Ainsi, dans l'expression *incidi in libros* d'Hilaire, la part du « hasard » prophétique, l'idée d'une irruption soudaine qui rompt avec tout le passé relèvent surtout d'une topique où se mêlent influences classiques et scripturaires. Or une telle synthèse est conforme à celle qu'a pratiquée un apologiste comme Lactance, quand il invoque les témoignages des Prophètes en faveur de l'unicité de Dieu en les associant à ceux des poètes et des philosophes[2].

Les choix des textes bibliques Deux raisons nous semblent confirmer cette primauté de la conception apologétique dans la démonstration du Dieu créateur. D'une part, Hilaire s'arrête à des textes exclusivement pris dans l'Ancien Testament, en se tenant aux limites que, dans l'*Apologeticum*, Tertullien fixe à celui qui veut s'assurer qu'il n'existe qu'un seul Dieu qui a tout créé. A l'école de Moïse, ajoute Tertullien, l'on apprendra à connaître les *signa* de Dieu[3] ; à quoi Hilaire fait écho en évoquant la manière « admirable » dont Moïse et les prophètes offrent à l'homme un « définition » parfaite de Dieu[4].

D'autre part, des livres écrits par Moïse et les Prophètes, Hilaire ne retient qu'un dossier de cinq passages :

1°) *Exode* 3, 14 : « Je suis celui qui suis... Tu diras ceci aux fils d'Israël : Celui qui est m'a envoyé vers vous »[5].

---

1. ITALA *Luc.* (cod. *e*), 4, 17-22 : « Et porrectus est illi liber prophetae Esaiae. Et ut reuoluisset librum inuenit locum ubi erat scriptum... Et admirati sunt super sermonem gratiae quae procedebant de corde eius ». Rapprocher ici *admirati sunt* de *admiratus sum* de *trin.* 1, 5 : cf. *infra* n. 4. Autre exemple de livre ouvert par Dieu dans *Ezech.* 2, 10.

2. LACT. *inst.* 1, 5, 2, *CSEL*, t. 19, p. 13 : « Veniamus ad auctores et eos ipsos ad ueri probationem testes citemus, quibus contra nos uti solent, poetas dico ac philosophos » : suivent des citations d'Orphée, Hésiode, Virgile, Ovide ; *ibid.*, 1, 5, 15, p. 16 : « Sed hactenus de poetis, ad philosophos ueniamus » : suivent des définitions de Thalès, Pythagore, Anaxagore etc ; *ibid.* 1, 6, 1, p. 18 : « Hinc ad diuina testimonia transeamus ... »

3. TERT. *apol.* 18, 2-3, *CC*, t. 1, p. 118 : « Viros enim iustitiae innocentia dignos Deum nosse et ostendere a primordio in saeculum emisit spiritu diuino inundatos, quo praedicarent Deum unicum esse, qui uniuersa condiderit ..., exinde quae signa maiestatis suae iudicando ediderit ».

4. *Trin.* 1, 5 : « Admiratus sum plane tam absolutam de Deo significationem, quae naturae diuinae incomprehensibilem cognitionem aptissimo ad intelligentiam humanam sermone loqueretur ». Cette phrase s'appuie peut-être, pour le vocabulaire, sur CIC. *off.* 1, 4, 13, éd. Testard, t. 1, pp. 110-111 : « ex quo intelligitur quod uerum, simplex sincerumque sit, id esse naturae hominis aptissimum ».

5. *Trin.* 1, 5 : « ... incidi in eos libros, quos a Moyse atque a prophetis scriptos esse Hebraeorum religio tradebat, in quibus ipso creatore Deo testante de se, haec ita continebantur : *Ego sum qui sum*, et rursum : *Haec dices filiis Israël. Misit me ad uos is qui est.* Sur le caractère « hébraïque » des livres mosaïques, cf. TERT. *apol.* 18, 5-6, *CC*, t. 1, pp. 118-119 : « ...libros a Iudaeis quoque postulanti

2°) *Isaïe* 40 12 : « Celui qui tient le ciel dans sa paume et la terre dans son poing »[1].

3°) *Isaïe* 66, 1-2 : « Le ciel est mon trône, et la terre l'escabeau de mes pieds. Quelle maison me bâtirez-vous et quel sera le lieu de mon repos ? N'est-ce pas ma main qui a fait ces choses ? »[2].

4°) *Psaume* 138, 7-10 : « Où irai-je loin de ton esprit, et où fuirai-je loin de ta face ? Si je monte au ciel, tu y es ; si je descends dans l'enfer, tu y es aussi. Si j'ai pris mes ailes avant l'aurore et que j'habite aux extrémités de la mer, effectivement ta main me conduira là et ta droite me tiendra[3] ».

5°) *Sagesse* 13, 5 : « C'est à partir de la grandeur et de la beauté des créatures que sans rupture l'on contemple l'auteur des générations »[4].

Le choix de ces textes n'est certainement pas le fruit d'une simple rencontre. Hilaire les a-t-il extraits d'un recueil de *testimonia*, comme Lactance, on l'a reconnu[5], puise ses références bibliques dans les *Testimonia* de Cyprien ? En effet, les versets d'*Isaïe* 66, 1-2 sont cités dans les *Testimonia* cyprianiques ainsi que les quatre premiers versets du chapitre 13 de la *Sagesse*, mais les premiers y sont appliqués au Christ[6],

---

(Ptolemaeus Philadelphus) proprias atque uernaculas litteras, quas soli habebant. Ex ipsis enim et ad ipsos semper prophetae perorauerant..., Hebraei retro, qui nunc Iudaei ; igitur et litterae Hebraeae et eloquium. » *Religio Hebraeorum* est une locution de Lact. *inst.* 2, 13, 8 ; *religio tradebat* rappelle Lact. *inst.* 2, 9, 1, *CSEL*, t. 19, p. 142 : « ad diuinam mundi fabricam revertamur, de qua in arcanis religionis sanctae litteris traditur ». *Testari*, à propos de Dieu, se trouve chez Tert. *apol.* 17, 4-6, dans le développement sur le « testimonium animae ».

1. *Trin.* 1, 6 : « Aeterni et incorrupti Dei dignus de se hic rursum auditus est sermo : *Qui tenet caelum palma et terram pugillo* ».

2. *Ibid.* : « *Caelum mihi thronus est, terra autem scabellum pedum meorum. Quam domum mihi aedificabitis, aut quis locus erit requietionis meae ? Nonne manus mea fecit haec ?* »

3. *Ibid*, : « A propheta haec ita dicente manifeste confirmabatur : *Quo abibo a spiritu tuo aut a facie tua quo fugiam ? Si ascendero in caelum, tu illic es* ; *si descendero in infernum, et ibi ades. Si sumpsero pennas ante lucem et habitauero in postremis maris, etenim illuc manus tua deducet me et tenebit me dextera tua* ».

4. *Trin.* 1, 7 : « ... hunc de Deo pulcherrimae sententiae modum propheticis uocibus apprehendit : *De magnitudine enim operum et pulchritudine creaturarum consequenter generationum conditor conspicitur* ».

5. Cf. J. R. Harris, *Testimonies*, t. 1, Cambridge, 1916, pp. 76-86.

6. Cypr. *testim.* 2, 4, *CSEL*, t. 3, 1, p. 66 : « Quod Christus idem manus et brachium Dei : Apud Esaiam ... *Sic dicit Dominus* : *caelum mihi thronus et terra subpedaneum* (*scabellum M*) *pedum meorum. Quam domum aedificabitis mihi aut quis locus ad requiem meam ? Omnia* (om. *M*¹) *enim ista fecit manus mea*. Ce *testimonium* christologique a eu pour relais, avant Cyprien : *act.* 7, 49-50 ; Barnab., *epist.* 16, 1-2 ; Clem. Alex. *protr.* 8, 78 ; Iren. *dem.* 45, comme l'a montré P. Prigent, *L'Épître de Barnabé I-XVI et ses sources*, Paris, 1961, pp. 71-75.

comme ils le seront dans les *Tractatus super Psalmos* d'Hilaire[1], et les seconds y sont mis au service de la polémique anti païenne[2].

En revanche, Novatien, dans son *De Trinitate*, utilise les cinq textes invoqués par Hilaire, afin d'illustrer, comme celui-ci, le premier point de la « règle de foi ». Pour cette étude du pouvoir créateur de Dieu, il apporte, il est vrai, quantité d'autres références de l'Ancien et même du Nouveau Testament, et ce dossier scripturaire se retrouve, en grande partie, au livre IV du *De Trinitate* d'Hilaire. Mais, dans son prologue, celui-ci, pour la raison que nous avons dite, ne retient que des citations de l'Ancien Testament en choisissant — c'est le cas pour *Exode* 3, 14 ; *Isaïe* 40, 12 et 66, 1-2 — celles qui sont attestées par Tertullien[3], avant de l'être par Novatien. Seuls l'extrait du *Psaume* 138 et le verset 13, 5 de la *Sagesse* ne sont cautionnés que par Novatien, qui cite le premier littéralement et paraphrase le second.

Le texte de l'Exode Le premier texte invoqué par Hilaire : *Je suis celui qui suis* semble être mis en rapport avec un thème de l'apologétique, celui de Dieu qui ne se définit que comme lui-même, n'ayant d'autre nom que Dieu, souligne Minucius Felix[4]. Novatien avait précisé ce thème, qui illustrait, selon lui, le verset de l'*Exode* : « Celui qui est

1. Hil. *in psalm.* 131, 5-6, *CSEL*, t. 22, pp. 665-666 : « ... de se ipse per prophetam Deus locutus est dicens : *Caelum mihi thronus est, terra autem scamellum pedum meorum : quam domum aedificabitis mihi aut quis locus requietionis meae ? Omnia enim haec fecit manus mea et mea sunt omnia haec.* Non ignarus autem huius diuinae uocis Propheta est et scit humanae et terrenae operationis domum Deo esse non posse ..., Domino nostro Iesu Christo unigenito Dei filio, qui omnia humanae salutis sacramenta tanquam iuratus expleuit ».

2. Cypr. *testim.* 3, 59, *CSEL*, t. 3, 1, p. 160 : « De idolis quae gentiles deos putant : In Sapientia Salomonis ...*Aut si uirtutes et opera eorum mirati sunt, intellegant ab ipsis quoniam qui haec constituit fortia fortior est illis* ». Authenticité du 3e livre des *Testimonia* défendue en particulier par H. Koch, *Das dritte Buch der Cyprianischen Testimonia in seinem zeitlichen Verhältnis zum ersten und zweiten*, dans *ZKG*, t. 47, 1926, pp. 1-9.

3. *Exod.* 3, 14 est évoqué dans Tert. *adu. Prax.* 17, 2, *CC*, t. 2, p. 1182 : « Sed nomen Patris : Deus omnipotens, [Altissimus], Dominus uirtutum, Rex Israhelis qui est ». *Is.* 40, 12 est cité dans *adu. Herm.* 45, 2, *CC*, t. 1, p. 434 : « Haec est Dei dextra et manus ambae, per quas operatus est atque molitus est : *Opera enim ma, nuum tuarum*, inquit, *caeli*, per quas et mensus est : *mensus est** caelum et palmo terram* ». *Is.* 66, 1-2 est évoqué dans *adu. Marc.* 2, 25, 2, *CC*, t. 1, p. 503 : « Ceterum qui totum orbem comprehendit manu uelut nidum, cuius caelum thronus et terra scabellum », dans *adu. Prax.* 16, 6, *CC*, t. 2, p. 1181 : « Ceterum quale est ut Deus omnipotens ille inuisibilis ... qui totum orbem manu adprehendit uelut nidum, qui caelum thronus et terra scabellum ». Les trois premiers « témoignages » scripturaires se trouvent déjà chez Justin : *exod.* 3, 14 dans *apol.* 1, 63, 11 ; *Is.* 40, 12 dans *dial. Tryph.* 50, 5, où le chapitre d'*Isaïe* est appliqué à Jean-Baptiste ; *Is.* 66, 1 et 2 dans *apol.* 1, 37, 2 ; *dial. Tryph.* 22, 11.

4. Min. Fel. 18, 10, éd. Beaujeu, p. 27 : « Nec nomen deo quaeras : deus nomen est... ; deo, qui solus est dei uocabulum totum est », Sur cette thèse, cf. R. Beutler, *Philosophie und Apologie bei Minucius Felix*, Diss. Königsberg, 1936, p. 50.

s'appelle de ce nom (*Je suis celui qui suis*), parce qu'il a toujours la même qualité »[1]. Or Hilaire dit à peu près la même chose de ce verset : « J'admirai beaucoup une définition de Dieu si parfaite... On comprend, en effet, que rien n'est plus propre à Dieu que d'être », sans commencer ni cesser d'être[2], cette dernière précision étant déjà aussi chez Novatien[3].

Les textes d'Isaïe et du Psalmiste : Dieu connu par « ses œuvres » Les autres textes scripturaires invoqués par Hilaire, les trois versets d'*Isaïe* et les trois versets du Psalmiste, concernent l'esprit créateur de Dieu, dont Novatien a fait un des articles essentiels de la « règle de vérité[4] ».

Les textes d'*Isaïe* sont tissés d'images qui expriment deux idées apparemment opposées, mais en réalité complémentaires. Le verset : « Celui qui tient le ciel dans sa paume, et la terre dans son poing » (*Is.* 40, 12) indique que Dieu est extérieur à tout. Le verset : « Le ciel est mon trône, et la terre l'escabeau de mes pieds » (*Is.* 66, 1) exprime l'« intériorité » de Dieu par rapport à sa création[5]. Le *Psaume* 138 réunit les deux points de vue : Dieu est, en quelque sorte, « dans le ciel où je monte », mais Il le transcende : « Ta droite me tiendra »[6].

En définissant les termes de cet équilibre, Hilaire associe l'enseignement de Novatien à celui de Minucius Felix. Novatien insistait sur le fait

1. NOVATIAN. *trin.* 4, 23-24, éd. Weyer, p. 54 : « quod est, id semper est, et qui est, semper ipse est ... Et ideo dicit : *Ego sum, qui sum.* Quod enim est, ideo hoc habet nomen, quoniam eandem semper sui obtinet qualitatem ».

2. *Trin.* 1, 5 : « Admiratus sum plane tam absolutam de Deo significationem quae naturae diuinae incomprehensibilem cognitionem aptissimo ad intelligentiam humanam sermone loqueretur (sur le vocabulaire de cette phrase, cf. *supra* p. 122, n. 4). Non enim aliud proprium magis Deo quam esse intelligitur, quia id ipsum quod est neque desinentis est aliquando neque coepti ».

3. NOVATIAN. *trin.* 2, 11, éd, Weyer, p. 44 : « Hunc enim legimus omnia continere et ideo nihil extra ipsum esse potuisse, quippe cum originem omnino non habeat, consequenter nec exitum sentiat, nisi forte, quod absit, aliquando esse coeperit ; rapprocher HIL. *trin.* 1, 5 : *supra* n. 2.

4. NOVATIAN. *trin.* 1, 1, éd. Weyer, p. 34 : « Regula exigit ueritatis, ut primo omnium credamus in Deum Patrem et Dominum omnipotentem, id est rerum omnium perfectissimum conditorem ».

5. HIL. *trin.* 1, 6 : « Nam conclusum palma caelum rursum Deo thronus est, et terra, quae pugillo continetur, eadem et scabellum pedum eius est ..., ut in his cunctis originibus creaturarum Deus intra extraque et supereminens et *internus*, idem circumfusus et *infusus* in omnia nosceretur, cum et palma pugillusque continens potestatem naturae exterioris ostenderet, ac thronus et scabellum substrata esse ut interno exteriora monstraret, cum exteriora sua interior insidens, ipse rursum exterior interna concluderet ».

6. *Ibid.* 1, 6 : « *Si ascendero in caelum ...et tenebit me dextera tua* (*psalm.* 138, 7-10). Nullus sine Deo neque ullus non in Deo locus est. In caelis est, in inferno est, ultra maria est. Inest interior, excedit exterior. Ita cum habet atque habetur, neque in aliquo ipse neque non in omnibus est ».

que Dieu dépasse tout ce qu'il a créé. Selon cet auteur, en effet, Isaïe fait dire à Dieu : « Le ciel est mon trône et la terre l'escabeau de mes pieds. Quelle maison me bâtirez-vous ? », pour montrer, combien le « Temple » est peu fait pour contenir « Celui que le monde ne contient pas »[1]. Minucius, de son côté, avait développé la thèse stoïcienne de l'immanence de Dieu dans sa création en observant : « Un principe spirituel vivifie intérieurement les membres du monde et l'esprit répandu (*infusa*) les fait mouvoir », paraphrase de deux vers célèbres de l'*Énéide*[2]. *Internus... infusus in omnia*, dira Hilaire, à son tour, du Créateur[3].

Entre Novatien et Minucius Felix, la confrontation a été facilitée, dans l'esprit d'Hilaire, par deux faits opposés. Novatien suit Minucius Felix, quand il évoque, avec l'auteur de l'*Octavius*, Dieu « se répandant partout, mouvant tout, vivifiant tout »[4], mais il se sépare de ce dernier à propos de la comparaison du monde avec une maison dont Dieu serait l'architecte : « Si, entrant dans une maison, écrit Minucius Felix, on voyait que tout y est soigné, organisé, ordonné, on croirait qu'un maître y règne et qu'il est bien meilleur que ces choses bonnes ; ainsi, dans la maison du monde..., crois qu'il y a un maître et père de l'univers plus beau que les astres eux-mêmes et les éléments du monde entier »[5]. La même image étant proposée à Novatien par *Isaïe* : « Quelle maison, dit Dieu, me bâtirez-vous ? », le prêtre romain ne se contente pas de dire que Dieu est « plus beau » que le monde, il précise : il est en dehors du monde, loin d'être enfermé dans un temple[6]. Placé ainsi entre Novatien, qui souligne la transcendance de Dieu, et Minucius Felix, qui montre Dieu à l'œuvre dans le monde, Hilaire aboutit à cette définition con-

---

1. Novatian. *trin.* 3, 18, éd. Weyer, p. 50 : « Quique adhuc adiecit per prophetam : *Caelum mihi thronus est, terra autem scabellum pedum meorum : qualem mihi aedificabitis domum aut quis locus requiei meae ?*, ut ostendat, quoniam multo magis illum templum non capit, cum mundus non capit ».

2. Min. Fel. 19, 2, éd. Beaujeu, p. 28 : « Quid ? Mantuanus Maro nonne apertius, proximius, uerius, *principio*, ait, *caelum ac terras* et cetera mundi membra *spiritus intus alit* et *INFVSA ... mens agitat* (Verg. *Aen.* 6, 724-725) ». Sur les échos de ces vers dans le stoïcisme des Pères, cf. M. Spanneut, *Le stoïcisme des Pères de l'Église*, Paris, 1957, p. 343 ; P. Courcelle, *Les Pères de l'Église devant les Enfers virgiliens*, dans *AHMA*, t. 30, 1955, p. 37 ; du même, *Virgile et l'immanence divine chez Minucius Felix*, dans *Mullus* (= *Festschr.* Th. Klauser), Münster, 1964, pp. 34-43 ; O.S. Wiesen, *Virgil, Minucius Felix and the Bibel*, dans *Hermes*, t. 90, 1971, pp. 75-91.

3. Cf. *supra*. p. 125, n. 5.

4. Novat. *trin.* 1, 10, éd. Weyer, p. 44 : « ... uadens per omnia et mouens cuncta et uiuificans uniuersa ». Sur le caractère stoïcien de ces termes, cf. M. Spanneut, *ouvr. cité.*, p. 387.

5. Min .Fel. 18, 4, éd. Beaujeu, p. 26 : « Quod si ingressus aliquam domum omnia exculta, disposita, ornata uidisses, utique praesse ei crederes dominum et illis bonis rebus multo esse meliorem, ita in hac mundi domo, cum caelu[m] terra[m]-que perspicias prouidentiam, ordinem legem, crede esse uniuersitatis dominum parentemque ipsis sideribus et totius mundi partibus pulchriorem ». Sur les sources classiques et patristiques de cette comparaison, cf. éd. Beaujeu de l'*Octavius*, pp. 103-104.

6. Cf. *supra* n. 1.

trastée, mais équilibrée, de la transcendance et de l'immanence simultanées de Dieu créateur à sa création : « Il n'est lui-même dans aucun objet et n'est pas sans être en tous »[1].

Dieu connu par le « témoignage de l'âme »

En dehors du spectacle de la nature, il existe, selon les apologistes, un second argument en faveur de l'évidence de Dieu, le « témoignage de l'âme »[2]. Or, de même que le premier argument a été exploité par Hilaire pour nuancer un enseignement hérité de la « règle de foi » de Novatien, le second va trouver également à s'insérer dans l'argumentation du prologue hilarien. En effet, ayant dégagé des versets d'Isaïe, du Psalmiste, de Salomon dans la *Sagesse* une notion claire des rapports entre Dieu et ses « œuvres », Hilaire, pour la fortifier, invoque en quelque sorte le « témoignage de l'âme », lorsqu'il écrit : « Ces opinions si religieuses sur Dieu charmaient mon âme captivée par l'étude de la vérité », ou encore : « Mon âme se réjouissait de concevoir cette intelligence excellente et inexprimable, par laquelle elle vénérait dans son Père et Créateur cet infini de l'éternité immense »[3].

Or le point de vue selon lequel les œuvres de Dieu nous réjouissent était déjà exprimé par l'*Apologeticum* de Tertullien[4]. D'autre part, l'idée d'une attestation que l'on fait de Dieu, les mains levées au ciel, était présentée par Minucius comme une déclaration de la conscience naturelle[5].

---

1. Cf. *supra* p. 125, n.6.

2. Cf. M. Spanneut, *ouvr. cité*, pp. 276-277. Sur le « témoignage de l'âme » dans Tert. *apol.* 17, 2 ; *test. anim.* 2, cf. J. Lortz, *Tertullian als Apologet*, t. 1, Münster, 1928, pp. 233-245 ; G. Quispel, *Anima naturaliter christiana*, dans *Latomus*, t. 10, 1951, pp. 163-169 ; C. Tibiletti, introd. de *Q.S.F. Tertulliani, De testimonio animae*, Torino, 1959, pp. 41-43, qui combat principalement la thèse de J. Lortz, selon laquelle les *sensus communes* seraient inférés de l'expérience.

3. Hil. *trin.* 1, 6-7 : « His igitur religiosissimis de Deo opinionibus ueri studio detentus animus delectabatur... Quamquam igitur optimae huius atque inexplicabilis intelligentiae sensu animus gauderet, quod hanc in parente suo et creatore immensae aeternitatis infinitatem ueneraretur, tamen studio adhuc intentiore ipsam illam infiniti et aeterni Domini sui speciem quaerebat, ut incircumscriptam immensitatem in aliquo pulchrae intelligentiae esse opinaretur ornatu ». Le vocabulaire de cette phrase ne s'éloigne guère de l'usage classique : *animus gaudet*, est une expression de Sen. *epist.* 26, 2, reprise par Tert. *anim.* 58, 4 ; *inexplicabilis* est cicéronien (Cic. *Att.* 8, 3, 6) et adopté par Tert. *praescr.* 39, 2 ; *intelligentiae sensu* est issu d'un doublet cicéronien (cf. *nat. deor.* 2, 15, 42 : « in iis (= astris) sensum inesse et intelligentiam »), qui reçoit la caution de Tert. *anim.* 18, 8 : « nam dum intelligit (= anima) sentit » ; *aeternitatis infinitatem* est parallèle à Cic. *Tusc.* 5, 36, 105 : « infinitatem rerum atque naturae » ; *parens* appliqué au Créateur est dans *Tusc.* 5, 13, 37, puis dans Min. Fel. 19, 1. Sur les échos de Cicéron chez Tertullien, cf. G. Lazzati, *Il De natura deorum » fonte del « De testimonio animae » di Tertulliano*, dans *Atene e Roma n.* 7, 1939, pp. 153-166.

4. Tert. *apol.* 17, 4, *CC*, t. 1, p. 117 : « Vultis ex operibus ipsius tot ac talibus, quibus continemur, quibus sustinemur, quibus o b l e c t a m u r ».

5. Min. Fel. 18, 11, éd. Beaujeu, p. 27 : « Audio uulgus, cum ad caelum manus tendunt, nihil aliud quam *deum* dicunt et *deus magnus est* et *deus uerus est* et *si deus*

Ayant fondé sur cette alliance de thèmes la définition de la joie de son âme, Hilaire précise cependant que le « témoignage naturel » de cette dernière, pour reprendre l'expression de Tertullien, risque de l'entraîner à une « erreur » en lui posant une question contre laquelle il va réagir en compagnie de Minucius Felix : « Mon âme se réjouissait de concevoir cette pensée..., mais elle cherchait d'un soin encore plus attentif cette figure même de son Seigneur infini et éternel, au point de penser que l'immensité sans bornes était contenue dans quelque splendeur d'une belle intelligence »[1]. Autrement dit, la beauté de Dieu, si parfaite qu'elle soit, ne se trouverait-elle pas être un objet, le plus beau qui soit ?

A cette manière de mettre en doute, par une « recherche » nouvelle, une vérité déjà admise, on reconnaît le procédé dont a usé Minucius Felix, pour présenter, sous toutes réserves, la théorie stoïcienne de la divinité des astres[2] : « Dans cette maison du monde..., crois qu'il y a un père et maître de l'univers plus beau que les astres eux-mêmes et les éléments du monde entier. A moins que tu ne croies, puisqu'il n'y a aucun doute sur la Providence, qu'il faille chercher si le royaume des cieux est gouverné par le pouvoir d'un seul ou par la décision d'un grand nombre d'êtres »[3]. Ainsi, après avoir emprunté au second livre du *De natura*

---

dederit. Vulgi iste naturalis sermo est an Christiani confitentis oratio ? ». Ce *sermo* est doublé d'une *ratio* : cf. 17, 2, p. 23 : « nos quibus suspectus in caelum [quibus] datus est sermo et ratio, per quae Deum cognoscimus ».

1. Dans cette phrase, J. Fontaine, *La nascità dell'Umanesimo cristiano nella Gallia romana : Sant'Ilario di Poitiers*, dans *RSLR*, t. 6, 1970, p. 26, croit retrouver un écho de la cosmologie platonicienne. Cependant, à en juger du moins par le *Timée*, qu'Hilaire a pu lire dans la traduction de Cicéron, celle de Calcidius n'étant peut-être pas encore connue (cf. *infra* p. 173, n. 4), le monde est beau, pour Platon, parce que l'Ouvrier qui est bon a fixé son regard sur un « modèle d'éternité » : Cic. *Tim.* 2, 6, éd. Ax, p. 157 : « Atqui si pulcher est hic mundus, si probus eius artifex, profecto speciem aeternitatis imitari maluit ». Il n'y a pas de rapport, selon nous, entre la *species aeternitatis* du *Timée* et ce qu'Hilaire entend par *species Domini* = « figure du Seigneur ». Comme la première partie de la période de *trin.* 1, 6-7 (cf. *supra* p. 127, n. 3), l'apodose mêle les mots du vocabulaire le plus classique aux tournures de l'apologétique latine : *studio intent(i)o(re)* est dans Sen. *epist.* 124, 12 ; *species Dei* dans Cic. *nat. deor.* 1, 37, 105 : « speciem Dei percipi cogitatione, non sensu », mais *incircumscripta* est un mot de Tert. *adu. Herm.* 38, 2 ; *pulchrae intelligentiae ornatu* associe deux emprunts au *De natura deorum* : l'un direct : *ornatus* (*mundi*), employé dans *nat. deor.* 2, 51, 127, et repris par Min. Fel. 17, 3 ; l'autre (*pulchra intelligentia*) est seulement inspiré par *nat. deor.* 2, 16, 43 : « ...praestantem intelligentiam in sideribus esse ».

2. Cf. M. Pohlenz, *Die Stoa*, t. 1, Göttingen, 1949, p. 83.

3. Min. Fel. 18, 4 (cf. *supra* p. 126, n. 5) et 18, 5, éd. Beaujeu, p. 26 : « Ni forte quoniam de prouidentia nulla dubitatio est, inquirendum putas, utrum unius imperio an arbitrio plurimorum caeleste regnum gubernetur ». M. Pellegrino, éd. de *M. Minucii Felicis Octavius*, Torino, 1947, p. 137, pense qu'Octavius pose ici la question du polythéisme traditionnel que rallierait le scepticisme de son adversaire. Nous croyons plutôt que, dans le contexte du paragraphe 4 du chapitre 18 cité *supra* p. 126 n. 5, cette phrase du paragraphe 5 suit encore des développements du *De natura deorum* sur la religion astrale : 2, 15, 42, éd. Ax, p. 65 : « Ex quo efficitur in deorum numero astra esse ducenda » ; et 2, 30, 76, p. 80 : « Deorum igitur consilio administratur ».

deorum de Cicéron plusieurs exemples de la Providence divine[1], Minucius Felix écartait la thèse d'un panthéisme astral défendue par le stoïcien Balbus[2], tout en reconnaissant qu'elle mérite examen. Hilaire s'y est arrêté au moins le temps de l'envisager, comme le prouve l'emploi de termes venus du *De natura deorum*[3]. En effet, Cicéron parlait d'une « intelligence » de la beauté des astres, dont Hilaire se demande d'abord si elle n'est pas valable pour le Dieu véritable[4]. Mais l'enseignement du treizième chapitre de la *Sagesse*, que Lactance avait opposé au mysticisme astral[5], lui montrant que la grandeur de Dieu est indiquée seulement de façon analogique par ses créatures, Hilaire se dégage de la tentation du panthésime[6], en reprenant, dans son argumentation, des remarques faites par Minucius Felix et, avant celui-ci, par Tertullien.

---

1. Cf. notes de l'édition Beaujeu, pp. 102-104 ; et F. Kotek, *Anklänge an Ciceros De natura deorum bei Minucius Felix and Tertullian*, Progr. Wien, 1901 ; I. Opelt, *Ciceros Schrift De natura deorum...*, pp. 147-148 ; C. Becker, *Der Octavius des Minucius Felix*, München, 1967, pp. 24-25.

2. Cic. *nat. deor.* 2, 5, 15-16, éd. Ax, pp. 54-55 : « Quartam causam (c'est-à-dire la quatrième raison de croire à l'existence de Dieu) esse eamque uel maximam, aequabilitatem motus ⟨constantissimamque⟩ conuersionem caeli, solis, lunae, siderumque omnium distinctionem, utilitatem, pulchritudinem, ordinem, quarum rerum adspectus ipse satis indicaret, non esse ea fortuita. Vt si quis in domum aliquam aut in gymnasium aut in forum uenerit, cum uideat omnium rerum rationem, modum, disciplinam, non possit ea sine causa fieri iudicare, sed esse aliquem intelligat, qui praesit et cui pareatur, multo magis in tantis motionibus tantisque uicissitudinibus, tam multarum rerum atque tantarum ordinibus, in quibus nihil unquam immensa et infinita uetustas mentita sit, statuat necesse est ab aliqua mente tantos naturae motus gubernari », texte commenté par P. Boyancé, *Les preuves stoïciennes de l'existence des dieux*, dans *Hermes*, t. 90, 1962, pp. 45-74. Sur la religion cosmique exposée au l. 2 du *nat. deor.*, cf. K. Reinhardt, *Kosmos und Sympathie*, Leipzig, 1926, pp. 92-111 ; A.-J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, t. 2, Paris, 1949, pp. 384-425.

3. Cf. *supra* p. 127, n. 3 et p. 128, n. 1.

4. Les mots « immensitatem in aliquo pulchrae intelligentiae ornatu » d'Hilaire (cf. *supra* p. 127, n. 3) ne font-ils pas allusion à la conception stoïcienne de l'infini plein d'intelligence du système astral et de l'*ornatus* du monde ? cf. Cic. *nat. deor.* 2, 15, 42 : « sensum inesse et intelligentiam » et 2, 16, 43 : « Sensum autem astrorum atque intelligentiam maxime declarat ordo eorum atque constantia ». Sur la valeur d'*intelligentia* équivalant, dans ces textes, à νοῦς grec, cf. A. Hus, « *Intelligentia et intelligens* » *chez Cicéron*, dans *Hommages à J. Bayet* (= Coll. *Latomus*, t. 70) Bruxelles, 1964, pp. 270-271.

5. Comparer Itala *sap.* 13, 2-3 : « Sed aut ignem aut spiritum aut citatum aerem aut gyrum stellarum aut nimiam aquam aut solem et lunam, rectores orbis terrarum deos putauerunt. Quorum si specie delectati deos putauerunt, scient quanto his dominator eorum s p e c i o s i o r est ... Aut si uirtutem et *opera* eorum *mirati sunt*, intelligant ab illis quoniam qui haec fecit fortior est illis » ; et Lact. *inst.* 2, 5, 4-5, *CSEL*, t. 19, p. 115 : « Vnde quidam hebetis obtunsique cordis elementa, quae et facta sunt et carent sensu, tanquam deos adorant. Qui cum Dei *opera mirarentur*, id est caelum cum uariis luminibus, terram cum campis et montibus, mare cum fluminibus et stagnis et fontibus, earum rerum admiratione obstupefacti et ipsius artificis obliti, quem uidere non poterant, opera eius uenerari et colere coeperunt nec unquam intelligere quiuerunt, quanto maior quantoque mirabilior sit qui illa fecit ex nihilo ».

6. Hil. *trin.* 1, 7 : In quibus cum religiosa mens intra imbecillitatis suae concluderetur errorem, hunc de Deo pulcherrimae sententiae modum propheticis uocibus

Celles-ci mettaient, d'abord, en relief le paradoxe de la connaissance de Dieu créateur du *cosmos*, selon le mot grec adopté par Tertullien et repris dans le prologue hilarien. *Inaestimabilis* (*Deus*) *etsi humanis sensibus aestimetur*, écrivait, en effet, l'auteur de l'*Apologeticum*[1] en une antimétabole brillante qu'Hilaire développe ainsi : « Dieu n'entre pas dans les limites d'une idée intelligible, mais il n'est pas extérieur à l'intelligence de notre pensée intérieure »[2]. Puis, comme Cicéron, développant le thème du « sens intellectif » de Dieu dans la création, a proposé d'en voir une preuve dans l'instinct de certains animaux (oiseaux par exemple), qui expriment, sans le dire, l'intelligence infuse du bel ordre mis dans la nature par la providence divine[3], Hilaire, à son tour, se sert du témoignage des oiseaux et des bêtes muettes pour affirmer, en s'inspirant du paradoxe

---

apprehendit : (ce dernier terme est cicéronien : *de orat.* 3, 16, 61 ; *fin.* 2, 1, 3) *De magnitudine enim operum et pulchritudine creaturarum consequenter generationum conditor conspicitur* (*sap.* 13, 5). Magnorum creator in maximis est et pulcherrimorum conditor in pulcherrimis est. Et cum sensum ipsum egrediatur operatio, omnem tamen *sensum* longe necesse est excedat operator. Pulchrum itaque caelum, aether, terra, maria et *uniuersitas* omnis est, quae ex *ornatu* suo, ut etiam Graecis placet, digne cosmos, id est *mundus* nuncupari uidetur ». *Creator*, *conditor*, *operator*, ont été accrédités par Tertullien : cf. R. Braun, *Deus Christianorum*, Paris, 1962, p. 374, 376 et 384.

1. *Apol.* 17, 1-2, *CC*, t. 1, p. 117 : « Quod colimus, Deus unus est, qui totam molem istam cum omni instrumento elementorum, corporum, spirituum, uerbo quo iussit, ratione qua disposuit, uirtute qua potuit, de nihilo expressit in *ornamentum* (cf. *ornatus* dans le texte d'Hilaire cité *supra* p. 129, n. 6) maiestatis suae, unde et Graeci nomen *mundo* κόσμον accomodauerunt. Inuisibilis est, etsi uideatur ; incomprehensibilis, etsi per gratiam repraesentetur ; inaestimabilis, etsi humanis sensibus aestimetur ». Sur ces oxymorons, cf. R. Heinze, *Tertullians Apologeticum*, pp. 373-374. Noter la « paraphrase » que Minucius Felix fait de ces lignes en 18, 7-8, éd. Beaujeu, p. 27 : « Qui *uniuersa*, quaecunque sunt, uerbo iubet, ratione dispensat, uirtute consummat. Hic non uideri potest : uisu clarior est ; nec comprehendi : ⟨tactu purior est⟩ [potest] ; nec aestimari : *sensibus maior est* ». Sont soulignés les termes communs soit à Hilaire et Tertullien, soit à Hilaire et Minucius dans les passages cités *supra* p. 127, n. 3 et p. 129, n. 6.

2. *Trin.* 1, 7 : « Atque ita pulcherrimus Deus est confitendus, ut neque intra sententiam sit intelligendi neque extra intelligentiam sentiendi ». Pour la « beauté » sans égale de Dieu, cf. la référence de Min. Fel. 18, 4 : *supra* p. 126 n. 5 ; sur la *iunctura sentire-intelligere*. cf. Tert. *anim.* 18, 8 : *supra* p. 127, n. 3.

3. Cic. *fin.* 2, 33, 110, éd. Martha, t. 1, pp. 121-122 écrit au sujet d'un certain nombre d'oiseaux et de bêtes : « Videmus in quodam uolucrium genere nonnulla indicia pietatis, cognitionem, memoriam, in multis etiam desideria uidemus. Ergo in bestiis erunt secreta a uoluptate humanarum quaedam simulacra uirtutum ». Ces signes, même donnés par des êtres muets (Cic. *nat. deor.* 2, 53, 133 : « bestiarum... mutarum »), témoignent, par leur beauté, d'un « sens » providentiel : Cic. *nat. deor.* 2, 34, 87, éd. Ax, p. 83 : « Quod si omnes mundi partes ita constitutae sunt, ut neque ad usum meliores potuerint esse neque ad s p e c i e m p u l c h r i o r e s, uideamus utrum ea fortuitane sint an eo statu quo cohaerere nullo modo potuerint nisi s e n s u moderante diuinaque prouidentia ». Ce « sens » est appelé « intellectif » par M. van den Bruwaene, *La théologie de Cicéron*, Louvain, 1937, pp. 162-163. Il est infus dans la nature : cf. Cic. *diu.* 1, 52, 118, éd. Ax,, p. 57 : « uis quaedam sentiens, quae est toto confusa mundo ».

de la parole intérieure analysé par Tertullien[1], l'existence d'un sens de Dieu qui exprime en pensée une « intelligence » de la « beauté » divine, sans que l'apparence de son éternelle splendeur se confonde avec cette « intelligence », car, comme l'enseigne l'apologétique latine, Dieu est toujours au-delà de toute définition[2].

Conclusion : Hilaire et la tradition de l'apologétique latine

Donc la première série des « témoignages » sur Dieu — telle que l'a adaptée Hilaire à l'objet général du prologue, c'est-à-dire à la rétrospective d'une évolution qui, tout en étant particulière, a aussi une portée exemplaire —, aboutit à l'acquisition d'une connaissance limitée, mais bien caractérisée, de Dieu comme *parens*, dont Novatien, exposant la « règle de foi », a fourni à Hilaire les fondements scripturaires et les éléments doctrinaux. A ces derniers, l'auteur du prologue adjoint le thème, issu de l'apologétique latine, d'un Dieu qui se fait connaître par « ses œuvres » et par le « témoignage de l'âme ». Minucius Felix et, accessoirement, Tertullien viennent donc prendre auprès d'Hilaire le relais de Novatien. De plus, par le truchement de ces apologistes, Hilaire est mis en rapport avec l'héritage du stoïcisme dans ses expressions les plus valables comme dans ses déviations. Tout s'achève sur une définition, pleine de contrastes, de la connaissance du Dieu créateur. Mais cette connaissance limitée ne peut marquer, pour Hilaire, le terme de son *studium Dei*.

1. TERT. *adu. Prax.* 5, 5-6, *CC*, t.2, p. 1164 : « Vide cum tacitus tecum ipse congrederis ratione, hoc ipsum agi te intra te, occurrente ea tibi cum sermone ad omnem cogitatus tui motum, ad omnem sensus tui pulsum. Quodcumque cogitaueris sermo est, quodcumque senseris, ratio est. Loquaris illud necesse est in animo, et dum loqueris conlocutorem pateris sermonem in quo inest haec ipsa ratio qua cum eo cogitans loquaris per quem loquens cogitas ».

2. HIL. *trin.* 1, 7 : « Sed si hanc ipsam rerum pulchritudinem ita sensus naturali metitur instinctu (cf. CIC. *Tusc.* 1, 37, 90 : « non sensu nostro... metiamur »), ut etiam in quarumdam uolucrum ac pecudum accidit specie (cf. CIC. *fin.* 2, 33, 110 : *supra* p. 130, n. 3), ut, dum infra sententiam sermo est, sensus tamen id ipsum intelligens non eloquatur, quod tamen rursum, dum sermo omnis ex sensu est, sensum sibi ipse loquatur intelligens (cf. TERT. *adu. Prax.* 5, 5-6, texte cité *supra* n. 1 et suivi de l'application aux personnes divines de la relation *sensus-sermo*), nonne huius ipsius pulchritudinis Dominum necesse est totius pulchritudinis esse pulcherrimum intelligi, ut cum aeterni ornatus sui species sensum intelligentiae omnis effugiat ? ». Sur la beauté du monde, Cicéron, au second livre du *De natura deorum*, insiste plus d'une fois : 2, 22, 58 : « Haec (mens mundi) potissimum prouidet..., maxime ut in eo eximia pulchritudo sit atque omnis ornatus » ; 2, 30, 75 : « ...omnes res subiectas esse naturae sentienti ab eaque omnia pulcherrime geri » ; 2, 37, 93 : « ...mundumque effici ornatissimum et pulcherrimum » ; 2, 51, 127 : « Vt uero perpetuus mundi esset ornatus, magna adhibita cura est a prouidentia deorum ». L'idée que Dieu est plus beau que toute la beauté créée s'inspire de MIN. FEL. 18, 4 : texte cité *supra* p. 126, n. 5.

3. — L'ENSEIGNEMENT ÉVANGÉLIQUE ET APOSTOLIQUE (*Jean*, 1, 1-14 ; *Colossiens*, 2, 8-15)

« La même règle de vérité, écrit Novatien, à la suite des chapitres consacrés à Dieu créateur, nous enseigne à croire, après le Père, également au Fils de Dieu, Notre Seigneur Jésus-Christ Dieu, mais Fils de Dieu »[1]. Hilaire se conforme, dans son prologue, à cette distribution en plans successifs des points essentiels de la *regula*. A la connaissance de Dieu comme Créateur, qui représente un premier temps, il donne pour suite une seconde phase, dont l'objet est la révélation du Fils unique, et le fruit l'accès de l'âme à la plénitude du mystère de Dieu dans le baptême.

Cette seconde étape est présentée comme dépendant exclusivement de la découverte d'un texte qui, dès la christologie de Tertullien, possède une autonomie à la mesure de sa portée exceptionnelle : le prologue de *Jean*[2]. Hilaire l'introduit par une transition apparemment neutre, mais, en fait, pleine d'enseignement : « Après avoir connu la Loi et les Prophètes, mon âme en vient aussi à connaître, dans les termes suivants, les leçons de la doctrine évangélique et apostolique : Au commencement était le Verbe... »[3].

Le passage de l'Ancien Testament au Nouveau : le prologue de Jean

Du point de vue simplement formel, — c'est un point de vue dont il faut tenir grand compte pour interpréter Hilaire —, la phrase d'introduction à la connaissance du Christ présente les mêmes articulations logiques que la phrase de Novatien citée en tête de ce chapitre. En effet, Novatien écrit : « credere POST Patrem etiam in FILIVM », et Hilaire paraphrase : « POST cognitionem Legis ac Prophetarum QVOQVE doctrinae euangelicae... instituta cognoscit ». Mais, chez Novatien, le passage de la théologie du Père à celle du Fils ne s'accompagnait pas, comme chez Hilaire, du remplacement de l'Ancien par le Nouveau Testament, le Christ étant déjà présent, au moins sous la forme de figures, dans l'Ancienne Loi[4]. Hilaire, cependant, n'a pas méconnu cette évidence, car il fera appel, dans le cours de l'argumentation

1. NOVATIAN. *trin.* 9, 46, éd. Weyer, p. 74 : « Eadem regula ueritatis docet nos credere post Patrem etiam in Filium Dei, Christum Iesum, Dominum Deum nostrum, sed Dei Filium ».

2. Cf. TERT. *adu. Prax.* 21, 1, *CC*, t. 2, p. 1186 : « ipsa... praefatio Iohannis euangelizatoris... *In principio...* ». Bibliographie sur le prologue dans F.-M. BRAUN, *Jean le Théologien*, t. 3, 1, Paris, 1966, p.p XV-XIX. Commentaire savant par R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, t. 1, Freiburg, 1965, pp. 197-257.

3. HIL. *trin.* 1, 10 : « ...post cognitionem legis ac prophetarum istius modi quoque doctrinae euangelicae atque apostolicae cognoscit ». Sur la valeur de la locution « doctrinae euangelicae instituta », cf. *infra*. p. 139 n. 1-2.

4. Au chapitre 9, 47-49 de son *De Trinitate*, Novatien regroupe des textes de l'Ancien Testament qui annonçaient le Christ.

du *De Trinitate*, aux « témoignages » rendus au Christ par les Écritures juives[1].

Deux raisons semblent expliquer la division qu'il établit, dans le prologue du *De Trinitate*, entre les deux Testaments et la correspondance qu'il instaure entre chacune des deux Lois et chaque Personne divine. D'abord, il se conforme, comme nous l'avons dit, à l'enseignement de Tertullien, selon lequel les livres de Moïse et des Prophètes avaient pour but de faire connaître Dieu comme Créateur, premier point de la « règle de foi »[2]. De plus, dans l'apologétique latine, le prologue de l'Évangile de Jean — car c'est de lui seul qu'il s'agit, lorsque Hilaire parle des « leçons de la doctrine évangélique » — représentant un tournant décisif dans le développement du *studium Dei*, a été à la fois rapproché et distingué de la Révélation qui l'a précédé, c'est-à-dire de celle de l'Ancienne Loi.

Le prologue de Jean et la « nouvelle naissance »

De fait, les apologistes ont fait du prologue johannique un des fondements majeurs de leur enseignement sur la « nativité » du Fils de Dieu. Dans les *Testimonia* de Cyprien, chez Novatien et Lactance, ce texte cardinal prolongeait, en les spiritualisant, les évocations prophétiques de la naissance du Verbe que la typologie découvre dans les *Psaumes* 18 et surtout 44 : « Comme un fiancé qui sort de sa couche... »[3]. Mais Tertullien est le premier à avoir marqué comment la Nativité du Fils de Dieu rompait, pour le salut de l'homme, avec le passé.

---

1. Cf. HIL. *trin.* 4, 24-38.

2. TERT. *apol.* 18, 1-5, *CC*, t. 1, p. 118 : « Sed quo plenius et impressius tam ipsum quam dispositiones eius et uoluntates adiremus, adiecit instrumentum litteraturae... Viros enim iustitiae innocentia dignos Deum nosse et ostendere, a primordio in saeculum emisit spiritu diuino inundatos, quo praedicarent Deum unicum esse, qui uniuersa condiderit... Quos diximus praedicatores prophetae de officio praefandi uocantur ».

3. CYPR. *testim.* 2, 3, *CSEL*, t. 3, 1, pp. 64-65 : « *QVOD CHRISTVS IDEM SIT SERMO DEI.* In psalmo XLIIII. *Eructauit cor meum uerbum bonum, dico ego opera mea regi...* Item in euangelio secundum Iohannem : *In principio erat uerbum et uerbum erat apud Deum* ». NOVATIAN. *trin.* 13, 67-68, éd. Weyer, p. 94 : « Ac sic et Ioannes natiuitatem Christi describens *Verbum*, inquit, *caro factum est et habitauit in nobis, et uidimus claritatem eius, claritatem tanquam unigeniti a patre, plenus gratia et ueritate.* Nam et uocatur nomen eius uerbum Dei. Nec immerito. *Eructauit*, inquit, *cor meum uerbum bonum* (*psalm.* 44, 2). Quod uerbum regis nomine consequenter appellat inferendo : *dico ego opera mea regi* (*ibid.*)... *Verbum* autem hoc *erat in principio apud Deum, et Deus erat Verbum.* Quis igitur dubitet, cum in extrema parte dicitur : *Verbum caro factum est et habitauit in nobis*, Christum... Hic est enim, qui *sicut sponsus egreditur de thalamo suo, exsultauit ut gigas ad currendam uiam; a summo caelo egressio eius et usque ad summum regressio eius* ». (*psalm.* 18, 6). Même groupement de textes chez LACT. *inst.* 4, 8, 14-16, *CSEL*, t. 19, pp. 299-300 : « Item rursus in psalmo XLIIII : *Eructauit cor meum uerbum bonum, dico ego opera mea regi...* Iohannes quoque ita tradit : *In principio fuit Verbum et Verbum erat apud Deum et Deus erat Verbum. Hoc fuit in principio apud Deum. Omnia per illum facta sunt et sine illo factum est nihil* ».

Le Christ, par sa naissance « d'un nouveau genre », c'est-à-dire son Incarnation définie par le prologue johannique, est l'instaurateur, pour l'humanité, d'une « nouvelle naissance », celle du baptême où l'homme naît à Dieu comme Dieu est né à l'homme[1].

La « connaissance naturelle de Dieu » propre à l'Ancien Testament

D'autre part, Tertullien a su relier cette thèse de la « nouvelle naissance » à une idée fondamentale de son apologétique : la « connaissance naturelle » de Dieu[2]. Si le chrétien reçoit au baptême la plénitude de la lumière, auparavant l'âme a « rendu témoignage » de Dieu. Ainsi, explique l'*Apologeticum*, Zénon et Cléanthe ont eu connaissance du λόγος, mais celui-ci ne se comprend qu'à la lumière de la révélation johannique du Christ né de Dieu et Homme-Dieu[3], quand, selon les termes du *De anima* et du *De carne Christi*, l'« âme parvient à la foi, renouvelée par la seconde naissance venue de l'eau et de la puissance d'en-haut », c'est-à-dire qu'« elle naît en Dieu comme Dieu est né en l'homme »[4]. Ce schéma de la vie religieuse établi par Tertullien, où progrès théologique et itinéraire spirituel sont parallèles, permet à Hilaire de préciser celui qu'il expose dans la préface du *De Trinitate*. Par une adaptation synthétique, qui méconnaît sans doute la différence des deux approches de Dieu, il a fait correspondre la première phase de sa démarche vers le Dieu véritable, à la fois à la connaissance de Dieu comme Créateur, que la *regula fidei*, chez Novatien, appuie sur l'Ancien Testament, et au « témoignage » de celle que Tertullien appelle « l'âme naturellement chrétienne », c'est-à-dire monothéiste.

---

1. Tert. *carn.* 17, 2-3, *CC*, t. 2, p. 904 : « Noue nasci debebat nouae natiuitatis dedicator... Concepit igitur uirgo et peperit Emmanuel quod est Nobiscum Deus. Haec est natiuitas noua, dum homo nascitur in Deo (cf. *Ioh.* 1, 12 : « qui... ex Deo natus » cité dans *carn.* 19, 1), ex quo in homine natus est Deus, carne antiqui seminis suscepta sine semine antiquo, ut illam nouo semine, id est spiritali reformaret exclusis antiquitatis sordibus expiatam ». Les derniers mots doivent être rapprochés du premier chapitre du *De baptismo*, où Tertullien dit de la « naissance » baptismale qu'« elle nous délivre des péchés dus à notre aveuglement ancien » : « ablutis delictis pristinae caecitatis... liberamur » (*bapt.* 1, 1).

2. Cf. *adu. Marc.* 1, 18, 2, *CC*, t. 1, p. 459 : « Nos definimus Deum primo natura cognoscendum, dehinc doctrina recognoscendum, natura ex operibus, doctrina ex, praedicationibus ». Sur cette thèse, cf. S. Otto, *Natura und Dispositio, Untersuchungen zum Naturbegriff und zur Denkform Tertullians*, (= *Münchener theol. Stud.* 2. Reihe, t. 19, München, 1961), p. 122.

3. Tert. *apol.* 21, 10-11, *CC*, t. 1, p. 124 : « Apud uestros quoque sapientes λόγον id est sermonem atque rationem, constat artificem uideri uniuersitatis. Hunc enim Zeno determinat factitatorem, qui cuncta in dispositione formauerit... Haec Cleanthes in spiritum congerit, quem permeatorem uniuersitatis affirmat. Et nos autem sermonem atque rationem itemque uirtutem, per quae omnia molitum Deum ediximus..., hunc ex Deo prolatum dicimus et prolatione generatum et idcirco filium Dei » (cf. *Ioh.* 1, 1 ; 1, 3 ; 1, 18).

4. Cf. Tert. *anim.* 41, 4, *CC*, t. 2, p. 844 : « Proinde cum ad fidem peruenit reformata per secundam natiuitatem ex aqua et superna uirtute » ; Id., *carn.* 17, 3 cité *supra* n. 1.

Tertullien, il est vrai, avait favorisé, dans le *De testimonio animae*, le rapprochement de ces deux sources de la connaissance de Dieu[1], qui aboutit chez Hilaire, à un ensemble assez disparate nommé « pensée naturelle ». Maintenant, l'*animus*, promu au rang de *mens*[2], c'est-à-dire, si l'on suit l'usage classique du mot, devenu une faculté adéquate à Dieu, va passer, suivant l'enseignement de Tertullien, de la « pensée naturelle » de Dieu à la « foi » par la « naissance » du baptême, dont le sens est donné par le prologue de *Jean*. De là cette impression, qu'offre la préface du *De Trinitate*, d'une découverte de l'Écriture en deux temps : celui de la Loi de Moïse, puis celui de la foi de l'Évangile, lesquels correspondent en réalité à deux formes de la connaissance de Dieu.

La transition de la première à la seconde s'effectue au niveau de l'âme, selon la péripétie de la foi décrite par Tertullien dans le *De anima*. En effet, Hilaire achève son exposé sur Dieu Créateur par l'ultime témoignage que l'âme rend à la vérité de l'argumentation déduite du verset de la *Sagesse*, qui montre Dieu connu « par analogie » à partir de la beauté des créatures : « Mon âme pénétrée par cette étude d'une opinion et d'un enseignement de piété se reposait dans une espèce de retraite ménagée sur l'observatoire de cette pensée si belle »[3]. L'état psychologique ainsi décrit ressemble beaucoup à celui que l'apologétique latine prêtait à l'« âme naturellement chrétienne ». Lorsque l'âme est revenue à la raison, écrivait Tertullien dans l'*Apologeticum*, elle éprouve sa santé »[4], ce qu'Hilaire exprime en termes de moraliste classique : « elle se repose dans une espèce de retraite ». En effet, la retraite a été associée, chez Sénèque, à l'idée de repos contemplatif, chez Quintilien, à celle des

1. Tert. *apol.* 17, 6, *CC*, t. 1, pp. 117-118 : « Iudicem quoque contestatur illum : *Deus uidet* et *Deo commendo* et *Deus mihi reddet*. O testimonium animae naturaliter Christianae ! Denique pronuntians haec non ad Capitolium, sed ad caelum respicit. Nouit enim sedem Dei uiui : ab illo et inde descendit ». Ce témoignage est celui de la « nature » et des « livres » : cf. Tert. *test. anim.* 6, 1, *CC*, t. 1, p. 182 : « Crede itaque tuis et de commentariis nostris tanto magis crede diuinis, sed de animae ipsius arbitrio perinde crede naturae ».

2. Il est à noter que, dans le vocabulaire du prologue du *De trinitate*, mens est substitué à *animus* (cf. *supra* p. 119), une fois franchie l'étape de la découverte du prologue johannique : *trin.* 1, 10 : « Proficit *mens* ultra naturalis sensus intelligentiam » ; 1, 11 : « Hic iam *mens* trepida et anxia plus spei inuenit quam exspectabat » ; 1, 14 : « In hoc ergo consciae securitatis suae otio *mens* spebus suis laeta requieuerat ». Sur la valeur particulière de *mens*, cf. *supra* p. 119, n. 5.

3. Hil. *trin.* 1, 8 : « His itaque piae opinionis atque doctrinae studiis animus imbutus in secessu quodam ac specula pulcherrimae huius sententiae requiescebat ». Pour la *iunctura* « studiis imbutus », rapprocher, Vita *Cypr.* 2 : « Fuerint licet *studia* et bonae artes deuotum pectus *imbuerint* », et également Cic. *Deiot.* 10, 28 : « studiis se imbuerat ».

4. Tert. *apol.* 17, 5-6, *CC*, t. 1, pp. 117-118 : « Quae licet carcere corporis pressa..., cum tamen resipiscit... et sanitatem suam patitur, Deum nominat hoc solo nomine, quia proprio Dei ueri. Denique pronuntians haec... ad caelum respicit ». Dans ces détails, C. Tibiletti, introd. de *Q. S. F. Tertulliani, De testimonio animae*, Torino, 1959, pp. 22-23, voit une empreinte platonicienne.

études, le repos amenant le retour à la raison[1]. De la même manière, mais dans une perspective chrétienne[2], chez Cyprien par exemple, elle a été mise en relation avec la contemplation de Dieu[3]. Aussi, quand Hilaire ajoute que « sur l'observatoire de cette pensée si belle », l'âme ne rend pas de devoir plus grand à son Créateur que de comprendre qu'Il est si grand qu'on peut non le comprendre, mais le croire, il s'inspire de mises au point de l'*Apologeticum*[4], et il fait écho simultanément à un détail de l'*Octavius* (« L'âme tourne vers le ciel son regard », car, pour que l'homme n'ignore pas la clarté céleste, « ses yeux sont placés comme sur un observatoire ») et à ce passage du protreptique adressé par Cyprien à un païen éclairé, Donat, où ce dernier est invité à monter sur un observatoire élevé pour « découvrir les mystères cachés »[5].

L'« âme naturellement chrétienne » menacée

L'âme qui reconnaît ainsi Dieu était donnée cependant par Tertullien comme pressée dans la prison du corps. Hilaire insiste de même sur la fragilité de la joie de l'âme menacée par la caducité du corps. Il souligne la nécessité de l'affermir par une révélation plus totale du mystère de Dieu : « Mais, sous toutes ces réflexions, subsistait encore en mon âme la pensée naturelle que la piété qu'elle professait trouverait un aliment dans une espérance de béatitude inaltérable, béatitude qu'une sainte opinion de Dieu et des mœurs droites nous mériteraient comme la solde d'une

1. Sen. *dial.* 8, 6, 4, éd. Waltz, t. 4, pp. 119-120 : « Quo animo otia dum sapiens secedit ? ». D'autre part, l'alliance de *studiorum* et de *secessus* se trouve chez Qvint. *inst.* 10, 5, 16, éd. Radermacher, t. 2, p. 280 : « Ideoque mihi uidetur M. Tullius tantum intulisse eloquentiae lumen, quod in hos quoque studiorum secessus excurrit ». Le même auteur, dans *inst.* 6, 1, 28, t. 1, p. 316, associe *requiescere* et *ad rationem redire* (synonyme de *resipiscere* de Tert. *apol.* 17, 5) : « auditor et requiescit et ab illo, quem ceperat, impetu ad rationem redit ».

2. Le sentiment que Dieu est lointain est caractéristique chez Tertullien de la « connaissance naturelle » de Dieu : cf. *spect.* 2, 5, *CC*, t. 1, p. 228 : « Sed quia non penitus Deum norunt nisi naturali iure... de longinquo, non de proximo ».

3. Cypr. *hab. uirg.* 23-24, *CSEL*, t. 3, 1, p. 204 : « habitacula ista meliora uos petitis... Deo et Christo uacantes ». Ce texte nous a été suggéré par J. Leclercq, *Otia monastica* (= *Studia Anselmiana*, t. 51), Romae, 1963, pp. 21-22.

4. Hil. *trin.* 1, 8 : « (Animus)... non sibi relictum quidquam aliud a natura sua intelligens, in quo maius officium praestare Conditori suo munusue posset quam ut tantum eum esse intelligeret quantus et intelligi non potest et potest credi ». Si *officium praestare* est une expression classique de l'éthique romaine (cf. Hirt. *Gall.* 8, 50, 3), le paradoxe créé par *intelligere* rappelle Tert. *apol.* 17, 3, *CC*, t. 1, p. 117 : « Hoc est quod Deum aestimari facit dum aestimari non capit » et les textes cités *infra* p. 144, n. 5.

5. Min. Fel. 17, 2, éd. Beaujeu, p. 23 : « ...nos quibus uultus erectus, quibus suspectus in caelum, ...ignorare nec fas nec licet ingerentem sese oculis et sensibus nostris caelestem claritatem » ; *ibid.* 17, 11, p. 25 : « uultus erectus, oculi in summo uelut in specula constituti » ; Cypr. *ad Donat.* 9, *CSEL*, t. 3, 1, p. 10 : « O si et possis in illa sublimi specula constitutus oculos tuos inserere secretis... et ad conscientiam luminum penetralia occulta reserare ». Sur ce texte et les nombreux textes parallèles relatifs à la *specula* dans la tradition païenne et chrétienne, cf. P. Courcelle, *La vision cosmique de saint Benoît*, dans *REAug*, t. 13, 1967, pp. 97-117.

campagne victorieuse..., car il n'y aurait aucun profit à avoir une juste idée de Dieu, si toute pensée était détruite par la mort et anéantie par une sorte de chute de la nature défaillante. Et de plus, la raison elle-même me persuadait qu'il n'était pas digne de Dieu d'avoir amené l'homme à cette vie doué de raison et de sagesse pour le soumettre à une vie défaillante et à une éternité de mort... Mon âme se fatiguait en partie de sa propre crainte, en partie de celle du corps »[1]. Ainsi, Hilaire, aggravant par rapport à Tertullien les difficultés rencontrées par le témoignage de l'« âme naturellement chrétienne », exprime de façon pathétique le destin de l'homme menacé par la mort : des définitions cicéroniennes de l'homme (être doué de raison, animal mortel), Hilaire tire un paradoxe, dont la substance est très apologétique (est-il digne de Dieu, au nom de la raison que la raison humaine périsse ?), mais dont les harmoniques sont empruntées d'abord au style dramatique de Cyprien. En effet, une rhétorique de la mort, avec les images de « chute » et de « fatigue » survenues à l'habitacle du corps, est reprise par Hilaire de traités cyprianiques comme le *De mortalitate*[2], puis, à l'instar de ces mêmes traités, où à la mort s'oppose le service de Dieu dans les « camps célestes »[3], on voit dans le prologue

---

1. *Trin.* 1, 9 : « Suberat autem omnibus his naturalis adhuc sensus, ut pietatis professionem *spes* aliqua incorruptae beatitudinis aleret, quam sancta de Deo opinio et boni mores quodam uictricis *militiae* stipendio mererentur. Neque enim fructus aliquis esset bene de Deo opinari, cum omnem sensum mors perimeret et *occasus* quidem naturae deficientis *aboleret*. Porro autem non esse hoc dignum Deo ratio ipsa suadebat deduxisse eum in hanc participem consilii prudentiaeque uitam hominem sub defectione *uiuendi* et aeternitate moriendi » ; 1, 10 : « *Fatigabatur* autem animus partim suo, partim corporis metu. Qui cum... sollicitam de se atque hoc occasuro secum ut putabat habitaculo suo curam recepisset... ». En dehors des mots soulignés, qui rappellent le vocabulaire de Cyprien (cf. *infra* n. 2) appartient au registre cicéronien le membre de phrase suivant : « deduxisse eum (Deus) in hanc participem consilii prudentiaeque uitam hominem sub defectione uiuendi » à rapprocher de Cic. *leg.* 1, 7, 22, éd. de Plinval, p. 13 : « animal... plenum rationis et consilii, quem uocamus hominem, praeclara quadam condicione generatum » et *ac.* 2, 7, 21, éd. Plasberg, p. 38 : « Si homo est, animal est mortale, rationis particeps ». En revanche, le membre de phrase : « non esse hoc dignum Deo ratio ipsa suadebat » a des résonances d'apologétique : cf. Tert. *anim.* 16, 5 ; *CC*, t. 2, p. 803 : « Concupiscet Deus rationaliter quae digna sunt ipso », et *adu. Marc.* 1, 11, 6, *CC*, t. 1, p. 452 : « Aut exhibe (Marcion) rationem Deo dignam... ».

2. Cypr. *Demetr.* 25, *CSEL*, t. 3, 1, p. 370 : « tu sub ipso licet exitu et uitae temporalis occasu... » ; *mort.* 25, p. 313 : « si *in habitaculo* tuo parietes nutarent... Si domus iam *fatigata*... » ; *ibid.* 26, p. 313 : « sine timore *moriendi* et cum *aeternitate uiuendi* ». Sur ces expressions qui trahissent l'influence de Lucrèce, cf. C. Pascal, *Lucrezio e Cipriano*, dans *RFIC*, t. 31, 1903, p. 556, et G. Stramondo, *Echi e riflessi classici nel De mortalitate di Ciprano*, dans *Orpheus*, t. 10, 1963, p. 178 ; Id., *La personalità di Cipriano nel De mortalitate*, dans *Acta philologica*, t. 3 *piae memoriae* N. Herescu, Roma, 1964, p. 378.

3. Cypr. *mort.* 2, *CSEL*, t. 3, 1, p. 297 : « ...qui Deo *militat*, qui positus in caelestibus castris diuina iam sperat... » Sur la notion de *castra Christi* chez Cyprien cf. A. Harnack, *Militia Christi*, Breslau, 1905, pp. 40-42 ; J. Capmany Casamitjana, *Miles Christi en la espiritualidad de San Cipriano* (= *Col. San Paciano, ser. teol.* t. 1), Barcelona, 1956, p. 221-222.

hilarien, à la « fatigue » de l'âme affaiblie par le corps ou ses propres passions s'opposer sa « renaissance », quand elle aura été « instruite » du mystère du Verbe et baptisée.

L'âme instruite par le prologue johannique

Entreprise à cette fin, la lecture des quatorze premiers versets de l'Évangile de Jean, l'enseignement qu'en dégage Hilaire, enfin l'espérance que son âme y puise sont des moments essentiels dans le prologue du *De Trinitate.*

L'extrait du préambule du quatrième Évangile est découpé par Hilaire dans les limites où le circonscrivait Novatien en présentant la règle de foi[1]. De plus, si les particularités que présente le texte chez Hilaire et Novatien sont, dans certains cas, communes à plusieurs versions de la *Vetus Latina* — la coupure après *nihil* au verset 3[2], l'emploi de l'ablatif *gratia et ueritate* après *plenum* au verset 14[3] —, d'autres sont propres à Novatien et à Hilaire : *in SVA* uenit (v. 11), *gloria TANQVAM* (v. 14)[4]. Ces rencontres confirment l'influence qu'a exercée sur l'illustration scripturaire de la « règle de la foi » chez Hilaire le premier *De Trinitate*, que des *Novatiani* de Gaule attribuaient peut-être à Tertullien[5], comme le fera Rufin[6].

---

1. Hilaire termine sa citation du prologue de *Jean* au verset 14. Or Novatian. *trin.* 13, 67, éd. Weyer, p. 94, dit du verset 14 : *Verbum caro factum est et habitauit in nobis* qu'il est la partie finale du prologue : « Quis igitur dubitet, cum in extrema parte dicitur : *Verbum caro factum est...* »

2. Comparer Hil. *trin.* 1, 10 (= 2, 17) : « ...et sine ipso factum est nihil » ; Novatian. *trin.* 13, 67 : « ...et sine ipso factum est nihil » (= 17, 95) ; Lact. *inst.* 4, 8, 16 : « ...et sine illo factum est nihil ». Sur cette coupure du texte de *Jean*, cf. P. Lamarche, *Le prologue de Jean*, dans *RecSR*, t. 52, 1964, pp. 514-523.

3. Rapprocher sur ce point Hil. *trin.* 1, 10 : « et uidimus gloriam eius, gloriam tanquam unigeniti a Patre, plenum gratia et ueritate » ; Novatian. *trin.* 13, 67 : « plenus (*plenum* codd. *BW*) gratia et ueritate » ; Iren. 5, 18, 2 dans Sanday — Turner, *Nouum Testamentum...*, p. 78 : « plenum gratia et ueritate », et Itala *Ioh.* 1, 14 (codd. *ff2*), dans *Old Latin Bibl. Texts*, t. 5, p. 22. Sur cette leçon de la *Vetus latina*, cf. A. Feder, *Epilegomena zu Hilarius von Poitiers*, dans *WS*, t. 41, 191, p. 178.

4. Cf. Novatian. *trin.* 13, 67, éd. Weyer, p. 94 : « in sua uenit » (*Ioh.* 1, 11) ; « et uidimus claritatem eius, claritatem tamquam unigeniti a patre » (*Ioh.* 1, 14). Ces citations sont replacées dans le cadre de la Bible de Novatien par A. d'Alès, *Novatien*, Paris, 1924, pp. 51-52.

5. Ils sont pris à partie par Réticius d'Autun dans un « grand volume » (cf. Hier. *uir. ill.* 82). Victrice de Rouen est informé par le pape Innocent 1er des mesures à prendre en leur faveur s'ils se repentent : cf. Innoc. *epist.* 2, 8, 11.

6. Rvfin. *apol. Orig.* 12, *CC*, t. 20, p. 15 : « Huic corpori (*corpus* des œuvres de Cyprien) haeretici quidam, qui in spiritum sanctum blasphemant, Tertulliani libellum *De Trinitate* reprehensibiliter... scriptum inserentes... ». Jérôme, qui s'élève contre l'attribution du *De Trinitate* à Tertullien, dans *adu. Rufin.* 2, 19, explique que cette confusion ait pu avoir lieu en disant, dans *uir. ill.* 70, que le « grand volume sur la Trinité » de Novatien est « une sorte d'épitomè d'un traité de Tertullien ». Ce dernier point est étudié par T. Hermann, *Das Verhältnis von Novatians De Trinitate zu Tertullians Aduersus Praxean*, Diss. Marburg, 1918.

« Instruit » par la lecture des quatorze premiers versets de saint Jean, Hilaire en donne une sorte d'examen, au cours duquel il « soupèse »[1] deux points principaux qu'il appelle *instituta doctrinae euangelicae*[2]. Dans cette locution, l'alliance d'*institutum* avec *doctrina* est fort remarquable : reprise de Cicéron, où elle désigne les enseignements des philosophes, fondements de l'instruction[3], elle sert à Hilaire à caractériser précisément les enseignements qui se substituent à la « philosophie du siècle »[4], c'est-à-dire les deux thèses fondamentales de la divinité du Verbe et de la divinisation que le Verbe incarné offre à l'homme. Novatien s'était déjà arrêté à ces vérités en notant leur complémentarité[5]. Mais Hilaire, qui en fait la matière exclusive de sa réflexion sur le prologue johannique, s'applique à les énoncer de la manière la plus exacte. Des locutions du texte scripturaire jugées trop floues sont remplacées : *esse* par *manere*[6], *filios Dei fieri* par *in Dei filios profecisse*[7], les trois membres de phrase parallèles *non ex sanguine neque ex uoluntate uiri neque ex uoluntate carnis* sont diversifiés par des expressions plus topiques : *non ex complexu carnis neque ex conceptu sanguinis neque ex corporum uoluptate*[8].

---

1. HIL. *trin.* 1, 12 : « Dei autem uirtutes secundum magnificentiam aeternae potestatis non sensu, sed fidei infinitate *pendebat* ».

2. *Ibid.* 1, 10 : « ...post cognitionem legis ac prophetarum istius modi quoque doctrinae euangelicae atque apostolicae instituta cognoscit ».

3. CIC. *fin.* 5, 3, 7, éd. Martha, t. 2, p. 111 : « Ex eorum (Peripateticorum et Academicorum) scriptis et *institutis*... omnis *doctrina* liberalis... sumi potest ».

4. Cf. *trin.* 1, 13 : « Ac ne in aliquo saecularis prudentiae tardaretur errore, per apostolum diuina dicta ». Ces *diuina dicta* sont les *instituta doctrinae apostolicae* de *trin.* 1, 10 (cf. *supra* n. 2).

5. Cf. NOVATIAN. *trin.* 23, 134, éd. Weyer, pp. 154-156 : « Quoniam si ad hominem ueniebat, ut *mediator Dei et hominum* (*I Tim.* 2, 5) esse deberet, oportuit illum cum eo esse et Verbum carnem fieri, ut in semetipso concordiam confibularet terrenorum pariter atque caelestium, dum utriusque partis in se conectens pignora et Deum homini et hominem Deo copularet, ut merito filius Dei per adsumptionem carnis filius hominis et filius hominis per receptionem Dei Verbi filius Dei effici possit ».

6. *Trin.* 1, 10 : « Mundi lumen in mundo *manens*... » *Manere* appliqué au Verbe est scripturaire : ITALA *Ioh.* 15, 4 : « Manete in me et ego in uobis ». *Manere* au lieu de *esse* est caractéristique du style théologique d'Hilaire : cf. J. STIX, *Zum Sprachgebrauch des hl. Hilarius von Poitiers in der Schrift De Trinitate*, Progr. Rottweil, 1891, pp. 5 et 19 ; J.-A. QUILLACQ, *Quomodo latina lingua usus sit S. Hilarius Pictauiensis episcopus*, Tours, 1903, p. 77.

7. *Ibid.* : « ...recipientes autem sub fidei suae merito in Dei filios *profecisse* cognoscit ». Dans cet emploi de *proficere* avec *in* + acc., Hilaire suit l'usage de Tertullien (cf. *spect.* 19, 4), plutôt que celui de Cyprien (cf. *epist.* 34, 2 ; *Fort. praef.* 3) et de Novatien (cf. *trin.* 11, 58 ; 28, 160 ; 29, 169), lesquels construisent *proficere* avec *ad* + acc. Sur la faveur des termes *proficere-profectus* chez Hilaire pour exprimer la divinisation de l'homme, cf. A. FIERRO, *Sobre la gloria*..., pp. 205-208.

8. *Trin.* 1, 10 : « ...cognoscit non ex complexu carnis neque ex conceptu sanguinis neque ex corporum uoluptate, sed ex Deo natos ». *Complexus* s'emploie avec *corporum* chez CIC. *Tusc.* 3, 20, 46, éd. Fohlen, t. 2, p. 29, pour désigner l'étreinte physique ; « saporem, inquit (Epicurus), et corporum complexum et ludos atque cantus et formas quibus oculi iucunde moueantur », cette note érotique intro-

Cependant, avant de développer le contenu de ces *instituta*, Hilaire marque le progrès qu'ils réalisent par rapport à la « pensée naturelle ». « L'idée qu'auparavant sa pensée naturelle lui donnait de l'éternité, de l'infinité et de la beauté de son Créateur, l'esprit apprend ici, maintenant, qu'elle est propre au Dieu Fils unique »[1]. Ce changement de perspective se rattache à une distinction qu'a faite Tertullien entre ce qui a été connu par la « nature » et ce qui est reconnu par l'« enseignement », celui-ci concernant, au premier chef, l'égalité du Fils de Dieu[2]. Le progrès, ainsi défini, se répercute du plan de la doctrine sur celui de l'âme en des termes qui mêlent aux clichés classiques (crainte, anxiété, attente dépassée par l'événement) des souvenirs de Cyprien : « l'esprit tremblant, anxieux, écrit Hilaire, trouve plus d'espérance qu'il n'en attendait »[3]. Découverte cruciale qui s'inspire de la mutation intérieure à la faveur de laquelle, selon Pontius, les ténèbres se sont dissipées dans l'âme de Cyprien[4] grâce à l'enseignement scripturaire, tandis que, d'après l'*Ad Donatum*, elle renaissait à la confiance[5].

---

duite par *complexus carnis* justifie, pour une raison d'homogénéité, me semble-t-il, contre cod. *D*, la leçon des codd. *B* (fol. 5) et *V* (fol. 3) « ex corporum *uoluptate* ». *Conceptus* est bien attesté chez Tertullien : *anim.* 25, 9 : « hominis... conceptus » ; *nat.* 2, 11, 2 : « ab ispo uteri conceptu ».

1. *Trin.* 1, 11 : « Et quod antea de Creatoris sui aeternitate et infinitate et specie *naturali sensu* opinabatur (mens), hic nunc proprium esse etiam unigenito Deo accipit... ».

2. Tert. *adu. Marc.* 1, 18, 2, *CC*, t. 1, p. 459 : « Nos definimus Deum primo natura cognoscendum, dehinc doctrina recognoscendum, natura ex operibus, doctrina ex praedicationibus ». Or, *ibid* 1, 19,1 le même auteur, pour combattre les *Antithèses* de Marcion, se donne pour première tâche de prouver que dans l'Évangile « le Christ ne présente partout aucun autre Dieu que le Créateur » : « ut ostendam Christum Iesum non alterius Dei circumlatorem quam Creatoris ».

3. Hil. *trin.* 1, 11 : « Hic iam mens trepida et anxia plus spei inuenit quam expectabat ». En dehors des qualificatifs *trepidus* et *anxius*, dont l'accumulation rappelle Cypr. *mort.* 2, *CSEL*, t. 3, 1, p. 298 : « Quis hic anxietatis et sollicitudinis locus est ? Quis inter haec trepidus et maestus est nisi cui spes et fides deest ? », les tournures de la phrase d'Hilaire ont une allure cicéronienne : cf. *rep.* 1, 4, 7 : « Cum nihil inprouiso nec grauius quam expectauissem pro tantis meis factis euenisset ». *Inuenire* avec un comparatif au neutre est fréquent chez Cicéron : *diu.* 1, 26, 56 : « Quid... inueniri potest certius ? » ; *off.* 3, 21, 84 : « nihil inutilius... inuenio ». Chez Hilaire lui-même, on trouve à plusieurs reprises le même groupement de termes que dans le texte précité de *trin.* 1, 11 : ainsi *in Matth.* 19, 4 : « ...Iudaici populi... nihil praeter praecepta Moysi spei expectantis a Christo » ; *in psalm.* 54, 11 : « expectans saluari se plus iam quam spem salutis expectat ».

4. Vita *Cypr.* 2, *CSEL*, t. 3, 3, p. XCI : « Postquam et sacras litteras didicit et mundi nube discussa in lucem sapientiae spiritalis emersit... ». Ces images sont inspirées de Min. Fel. 1, 4, éd. Beaujeu, p. 1 : « Et cum discussa caligine de tenebrarum profundo in lucem sapientiae et ueritatis emergerem », et de Cypr. *Demetr.* 25 : *CSEL*, t. 3, 1, p. 369 : « ...ad uerae religionis candidam lucem de profundo tenebrosae superstitionis emergere ». Sur ces similitudes, cf. P. Corssen, *Das Martyrium des Bischofs Cyprian : Pontius' Verhältnis zu Cyprian als Mensch und Schriftsteller*, dans *ZNTW*, t. 18, 1917-1918, p. 135.

5. Cypr. *ad Donat.* 4, *CSEL*, t. 3, 1, p. 6 : « ...mirum in modum protinus confirmare se dubia, patere clausa, lucere tenebrosa, facultatem dare quod prius difficile uidebatur, geri posse quod inpossibile putabatur, ut esset agnoscere terrenum fuisse

Les deux enseignements fondamentaux du prologue de Jean

Le premier des « enseignements fondamentaux » du prologue, le mystère de la Divinité du Verbe, est traité avec la plus grande sobriété, alors qu'il donnera lieu à une étude beaucoup plus détaillée au second livre du *De Trinitate*. Ici, Hilaire se contente de présenter quelques mises en garde contre des opinions qui feraient du Verbe un deuxième Dieu ou un Dieu doté d'une nature différente[1]. Ces remarques ne s'expliquent pas nécessairement par l'influence d'une polémique antiarienne : on les trouve, en effet, déjà formulées dans l'*Aduersus Praxean* de Tertullien, en relation avec le prologue de *Jean*[2]. Mais l'exégèse d'Hilaire, amplifiant le second « enseignement » de ce texte, dans une direction déjà tracée par le *De carne Christi* de Tertullien, met fortement l'accent sur les perspectives ouvertes par l'Incarnation sur la divinisation de l'homme comme progrès vers Dieu[3]. Ce faisant, elle n'est pas très éloignée, dans sa conception, de l'utilisation qui est faite en Occident, au IVe siècle, du prologue johannique à des fins littéraires ou liturgiques indépendantes des controverses doctrinales sur la divinité du Verbe.

L'usage littéraire du prologue se remarque d'abord à l'époque de Constantin chez Réticius d'Autun, qui, pour introduire son *Commentarius in Canticum Canticorum*, ne trouve pas de « parole » plus noble que le nom de

---

quod prius carnaliter natum delictis obnoxium uiueret, Dei esse coepisse, quod iam Spiritus sanctus animaret ». Sur cette spiritualisation, cf. C.A. Kneller, *Sacramentum unitatis. Zu Cyprians Schrift Ad Donatum*, dans *ZKTh*, t. 40, 1916, pp. 676-703.

1. *Trin.* 1, 11 : « Et quod antea de Creatoris sui aeternitate... naturali sensu opinabatur hic nunc proprium esse etiam unigenito Deo accipit, non in deos fidem laxans, quia ex Deo Deum audit, non ad naturae diuersitatem in Deum ex Deo decedens, quia plenum gratia et ueritate discit ».

2. Cf. la discussion engagée avec Praxéas autour du prologue de Jean dans *adu. Prax.* 12, 5-6, *CC*, t. 2, p. 1173 : « Sed et cetera utique idem fecit qui et priora, id est sermo Dei, *per quem omnia facta sunt et sine quo factum est nihil.* Qui si ipse Deus est secundum Iohannem : *Deus erat sermo*, habes duos, alium dicentem ut fiat, alium facientem. Alium autem quomodo accipere debeas iam professus sum, personae, non substantiae nomine, ad distinctionem, non ad diuisionem ». Sur les points traités dans cette discussion, cf. J. Moingt, *Théologie trinitaire de Tertullien*, t. 3, Paris, 1966, pp. 756-757. En un autre passage, (*adu. Prax.* 9, 1, *CC*, t. 2, p. 1168), ce n'est pas *diuisio*, mais *diuersitas*, c'est-à-dire le mot dont se servira Hilaire (cf. *supra* n. 1) qui est appliqué par Tertullien à l'erreur de Praxéas : « Ecce enim dico alium esse Patrem et alium Filium et alium Spiritum male accipit idiotes quisque aut peruersus hoc dictum, quasi diuersitatem sonet et ex diuersitate protendat Patris et Filii et Spiritus sancti ».

3. Hil. *trin.* 1, 11 : « Rarissimam deinde huius salutaris cognitionis fidem esse, sed maximum praemium noscit, quia et sui non receperunt et *recipientes in filios Dei* aucti sunt non ortu carnis, sed fidei ». Sur *aucti sunt*, cf. *augeri in Christum* de Itala *Eph.* 4, 15 (Ambrosiaster in Eph. 4, 15). Sur ces perspectives très amplifiées par rapport à celles de Tert. *carn.* 17, 3 (cf. *supra* p. 134, n. 1), cf. Ph. T. Wild, *The divinization of man according to Saint Hilary of Poitiers*, (= *Pontif. Fac. theol. Semin. S. Mariae ad Lacum Diss.*), t. 21, Mundelein, 1950, pp. 47-73.

la Parole « qui était au commencement auprès de Dieu »[1]. D'une plus haute portée est le sermon contemporain d'Hilaire qu'à la Noël 354[2] donne le pape Libère[3] et où il célèbre la profession de virginité de Marcella, sœur d'Ambroise, en invoquant l'enseignement du prologue johannique[3].

---

1. Cf. Berengarivs Scholasticus, *Apologeticus pro Petro Abelardo, PL*, t. 178, c. 1864 b : « Vnde Retii Augustodunensis aurea sic depromit Camoena : *Mos est,* inquit, *generosae materiae obseruandus sponsi sponsaeque tripudia festiua tuba persultent. Neque enim in funera fas distrahi animum, quoniam ad exponendum cantica nuptiarum inuitat alacritas conuiuarum. Sed, quoniam tantae facultatis ratio in nobis uel nulla est uel admodum orba, eius innitar gratiae, qui per euangelium suum sonat* : Sine me nihil potestis facere. *Neque certe mihi deficiet transitorium uerbum, cum credam in* Verbum quod est in principio apud Deum ». Sur ce fragment, cf. G. Morin, *Réticius d'Autun et Béringer*, dans *RB*, t. 13, 1896, pp. 340-341.

2. Datation de H. Lietzmann, *Petrus und Paulus in Rom, Liturgische und archäologische Studien*, dans *Arbeiten zur Kirchengeschichte*, t. 1, 2e éd. Berlin, 1927, p. 108 et K. Holl, *Die Ursprung des Epiphaniefestes*, dans *SPAW*, 1917, pp. 421-423.

3. Contre Usener, *Das Weihnachtsfest*, 2e éd., Berlin, 1911, pp. 273-282, Lietzmann et Holl, *ouvr. cités*, plusieurs auteurs attribuent à Ambroise le compte-rendu du sermon de Libère donné dans *uirg.* 3, 1 : M. Klein, *Meletemata Ambrosiana*, Königsberg, 1927, pp. 9-15 ; E. Caspar, *Kleine Beiträge zur älteren Papstgeschichte*, 3 : *Die Marcellina-Predigt des Liberius und das römische Weihnachtsfest*, dans *ZKG*, t. 46, 1927, pp. 346-355 ; O. Faller, éd. du *De uirginibus*, dans *Florilegium patristicum*, t. 31, 1933, p. 63 ; F.J. Dölger, *Natalis Solis Inuicti und das christliche Weihnachtsfest*, dans *Antike u. Christ.*, t. 6, 1940, p. 25. Plus près de nous, H. Frank, *Frühgeschichte und Ursprung des römischen Weihnachtsfestes*, dans *JLW*, t. 2, 1952, p. 13, ne se prononce pas ; cependant, nous montrerons plus loin (*infra* n. 4) que l'information théologique de ce « sermon » repose sur une documentation antérieure à 350, plus proche de l'époque de Libère que de celle d'Ambroise.

4. Ambr. *uirg.* 3, 1-2, éd. Cazzanigga pp. 57-58 ; « 1. Quoniam quae habuimus digessimus superioribus libris duobus, tempus est, soror sancta ea quae mecum conferre soles, beatae memoriae Liberii praecepta reuoluere, ut quo uir sanctior, eo sermo accedat gratior. Namque is, cum Saluatoris natali ad apostolum Petrum uirginitatis professionem uestis quoque mutatione signares — quo enim melius die quam quo uirgo posteritatem acquisiuit ? — adstantibus etiam puellis Dei compluribus, quae certarent inuicem de tua societate : *Bonas*, inquit, *filia, nuptias desiderasti. Vides quantum ad natalem sponsi tui populus conuenerit, et nemo impastus recedit. Hic est qui rogatus ad nuptias aquam in uina conuertit. In te quoque sincerum sacramentum confert uirginitatis, quae prius eras uilibus obnoxia naturae materialis elementis. Hic est qui quinque panibus et duobus piscibus quattuor milia populi in deserto pauit. Plures potuit, si plures iam tunc qui pascerentur fuissent. Denique ad tuas nuptias plures uocauit ; sed iam non panis ex hordeo, sed corpus ministratur e caelo.* 2. *Hodie quidem secundum hominem homo natus ex uirgine, sed ante omnia generatus ex Patre qui matrem corpore, uirtute referat patrem : unigenitus in terris, unigenitus in carne, Deus ex Deo, partus ex uirgine, iustitia de Patre, uirtus de potente, lumen ex lumine, non impar generantis, non potestate discretus, non Verbi extensione, aut prolatione confusus, ut cum Patre mixtus, sed ut a Patre generationis iure distinctus sit. Ipse est fraternus tuus, sine quo nec caelestia nec marina nec terrestria consistunt, Verbum patris bonum.* Quod erat, inquit, in principio, *habes eius aeternitatem.* Et erat, inquit, apud Patrem : *habes indiscretam a Patre inseparabilemque uirtutem.* Et Deus erat Verbum : *habes eius diuinitatem. De compendio enim tibi fides est haurienda* ». La terminologie théologique de ce *compendium* est tributaire de Tertullien (*extensio, prolatio* : cf. *apol.* 21, 11-12 : « hunc... dicimus prolatione generatum... nec separatur

Ce sermon, que sous-tend une théologie savante, est moins appelé, comme l'a montré Dom Botte[2], par l'*ordo* d'une liturgie romaine de Noël que commandé par la célébration mystique de la virginité : telle l'épouse des noces de Cana, la vierge est comme une fiancée qui s'unit au Verbe de Dieu[3]. En retour, souligne Libère, le Verbe communique à la vierge toute la puissance de Dieu.

Ces deux témoignages montrent l'existence, vers 350, d'une tradition occidentale, qui voit dans le prologue de *Jean* un message de divinisation adressé à l'homme purifié dans sa chair, message qui, chez Hilaire, conformément à une tradition remontant à Cyprien, va se concrétiser dans la régénération baptismale.

4. — La foi baptismale reçue et enseignée

Foi reçue et « nouvelle naissance »

Le baptême d'Hilaire se présente d'abord, dans le prologue du *De Trinitate*, comme le fruit d'un enseignement. Il est précédé de l'analyse des *instituta* du prologue de *Jean* et il s'éclaire encore par la « doctrine » du deuxième chapitre de l'*Épître aux Colossiens*, dont Hilaire fait ressortir le caractère baptismal. Ainsi, le baptême apparaît étroitement lié à la réception de certaines vérités contenues dans l'Écriture, mais il l'est également à une « découverte » de la joie[4], dont la tradition a été fixée par l'*Ad Donatum* et la *Vita Cypriani*.

L'*Ad Donatum* célébrait dans le baptême la libération des angoisses, la fin des incertitudes d'une âme enténébrée par le paganisme, et le début de l'infusion de l'Esprit en nous : sous son action, nous sommes envahis

substantia, sed extenditur »). *Fraternus tuus* rappelle *carn.* 17, 6 : « In uuluam ergo Deus uerbum suum detulit, bonum fratrem »), de Novatien surtout : *generans* (*trin.* 31, 188) ; *discretus* (*trin.* 27, 148 : « *Ego et Pater*, proprietatem personae suae, id est filii, a paterna auctoritate discernit ») ; *confusus... mixtus... distinctus* (*trin.* 24, 139 : « angelus... non sic cuncta confundens, ut nullum uestigium distinctionis collocarit, distinctionem posuit dicendo : propterea et *quod nascetur ex te sanctum, uocabitur filius Dei*, ne, si distributionem istam... in confuso permixtam reliquisset.... »). Enfin *lumen ex lumine* est une formule du credo de Nicée dont le texte est bien connu de Libère (cf. Hil. *coll. antiar. ser.* A VII, 6, *CSEL*, t. 65, p. 93, où est citée une lettre de Libère à Constance avec ces mots : « in expositionem fidei, quae inter tantos episcopos apud Nicheam praesente sanctae memoriae, patre tuo confirmata est. »).

1. B. Botte, *Les origines de la Noël et de l'Épiphanie*, Louvain, 1932, pp. 36-37, cf. également R. Metz, *La consécration des vierges dans l'Église romaine*, Paris, 1954, pp. 125-126.

2. Déjà Novatien s'était servi d'images nuptiales prises dans les *Psaumes* pour éclairer ses thèses sur l'Incarnation (cf. *supra* p. 133, n. 3).

3. *Trin.* 1, 12 : « Hanc itaque diuini sacramenti doctrinam mens laeta suscepit ». Nous soulignerons plus loin (*infra* p. 146, n. 2) l'aspect oratoire de ce texte, où l'émotion, en l'occurrence la joie, accompagne l'éloquence, comme le recommandent les traités classiques : Cic. *de orat.* 2, 27, 115 ; *orat.* 21, 69 ; *Brut.* 49, 185 ; 80, 276.

de façon miraculeuse par des traits de lumière et de force divines[1]. Ce thème cyprianique de l'« illumination » de l'homme nouveau par le baptême[2], qui était apparu pour la première fois chez Justin, puis chez Clément d'Alexandrie et dans le *De anima* de Tertullien[3], va prendre chez Hilaire l'aspect d'une intelligence de Dieu procurée par l'instruction scripturaire, celle-ci engendrant la foi scellée par le baptême, comme dans la *Vita Cypriani*[4].

Cependant, en procédant ainsi à l'analyse de la foi, Hilaire constate qu'en elle la croyance précède l'intelligence, même si celle-ci forme la foi.[5] En effet, la qualité de « fils de Dieu » assurée par une chose très rare, et par la plus haute des « récompenses », la foi, ne saurait être une « nécessité », même logique : aussi bien saint Jean dit qu'elle est une « possibilité », Elle ne dépend donc pas de la « nature », mais de la « volonté »[6], ainsi que l'observe Hilaire en guise de conclusion à ces jeux de notions,

1. Cypr. *ad Donat.* 3-4, *CSEL*, t. 3, 1, pp. 5-6 : « Ego cum in tenebris atque in nocte caeca iacerem cumque in salo iactantis saeculi nutabundus ac dubius uestigiis oberrantibus fluctuarem uitae meae nescius, ueritatis ac lucis alienus, difficile prorsus ac durum pro illis tunc moribus opinabar, quod in salutem mihi diuina indulgentia pollicebatur, ut quis renasci denuo posset utque in nouam uitam lauacro aquae salutaris animatus, quod prius fuerat, exponeret... Haec egomet saepe mecum. Nam et ipse quam plurimis uitae prioris erroribus inplicatus tenebar, quibus exui me posse non crederem : sic uitiis adhaerentibus obsecundans eram, desperatione meliorum malis meis uelut iam propriis ac uernaculis et fauebam. Sed postquam undae genetalis auxilio superioris aeui labe detersa in expiatum pectus ac purum desuper se lumen infudit, postquam caelitus spiritu hausto in nouum me hominem natiuitas secunda reparauit, mirum in modum confirmare se dubia... (pour la suite cf. *supra* p. 140, n. 5) ». Sur les formules qui dans ce texte sont empruntées soit à des moralistes profanes (Cicéron, Sénèque), soit à Minucius Felix, cf. U. Moricca, *Di alcune probabili fonti di un opusculo di S. Cipriano*, dans *Athenaeum*, t. 5, 1917, pp. 124-158. La terminologie scripturaire de ce texte est étudiée par G. Lomiento, *La Bibbia nella compositio della Vita Cypriani di Ponzio*, dans *Vet Chr*, t. 5, 1968, pp. 31-32.

2. Cf. F.J. Dölger, *Sol salutis*, dans *Liturgiegeschichtliche Quellen u. Forschungen*, t. 4-5, Münster, 1920, pp. 364-371.

3. Cf. *I. apol.* 65, 1 et A. Benoît, *Le baptême chrétien au second siècle*, Paris, 1953, pp. 165-170. Le même thème se retrouve chez Clément d'Alexandrie, *Pédagogue*, 1, 5, 26, *GCS*, t. 1, p. 105 : βαπτιζόμενοι φωτιζόμεθα, φωτιζόμενοι υἱοποιούμεθα et chez Tert. *anim.* 41, 4, *CC*, t. 2, p. 844 : « Proinde cum ad fidem peruenit reformata per secundam natiuitatem ex aqua et superna uirtute, detracto corruptionis pristinae aulaeo *totam lucem suam* conspicit (anima) ».

4. Cf. J. Dölger, *Sphragis* (= *Studien z. Gesch. u. Kultur des Altertums*, t.5), Paderborn, 1911, pp. 99-105, avec référence en particulier à Tert. *bapt.* 6, 1 : « fides... obsignata in patre et filio et spiritu sancto ».

5. *Trin.* 1, 12 : « Vt... non idcirco non crederet, quia non intelligeret (mens), sed idcirco se meminisset intelligere posse, si crederet ». Le jeu d'expression entre *intelligere* et *credere* se trouve chez Tert. *apol.* 18, 9, *CC*, t. 1, p. 119 à propos de l'Écriture : « Qui audierit, inueniet Deum ; qui etiam studuerit, intellegere cogetur et credere ». Cf. également Tert. *bapt.* 10, 2, *CC*, t. 1, pp. 284-285 : « Nos quidem quantula fide sumus tantulum et intellectum habemus » ; *adu. Marc.* 4, 20, 13, *CC*, t. 1, p. 597 : « Haec erit fides quae contulerat etiam intellectum ; *nisi credideritis*, inquit, *non intellegetis* (*Is.* 7, 9) ».

6. *Trin.* 1, 11 : « *Rarissimam* deinde huius salutaris cognitionis fidem esse, sed praemium *maximum* noscit... Esse autem filios Dei non *necessitatem*, esse, sed *potes-*

qui sont empruntés à des analyses du *De mortalitate* de Cyprien[1] et nuancés par des traits de vocabulaire cicéronien (l'alliance *rarissimum-maximum*[2], l'opposition *natura-uoluntas*[3], la disjonction *sperare-optare*[4]).

Joie de la « nouvelle naissance » Après une étude objective des caractères de la foi, Hilaire analyse ses résonances dans l'âme, en s'aidant du thème cyprianique de la joie issue de la foi. Dans cette dernière, l'âme d'Hilaire trouve l'espérance d'une récompense sans égale[5], c'est-à-dire d'une nouvelle naissance[6], que Tertullien définissait comme la « naissance en Dieu »[7]. Pour Hilaire, s'agit-il du baptême ? Car, au sujet de cet acte liturgique, Tertullien et Cyprien disaient plutôt : « naissance réformée » ou « régénération céleste »[8]. Mais, dans le prologue du *De Trinitate*, la manière dont Hilaire présente la « nouvelle naissance » de son âme ne permet pas de douter qu'elle désigne son baptême : « Mon esprit accueillit dans la joie l'enseignement du mystère divin, progressant vers Dieu par la chair, appelé par la foi à une nouvelle naissance et remis à son propre pouvoir pour garder la régénération céleste ».

La page est moins lyrique que celle de l'*Ad Donatum*, où Cyprien a décrit les effets de son baptême. Hilaire, en effet, note sobrement que

---

tatem quia proposito uniuersis Dei munere, non n a t u r a gignentium afferatur, sed *uoluntas* praemium consequatur. Ac ne id ipsum quod unicuique esse Dei filio fit *potestas*, in aliquo infirmitatem fidei trepidae impediret, quia per sui difficultatem aegerrime speretur, quod et magis optatur et minus creditur... ».

1. Cypr. *mort.* 18, *CSEL*, t. 3, 1, p. 308 : « ad conspectum Domini cum tristitia et maerore perducimur exeuntes istinc *necessitatis* uinculo, non obsequio *uoluntatis* : et uolumus ab eo *praemiis* caelestibus honorari ad quem uenimus inuiti ».

2. Cf. Cic. *fin.* 2, 25, 81, éd. Martha, t. 1, p. 104 : « In omni enim arte uel studio uel quauis scientia uel in ipsa uirtute *optimum* quidque *rarissumum* est ».

3. Cf. Cic. *rep.* 1, 31, 47, éd. Ziegler, p. 29 : « Talis est quaeque respublica, qualis eius aut *natura* aut *uoluntas* qui illam regit » ; *ibid.* 3, 13, 23, p. 92 : « iustitiae non *natura* nec *uoluntas* ».

4. Cf. Cic. *rep.* 2, 30, 52, pp. 69-70 : « Ciuitatemque *optandam* magis quam *sperandam*... effecit (Plato) ».

5. Sur l'espérance trouvée, cf. *supra* p. 140, n. 3 ; sur le *praemium* de la foi, cf. *supra* p. 141, n. 3 et p. 143, n. 3.

6. Hil. *trin.* 1, 12 : « Hanc itaque diuini sacramenti doctrinam mens laeta suscepit, in Deum proficiens per carnem et in nouam natiuitatem per fidem uocata et ad caelestem regenerationem obtinendam potestati suae permissa, curam in se parentis sui creatorisque cognoscens, non in nihilum redigendam se per eum existimans ». Sur *sacramentum* désignant ici le « mystère de l'Incarnation », cf. L. Malunowicz, *De uoce « sacramenti » apud S. Hilarium Pictauiensem*, Lublin, 1956, p. 108.

7. Tert. *carn.* 17, 3, *CC*, t. 2, p. 904 : « Haec est natiuitas noua, dum homo nascitur in Deo, ex quo in homine natus est Deus ». Ce n'est que de manière allusive que la suite du texte fait référence au baptême : « ...carne antiqui seminis suscepta sine semine antiquo, ut illam nouo semine, id est spiritali reformaret exclusis antiquitatis sordibus expiatam ».

8. Cf. Tert. *carn.* 4, 4, *CC*, t. 2, p. 879 : « Natiuitatem reformat a morte regeneratione caelesti, carnem ab omni uexatione restituit » ; *castit.* 1, 4, *CC*, t. 2, p. 1015 : « a secunda natiuitate, id est a lauacro ». Sur ces locutions, cf. R. Braun, *Deus christianorum*, Paris, 1962, p. 321, n. 2 ; Cypr. *zel.* 14 ; *Demetr.* 26, dit « regeneratio caelestis ».

son âme connaît la « joie », laquelle vient, selon la thématique de Cyprien, de la pensée qu'elle « ne doit pas être réduite au néant ». Rien chez Hilaire qui ressemble au « miracle » (*mirum in modum*) que Cyprien a connu par son baptême, mais une sorte d'analyse, faite de concepts pauliniens[1] et exprimée dans une forme oratoire[2], de la récompense de la foi scellée au baptême et du pouvoir qui lui est donné[3] de « garder la régénération céleste »[4].

Cette rhétorique, où le parallélisme souvent joint à l'antithèse tient une si grande place, reparaîtra dans une hymne, sans doute postérieure au prologue du *De Trinitate*, mais consacrée elle aussi à célébrer la naissance de l'âme à une « vie de joie », en des termes que, parmi les nombreux commentateurs[5], M. Pellegrino a rapprochés du texte du prologue du *De Trinitate* sur la « nouvelle naissance » de son auteur : « La nature de notre chair est née avec Dieu. Par elle, je monterai heureuse dans les hauteurs des cieux... Avec quels espoirs j'ai cru, dans ma foi, le Christ qui, en naissant, me reçoit en lui par la chair »[6].

---

1. Itala *Rom.* (codd. e) 3, 22 : « per fidem Iesu Christi » ; cf. Tert. *bapt.* 13, 2 : « fuerat salus retro per fidem nudam » ; Cypr. *domin. orat.* 36 : « ...per Dei indulgentiam... renati ». *Per fidem* fait pendant chez Hilaire (cf. *supra* p. 145 n. 6) à *per carnem*, locution également paulinienne : Itala, *Rom.* 8, 3. Sur l'emploi de *uocari* dans le groupe *per fidem uocata*, cf. Itala *Gal.* 1, 6 (codd. *d e*) : « Vocauit in gratia » ; Pass. *Perp.* 21 : « O uere uocati et electi in gloriam Domini nostri Iesu Christi ».

2. Cf. *trin.* 1, 12 : « mens... per fidem uocata... et... potestati suae permissa », deux membres de phrase offrant balancement avec *et*, homéotéleute et clausules (ditrochée ; spondée + trochée). Sur ces « ornements », cf. M.F. Buttell, *The Rhetoric of saint Hilary of Poitiers*, Washington, 1933, pp. 111-112.

3. Pour l'expression « potestati suae permissa » comparer Caes. *Gall.* 2, 3, 2 : « se suaque omnia in fidem atque potestatem populi Romani permittere ; 2, 31, 3 : « se suaque omnia eorum potestati permittere ».

4. *Obtinere* est plusieurs fois employé dans le *De Trinitate* avec le sens de « garder » : 12, 56, *PL*, t. 10, c. 470 a : « Regenerationis meae fidem obtinens nescio » ; 12, 57, *ibid.* c. 472 a : « ...ut quod in regenerationis meae symbolo, baptizatus in Patre et Filio et Spiritui sancto professus sum, semper obtineam ». Le simple *teneo* a le même emploi : *trin.* 6,20, *ibid.* c. 172 a : « Haec enim ita didici, ita credidi et ita confirmatae mentis fide teneo ». On le trouve chez Novatian. *trin.* 30, 176, éd. Weyer, p. 192 : « Nos enim et scimus et legimus et credimus et tenemus unum esse Deum ».

5. Cf. les commentaires de G.M. Dreves, *Das Hymnenbuch des hl. Hilarius v. Poitiers*, dans *ZKTh*, t. 12, 1888, p. 364 ; de W. Meyer, *Die drei Arezzaner Hymnen des Hilarius von Poitiers*, dans *Nachrichten von der königl. Gesellschaft der Wiss. zu Göttingen, phil.-hist. Kl.*, 1909, pp. 410-412 ; M. Simonetti, *Studi sull' innologia popolare cristiana dei primi secoli*, dans *Atti Acad. Lincei, Mem. class. moral. stor. filol.* ser. 8, vol. 4, 1952, pp. 364-371 ; M. Pellegrino, *La poesia di S. Ilario di Poitiers*, dans *V Chr*, t. 1, 1947, p. 223.

6. Hil. *hymn.* 2, v. 28-30, *CSEL*, t. 65, pp. 213-214 : « Natura carnis est connata cum Deo. / Per hanc in altos scandam laeta cum meo / caelos resurgens glorioso corpore. / Quantis fidelis spebus Christum credidi, / in se qui natus me per carnem suscipit ».

Garder la foi contre la « philosophie ». Le poids de Colossiens 2.

L'âme qui s'exprime ainsi a le pouvoir de « garder » la régénération céleste, comme fruit d'une intelligence spirituelle façonnée par les *instituta* johanniques, et non par les *instituta* des « sages[1] », car elle n'a rien de commun avec la « curiosité » propre à la « philosophie du siècle[2] », dont, selon Hilaire[3], les « questions inutiles » sont condamnées dans l'*Épitre aux Colossiens* en ces termes : « Veillez à ce qu'il ne se trouve pas quelqu'un pour vous réduire à l'état de dépouille par la philosophie et son vain leurre, selon une tradition humaine, selon les éléments du monde, et non selon le Christ ». Dans la philosophie, que cen-

---

1. Cf. *supra* p. 139, n. 3-4 : où le même mot *instituta* appliqué par Cicéron à la philosophie est transféré par Hilaire à l'enseignement de l'Évangile. A ce parallélisme il convient de joindre le fait suivant que rapporte Avg. *ciu.* 10, 29 : un philosophe qui pourrait être Marius Victorinus (cf. P. Hadot, éd. de Marius Victorinus, *Traités théologiques sur la Trinité*, t. 1, Paris, 1960, p. 16) désirait que le prologue de *Jean* fût gravé en lettres d'or dans les églises. Or Victorinus s'est converti vers 356 (cf. P. Hadot, *Marius Victorinus*, Paris, 1971, p. 29) ou même avant, selon P. Courcelle, *Du nouveau sur la vie et les œuvres de Marius Victorinus*, dans *REA*, t. 64, 1962, p. 134.

2. La « curiosité » est le propre de l'attitude philosophique, d'après Tert. *praescr.* 7, 7-12, *CC*, t. 1, pp. 192-193 : elle suscite des « questions oiseuses », vis-à-vis desquelles l'Apôtre nous met en garde dans *Col.* 2, 8 : « Hinc illae fabulae et genealogiae interminabiles et quaestiones infructuosae et sermones serpentes uelut cancer, a quibus nos apostolus refrenans nominatim philosophiam et inanem seductionem contestatur caueri oportere scribens ad Colossenses : *Videte ne qui sit circumueniens uos per philosophiam et inanem seductionem secundum traditionem hominum*, praeter prouidentiam Spiritus sancti... Viderint qui Stoicum et Platonicum et dialecticum christianismum protulerunt. Nobis curiositate opus non est post Christum Iesum nec inquisitione post euangelium ». Rapprocher dans Tert. *anim.* 2, 4, la définition du « philosophe » : « indagatorem... sapientiae ex negotio curiositatis ». Sur la critique de la « curiosité » chez Tertullien, cf. A. Labhardt, *Tertullien et la philosophie ou la recherche d'une position pure*, dans *MH*, t. 7, 1950, p. 164 ; Id., *Curiositas*, dans *MH*, t. 17, 1960, p. 217.

3. Hil. *trin.* 1, 13 : « Ac ne in aliquo saecularis prudentiae (cf. « saecularis sapientia » de Tert. *praescr.* 7, 2, un peu avant le texte *supra* n. 2) tardaretur errore, ad piae confessionis huius absolutissimam fidem ita insuper per Apostolum diuinis dictis edocetur : *Videte ne quis uos spoliet per philosophiam et inanem deceptionem, secundum traditionem hominum, secundum elementa mundi et non secundum Christum.* Respuit captiosas et inutiles philosophiae quaestiones fides constans neque humanarum ineptiarum fallaciis succumbens spolium se praebet ueritatis falsitati ». Beaucoup de formules de ce texte appartiennent à l'usage classique : *tardari* avec *animus* pour régime se trouve dans Cic. *Verr.* 3, 57, 130 : « cum eius animum ad persequendum non negligentia tardaret » ; l'alliance de *respuit* et de *fides* se rencontre chez Plin. *nat.* 28, 3, 10 : « (quod) uiritim sapientissimi cuiusque respuit fides » ; « captiosas... philosophiae questiones » rappelle Cic. *ac.* 2, 15, 46 : « fallacibus et captiosis interrogationibus circumscripti atque decepti », et *nat. deor.* 1, 1, 1 : « Cum multae res in philosophia nequaquam satis explicatae sint, tum perdifficilis, Brute, quod tu minime ignoras, et perobscura quaestio est de natura deorum ». *Error* appliqué au « philosophe », qualifié de *amicus erroris*, se trouve dans Tert. *apol.* 46, 8 ; appliqué à l'hérésie se trouve dans Cypr. *sent. episc.* 10 : « Debent... baptizari (haeretici), ut erroris offecturam per sanctum et caeleste lauacrum sanctificatur ».

sure ce texte de saint Paul, Hilaire voit, avec Tertullien, la source de l'hérésie[1], car, par le « sophisme de l'interrogation syllogistique », lisons-nous au livre XII du *De Trinitate*, la « philosophie » multiplie les « questions » qui concernent la nature du Christ, telles que : le Christ était-il avant de naître[2] ? A cette question, la logique des « éléments » du monde, comme dit saint Paul, veut qu'on réponde qu'une chose n'est pas avant de naître[3]. Mais c'est ainsi que, devenant « la proie de la philosophie », nous « sommes dépouillés » de la « conscience » de notre foi[4]. Or la foi suppose la « permanence[5] », du fait que, objet d'une conscience sûre[6], elle n'est

1. La « curiosité des philosophes » et l'esprit pointilleux des hérétiques sont rapprochés par TERT. *praescr.* 8, 1, *CC*, t. 1, p. 193 : « Venio itaque ad illum articulum quem et nostri (allusion aux « chrétiens stoïciens, platoniciens, dialecticiens » : cf. *supra* p. 147 n. 2) praetendunt ad ineundam curiositatem et haeretici inculcant ad importandam scrupulositatem » ; cf. TERT. *anim.* 3, 1 : « philosophis... patriarchis, ut ita dixerim, haereticorum ».

2. *Trin.* 12, 19, *PL*, t. 10, c. 444 a-b : « Ac primum oportuerat homines religiosam diuinarum rerum scientiam praeferentes... callidae philosophiae tortuosas quaestiones abicere et sectari potius fidem quae in Deo est, quia sensum infirmum fidei suae praesidio s o p h i s m a s y l l o g i s t i c a e i n t e r r o g a t i o n i s exueret, cum captiosa propositio responsionem simplicem sibique secundum interrogationem rerum obsecundantem ad ultimum iam sensus sui interrogatione spoliaret, ut quod professione amisisset, id iam c o n s c i e n t i a n o n t e n e r e t. Quid enim tam necessario interrogationi obsecundabit quam ut cum a nobis quaeratur : Estne aliquid antequam nascitur ? ». L'épithète *syllogisticus*, attestée chez QVINT. *inst.* 5, 10, 6, est à rattacher au texte de TERT. *praescr.* 7, 11 (cité *supra* p. 147 n. 2) où est stigmatisé le « christianisme dialecticien » et son maître Aristote. Sur ce reproche, cf. J. DE GHELLINCK, *Quelques appréciations de la dialectique et d'Aristote dans les conflits trinitaires du IVe s.*, dans *RHE*, t. 26, 1930, pp. 7-8.

3. *Trin.* 8, 53, *PL*, t. 10, c. 276 b : « Elementa enim mundi (locution de *Col.* 2, 8) ex nihilo substiterunt, sed Christus non de non substantibus manet nec coepit ad originem, sed originem ab origine sumpsit aeternam ».

4. Cf. HIL. *trin.* 8, 53, *PL*, t. 10, c. 276 a-b (en guise de commentaire aux versets de *Col.* 2, 8-9, cités dans *trin.* 1, 13 : cf. *supra* p. 147 n. 3) : « Philosophiae praeda est, quisquis Christum uerum Deum nescit, quisquis in eo plenitudinem diuinitatis ignorat. Humana mens hoc solum sapit quod intelligit », définition qui, selon *trin.* 1, 15, caractérise l'impiété des hérétiques : « haereticorum... potentem Dei naturam naturae suae infirmitate moderantium, ut... intra finem sensus sui indefinita concluderent ». L'hérétique et le philosophe sont rapprochés par Hilaire dans *in psalm.* 63, 8, *CSEL*, t. 22, p. 230 : « Si enim h a e r e t i c u s peruertere fidem temptet, incredibile est quantis eam dolis subuertere contendat : si spem aeternitatis nostrae p h i l o s o p h u s impugnet, mirum in modum omne bonum praesentis uitae ponet in corpore ».

5. Cf. *trin.* 1, 13, l'expression *fides constans* dans le contexte cité *supra* p. 147, n. 3. Cette *iunctura* est très classique : cf. LIV. 37, 53, 8 ; 44, 20, 7 ; VAL. MAX. 4, 7, 1 ; 5, 2, *ext.* 4, et J. HELLEGOUARC'H, *Le vocabulaire latin des relations et des partis politiques sous la République*, Paris, 1963, p. 285.

6. Cf. *trin.* 6, 21, *PL*, t. 10, c. 173 b, à propos de la foi dans la divinité de la Sagesse incarnée : « *Credo* enim quod quae tua (= le Père) sunt eius (= le Fils) sint... Sapientiam te tuam non dissimilem ex te genuisse mihi conscius sum ». La « foi de la conscience » est une expression très classique : cf. CIC. *Q. Rosc.* 16, 46 : « qui non... conscientiae fide commouetur », mais la formule « conscience de la foi » (*fidei conscientia*) est, semble-t-il, une invention de Tertullien : *idol.* 11, 7 ; *adu. Val.* 3, 4. La « sûreté » est caractéristique de la « conscience » qu'Hilaire a de sa foi au

jamais rien de plus que la foi du baptême[1], c'est-à-dire la foi en la puissance du Christ, dans laquelle nous sommes morts et ressuscités. Mais les hérétiques le nient[2], lui substituant la philosophie tout humaine des *elementa mundi*[3], comme si le mystère, dont Paul analyse tous les effets dans le second chapitre des *Colossiens* (circoncision spirituelle du baptisé, naissance à l'immortalité, triomphe sur les puissances de mort), « tombait sous les sens » de l'homme et comme si l'on pouvait enfermer la « puissance infinie » de Dieu dans les limites du jugement humain et refuser d'accorder, selon l'expression de Paul, « la plénitude de Dieu » au Christ, qui d'« enseveli » est passé à l'immortalité.

L'enseignement du second chapitre des *Colossiens* sert donc, chez Hilaire, à « confirmer »[4] celui du prologue de *Jean* sur la divinité du Verbe. Paul, selon Hilaire, n'ajoute rien à la révélation évangélique qu'il rend seulement parfaitement explicite (*absolutissima fides*)[5]. C'est ce qu'ensei-

---

Verbe incarné après avoir compris l'enseignement de *Col.* 2, 8-15 ; cf. *trin.* 1, 14 : « In hoc ergo *conscio securitatis suae* otio mens... ». A cette conscience obtenue au terme de la découverte de Dieu s'oppose l'inconscience que l'*Ad Donatum* prête à l'homme plongé dans les « ténèbres » du doute : cf. *supra* p. 144 n. 1 : « cumque fluctarem uitae meae *nescius* ». Ce thème de la sûreté de la conscience se trouve déjà chez Tertullien : cf. J. Stelzenberger, *Syneidesis-Conscientia bei Tertullian*, dans *Vitae et ueritati* (= *Festgabe K. ADAM*), Düsseldorf, 1956, pp. 32-33 ; J. Campos, *Tradicion semántica de la conciencia latina hasta Tertulliano*, dans *Salmanticensis*, t. 9, 1962, p. 46, qui cite Tert. *nat.* 1, 10, 34, avec la *iunctura* « conscientiae securitate » ; *cult. fem.* 2, 2, 2 ; « ut confisae et securae simus de conscientia nostra ».

1. Hil. *lib.* (II) *ad Const.* 4, *CSEL*, t. 65, p. 199 : « Oportuerat... omne cognitionis diuinae sacramentum illis tantum conscientiae suae finibus contineri, quibus credidit, neque post confessam et iuratam in baptismo fidem *in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti* quidquam aliud uel ambigere uel innouare ». « Finibus contineri » est une locution livienne : cf. Liv. 34, 58, 3 : « si se ille Asiae finibus non contineat... » mais adaptée ici à un thème chrétien : cf. Vita *Cypr.* 7, *CSEL*, t. 3, 3, (dans l'éloge de la foi de Cyprien) : « qui intra securam conscientiae latebram religionis et fidei toto honore florebat ».

2. *Trin.* 1, 13 : « Haec itaque ultra naturae humanae intelligentiam a Deo gesta non succumbunt rursum naturalibus mentium sensibus (*naturales sensus* propres aux hérétiques ; cf. *supra* p. 148, n. 4), quia infinitae aeternitatis operatio infinitam metiendi exigat opinionem, ut... non sensus, sed *uirtutis* modus sit, ut Deus ex homine, ut immortalis ex mortuo, ut aeternus sit ex sepulto. Coexcitamur ergo a Deo in Christo per mortem eius... ».

3. Sur la notion paulinienne d'*elementa mundi*, cf. A. Lumpe, dans *RLAC*, t. 4, art. *elementum*, c. 1890.

4. L'idée de la confirmation de la foi est exprimée dans Hil. *trin.* 6, 20 : « Haec... ita confirmatae mentis fide teneo ». L'emploi de *confirmare* avec *fides* est très classique : Cic. *top.* 19, 74 : « confirmatur fides » ; *part.* 21, 71 : « ad fidem confirmandam ».

5. Cf. *trin.* 1, 13 : « Ac... ad piae confessionis huius absolutissimam fidem ita insuper per Apostolum dictis diuinis edocetur ». *Absolutus* a été employé précédemment pour exprimer la représentation définitive de Dieu donnée dans le *Ego sum qui sum* de *exod.* 3, 14 : cf. *supra* p. 122, n. 5. *Insuper* n'indique pas ici un dépassement, mais une confirmation comme dans Tert. *praescr.* 9, 4, *CC*, t. 1, p. 195, où le « chercherez et vous trouverez » de *Matth.* 7, 7 est commenté ainsi : « nihil amplius nisi custodiendum quod credidisti, dum hoc insuper credis aliud non esse credendum ». *Edoceri* s'emploie dans *praescr.* 41, 4 au sujet de l'« instruction » baptismale : cf. *supra* p. 119, n. 8 ; c'est un terme paulinien : cf. Vvlg. *Eph.* 4, 21.

gnait déjà Tertullien dans le *De praescriptione haereticorum*, pour combattre l'hérésie marcionite en particulier : « Après Jésus-Christ, nous n'avons pas besoin d'être curieux ; après l'Évangile, nul besoin de chercher[1] ». Les hérétiques, au contraire, à l'école des « philosophes », sont tentés de « chercher au-delà de ce qu'ils croient[2] ». Mais, pour nous mettre en garde contre eux, ajoute Tertullien, saint Paul a écrit : « Veillez à ce qu'il ne se trouve pas quelqu'un pour vous réduire en esclavage par la philosophie »[3].

C'est donc dans une perspective antihérétique, et non pas encore antiarienne, que, sans aucune intention de polémique proprement dite, mais, comme le souligne le classicisme des formules, pour affirmer la suffisance de la foi, Hilaire propose une paraphrase de ces versets des *Colossiens* dans le prologue du *De Trinitate*. Elle correspond parfaitement à la « confession », qu'il fait au livre VI de son traité trinitaire, sur l'abstention qu'il a observée à l'égard de ce qui n'était pas la foi vraie : « J'ai appris, j'ai connu ces vérités et je les garde dans la foi d'un esprit affermi sans pouvoir ou vouloir croire autrement[4]... Tard dans ma vie, ces hommes, que pour moi, du moins, je juge des maîtres si impies, se sont présentés dans la génération de ce siècle. C'est sans entendre leur nom que j'ai cru en Toi, par Toi je suis rené, et depuis je suis ainsi à Toi »[5].

---

1. Tert. *praescr.* 7, 12 : texte cité *supra* p. 147 n. 2 et commenté par O. Kuss, *Zur Hermeneutik Tertullian*, dans *Neutestamentliche Aufsätze*, Regensburg, 1963, pp. 138-140.

2. Tert. *praescr.* 9, 6, *CC*, t. 1, p. 195 : « Interim ex fiducia probationis praeuenio admonens quosdam nihil esse quaerendum ultra quod crediderunt », cela par respect de la règle de foi (*ibid.* 12, 5) : cf. B. Hägglund, *Die Bedeutung der « regula fidei » als Grundlage theologischer Aussagen*, dans *STh*, t. 12, 1958, pp. 19-29.

3. Cf. *supra* p. 147 n. 2. Ce texte de Paul est appliqué aux hérétiques également dans Tert. *adu. Marc.* 5, 19, 7, *CC*, t. 1, p. 722 : « At cum monet (Paulus) cauendum a subtililoquentia et philosophia, ut inani seductione, quae sit secundum elementa mundi, non secundum caelum aut terram dicens, sed secundum litteras saeculares et secundum traditionem, scilicet hominum subtililoquorum et philosophorum — longum est quidem et alterius operis ostendere hac sententia omnes haereses damnari, quod omnes ex subtililoquentiae uiribus et philosophiae regulis constent ». Ces aspects de la doctrine de Tertullien contre les philosophes sont commentés par G. Forti, *La concezione pedagogica in Tertulliano*, dans *Helikon*, t. 2, 1962, pp. 209-216.

4. *Trin.* 6, 20, *PL*, t. 10, c. 172 a : « Haec enim ego ita didici, ita credidi et ita confirmatae mentis fide teneo, ne aut possim credere aliter aut uelim ». La suite des idées rappelle celle de Tert. *apol.* 18, 9, à propos de la lecture des Écritures et de la foi : « Qui etiam studuerit, intellegere cogetur et credere » (cf. *supra* p. 147, n. 5).

5. *Ibid.* 6, 21, *PL*, t. 10, c. 173 a : « Tarde mihi hos impiissimos, quantum ego arbitror, doctores aetas huius nunc saeculi protulit... Inauditis ego his nominibus in te ita credidi, per te ita renatus sum, et exinde tuus ita sum ». Hilaire exploite ici la thèse défendue par Tert. *praescr.* 31, 1 de « la priorité du vrai et de la postériorité du mensonge » des hérésies : cf. J. Stirnimann, *Die Praescriptio Tertullians im Lichte des römischen Rechts und der Theologie*, Fribourg, 1949, pp. 64-68, et D. Michaelidès, *Foi, Écriture et Tradition. Les prescriptions chez Tertullien*, Paris, 1969, pp. 58-59.

Toute la foi d'Hilaire lui a donc été donnée au baptême. Paul lui a montré ensuite que la croyance au Christ « pleinement Dieu » n'était pas du ressort de l'intelligence humaine[1], comme le prétendent les hérétiques. Cependant, sans avoir encore approché ceux de son temps, Hilaire a pris « conscience », au contact de l'enseignement des *Colossiens*, de la « vérité » de sa foi : il possède la « sécurité ».

La foi confirmée par la patience

Dans ces conditions, « instruit » par la « vérité » des « enseignements » évangéliques et apostoliques[2], il parvient, dans la dernière partie du prologue, au terme que l'*Ad Donatum* de Cyprien a fixé à l'évolution de l'homme qui « a commencé à vivre de l'Esprit[3] » ou de la « vertu » du Christ[4], comme dira Hilaire, c'est-à-dire à la « sécurité » et à la « paix » délivrées de la crainte de la mort[5]. « Dans cette tranquillité consciente de sa sécurité, mon esprit heureux de ses espérances s'était reposé, redoutant si peu l'obstacle de la mort qu'il la mettait même au crédit de la vie éternelle[6] ». De cette « sécurité » que Tertullien rattachait à la manière dont nous

1. *Trin.* 1, 13 (dans le commentaire qui suit la citation de *Col.* 2, 8-15) : « in quo (Christo) diuinitatis plenitudo corporaliter inhabitat, ut dum infinitas aeternae in eo est potestatis, omnem terrenae mentis amplexum potestas aeternae infinitatis excedat ». Les hérétiques, au rebours, (cf. *supra* p. 148, n. 2) soumettent leur théologie à l'*amplexus terrenae mentis* (pour cet emploi figuré d'*amplexus*, cf. SEN. *dial.* 5, 25, 4 : « ...tenet (sapiens) amplexu quodam summum bonum »).

2. Pour ces termes, cf. *supra* p. 149, n. 5 (*edoceri*), p. 147, n. 3 (*ueritas*), p. 139, n. 2-3 et p. 147, n. 1 (*instituta*).

3. Pour cette expression de *ad Donat.* 4, cf. *supra* p. 140 n. 5 et C. A. KNELLER, *Sacramentum unitatis* (*Zu Cyprians Schrift ad Donatum*), dans *ZKTh*, t. 40, 1916, pp. 691-694, qui étudie la signification et la diffusion de ce type d'expression dans les œuvres de Cyprien.

4. Cf. *supra* p. 149, n. 2. « Vertu » du Christ et « Esprit du Père en lui » se recouvrent à peu près dans la langue théologique de l'*In Matthaeum* : cf. le texte de 31, 2 cité *infra* p. 375, n. 1.

5. Cf. CYPR. *ad Donat.* 14-15, *CSEL*, t. 3, 1, pp. 14-16 : « Vna igitur placida et fida tranquillitas, una solida et firma securitas, si qui ab his inquietantis saeculi turbinibus extractus salutaris portus statione fundetur... aboleri non potest nec extingui, potest tantum in melius corpore redeunte formari ». Les résonances de Sénèque dans ce texte sont étudiées par S. BARBERO, *Seneca e la conversione di S. Cipriano*, dans *RSC*, t. 10, 1962, p. 21.

6. HIL. *trin.* 1, 14 : « In hoc ergo conscio securitatis suae otio mens spebus suis laeta requieuerat, intercessionem mortis huius usque eo non metuens, ut etiam reputaret in uitam aeternitatis ». *Intercessio* est un mot de couleur juridique : l'emploi de *intercedere* chez GAIVS *dig.* 39, 4, 13, 3 : « quia... nec dolus eius intercessit ». Cet emploi juridique se trouve chez TERT. *nat.* 1, 9, 1 avec un sujet de sens défavorable, comparable à *mors* chez Hilaire : « cum... intercessit malitia et stultitia ». Par ailleurs, la phrase d'Hilaire reflète, au sujet de la mort, la position stoïcienne la plus classique, exprimée, par exemple, dans CIC. *Tusc.* 2, 1, 2, éd. Fohlen, t. 1, p. 79 : « qui... mortem non timet, magnum is sibi praesidium ad beatam uitam comparat ».

nous comportons à l'égard de l'Esprit[1], Hilaire donne une analyse d'inspiration stoïcienne qui montre que la paix coexiste en lui avec l'exercice de la « patience » : la « tranquillité » de l'âme, qui espère dans les biens futurs, ne lui fait pas juger pénible la vie de son corps, car « supporter » les choses présentes lui paraît être profitable pour la vie éternelle[2]. Cet argument, qui remonte au stoïcisme, avait été utilisé par l'*Aduersus Demetrianum* de Cyprien, selon lequel la « patience » « valeureuse et pieuse » obtient dans le calme[3] que « nous ne soyons pas abattus ni brisés par les adversités et que nous ne souffrions ni ne murmurions dans les épreuves ou les maladies ». Dans l'attente confiante de biens à venir[4], s'établit chez Cyprien, entre la quiétude et l'effort, une alliance qui fait penser à l'accord que Sénèque entendait ménager entre l'*otium* et le *labor*[5].

De là viennent, peut-être en souvenir des réminiscences sénéquisantes du style de Cyprien[6], les exemples concrets que, pour étoffer le thème d'ensemble de la « patience », Hilaire emprunte à plusieurs comparaisons de Sénèque : les remèdes pour les malades, qui sont souvent des impatients[7],

1. Tert. *spect.* 15, 2, *CC*, t. 1, p. 240 : « Deus praecepit spiritum sanctum, utpote pro naturae suae bono tenerum et delicatum, tranquillitate et lenitate et quiete et pace tractare » : cf. W. Bender, *Die Lehre über den hl. Geist bei Tertullian* (= *Münch. theol. Stud.* 2. Reihe, t. 18), München, 1961, p. 138.

2. Hil. *trin.* 1, 14 : « Vitam autem huius corporis sui non modo non molestam sibi aut aegram arbitrabatur, ut eam quod pueritiae litteras, quod aegris medicinam, quod naufragis natatum, quod adolescentibus disciplinam, quod militiam esse crederet imperaturis, rerum scilicet praesentium tolerantiam ad praemium beatae immortalitatis proficientem ». L'idée générale de l'immortalité gagnée par l'ascèse est d'inspiration stoïcienne : cf. Sen. *frg.* 27, ap. Lact. *inst.* 3, 12, 11, éd. Haase, p. 21 : « Seneca quoque imprudens incidit ut fateretur nullum esse aliud uirtutis praemium quam immortalitatem ».

3. Cypr. *Demetr.* 19, *CSEL*, t. 3, 1, p. 364 : « Apud nos fortis et religiosa patientia quieta semper ». Synonyme de *patientia*, *tolerantia*, qu'emploie Hilaire est attesté chez Cypr. *hab. uirg.* 21 : « Sit et uirtus ad tolerantiam proxima », après avoir été employé dans *II Cor.* 2, 6. cf. M. Spanneut, *Patience et temps chez saint Cyprien de Carthage*, dans *Mélanges J. Coppin*, Lille, 1966, pp. 7-11.

4. Cypr. *Demetr.* 18, *CSEL*, t. 3, 1, p. 364 : « Ceterum nullus his dolor est de incursatione malorum praesentium quibus fiducia est futurorum bonorum. Denique nec consternamur aduersis nec frangimur nec dolemus neque in ulla aut rerum clade aut corporum ualitudine mussitamus ».

5. Cf. J.-M. André, *Recherches sur l'otium romain*, Paris, 1962, p. 60. Sénèque condamne l'« otium iners » (*epist.* 81, 2).

6. Relevé de ces réminiscences par H. Koch, *Cyprianische Untersuchungen*, pp. 286-300.

7. Cf. exemples cités par D. Steyns, *Étude sur les métaphores et comparaisons dans les œuvres en prose de Sénèque le Philosophe*, Gent, 1907, pp. 56-62, qui cite en particulier Sen. *epist.* 50, 9, éd. Préchac, t. 2, p. 36, à propos du « remède de la philosophie » : « Deinde non est acerba medicina : protinus enim delectat dum sanat ». A noter qu'*aeger* est souvent associé à *inpatiens* : ex. Tac. *hist.* 2, 40, 3 : « (Otho) aeger mora et spei impatiens » ; cf. Lvcan. 6, 424 : « inpatiensque morae uenturisque omnibus aeger ».

la nage pour les naufragés[1], l'exercice pour les futurs chefs[2].

La foi « enseignée »

Néanmoins, la patience jointe à la tranquillité de l'âme a une expression proprement chrétienne, voire ascétique[3] dans le « ministère », dont la fonction consistait, suivant la définition juridique du *munus publicum*, à enseigner aux autres ce qui faisait sa croyance personnelle[4]. Il semble que, pour définir la manière dont il usait envers la communauté de cette patience mêlée de calme, Hilaire se soit inspiré de l'image idéalisée que la *Vie de Cyprien* par Pontius avait donnée de l'évêque de Carthage. Après avoir noté dans un jugement moral d'ensemble, que son « visage était grave et joyeux, qu'il n'avait pas une sévérité triste, mais une affabilité contenue », l'une et l'autre, par leur dosage, réalisant cet équilibre de l'effort et de la joie[5], dans lesquels Hilaire voit les deux pôles de sa vie « régénérée », le biographe de Cyprien, faisant sien l'idéal cicéronien de l'*otium ciuitatis*[6], montre comment les vertus que cultivait Cyprien trouvaient à s'employer au service d'autrui en acquérant une notoriété publique[7]. Selon un processus analogue, l'accession d'Hilaire à l'épiscopat

---

1. Cf. SEN. *epist.* 16, 3, à propos de la « philosophie », fondement de la vertu : « per ancipitia fluctuantium dirigit cursum » et D. STEYNS, *ouvr. cité* p. 76.

2. Cf. SEN. *epist.* 95, 35, éd. Préchac, t. 4, p. 99 : « Quemadmodum primum militiae uinculum est religio... ita in iis quos uelis ad beatam uitam perducere prima fundamenta iacienda sunt et insinuanda uirtus » et D. STEYNS, *ouvr. cité* p. 24. Seul le rapprochement établi par Hilaire entre l'entraînement à la patience et l'apprentissage des lettres chez l'enfant est tributaire d'une autre influence que celle de Sénèque : celle de Quintilien, dans *inst.* 1, 1, 17, éd. Radermacher, t. 1, p. 10 : « Cur autem non pertineat ad litteras aetas, quae ad mores iam pertinet ? ».

3. J. LECLERCQ, *Otia monastica* (= *Studia Anselmiana*, t. 51), Roma, 1963, pp. 39-40, étudie cette expression chrétienne, en centrant son analyse sur saint Augustin et l'ascétisme monastique. Celui-ci n'était pas inconnu d'Hilaire qui, étant évêque, a su grouper autour de lui des *fratres* pour former sans doute une cénobie : cf. *infra* p. 511, n. 1.

4. HIL. *trin.* 1, 14 : « Quin etiam id quod sibi credebat, tamen per ministerium impositi sacerdotii etiam ceteris praedicabat, munus suum ad officium publicae salutis extendens ». Du *munus publicum* POMPON. *dig.* 50, 16, 239, éd. Mommsen, t. 2, p. 955, écrit : « Munus publicum est officium priuati hominis, ex quo commodum ad singulos uniuersosque ciues remque eorum imperio magistratus extraordinarium peruenit ».

5. VITA *Cypr.* 6, *CSEL*, t. 3, 3, p. XCVI : « Grauis uultus et laetus nec seueritas tristis nec comitas nimia, sed admixta utrimque temperies ». Sur cette synthèse caractérologique, cf. P. CORSSEN, *Das Martyrium des Bischofs Cyprian...*, dans *ZNTW*, t. 18, 1917-1918, p. 120.

6. Cf. *Tusc.* 1, 3, 5, éd. Fohlen, t. 1, p. 7 : « Vt... ciuibus nostris prosimus etiam, si possumus, otiosi » ; cf. SEN. *dial.* 9, 3, 3, éd. Waltz, t. 4, p. 80 : « Ita tamen delituerit, ut, ubicumque otium suum absconderit, prodesse uelit singulis ingenio, uoce, consilio ». Sur cet équilibre, voir E. BERNERT, *Otium*, Würzburg, 1949, pp. 98-99.

7. VITA *Cypr.* 7, *CSEL*, t. 3, 3, p. XCVII : « Nec enim aliud oportebat, quam ut eum qui intra secretam conscientiae latebram religionis et fidei toto honore florebat etiam *publice* celebrata gentilium fama titularet ». Et Pontius continue en énumérant

et la fonction d'enseignement qu'il implique se relient étroitement à sa vie intime, la foi à laquelle il adhère personnellement[1] étant appelée, selon une formule que Sénèque applique à la réflexion du « philosophe[2] », à se « prolonger » dans une tâche qui concourt au salut général.

Pour exposer ce passage de la foi intime au témoignage de l'enseignement, Hilaire joue de l'antithèse entre la conscience et l'acte[3], entre ce qui est personnel et ce qui est « public », deux pôles dont l'opposition, outre ses emplois classiques[4], correspond chez Cyprien à deux modes de confession[5]. De plus, à la conception du sacerdoce comme source d'honneur[6], Hilaire associe celle de la « charge » que son office représente et celle du témoignage même qu'il requiert contre l'erreur[7]. Cette seconde conception est peut-être issue d'une certaine spiritualité des temps de persécution, liant, chez Cyprien lui-même, la gloire à la lutte[8], mais elle utilise un répertoire d'expressions très classiques[9].

En tout cas, c'est sous le signe de la lutte qu'Hilaire amorcera la dernière phase du prologue du *De Trinitate*, où l'aspect polémique de l'œuvre sera

---

les services dont l'Église de Carthage eût été privée, si Cyprien n'avait, par sa fuite, échappé provisoirement au martyre : « Finge enim tunc illum martyrii dignatione translatum. Quis emolumentum gratiae per fidem proficientis ostenderet ? ».

1. « Id quod sibi credebat » (cf. *supra* p. 153, n. 4) est calqué sur une locution classique qu'on trouve, par exemple, chez Liv. 39, 49, 5 : « uix sibimet ipsi prae necopinato gaudio credentes ». Minucius Felix l'adapte à l'expression du « témoignage » intérieur que « naturellement » nous portons sur Dieu : 24, 10, éd. Beaujeu, p. 39 : « dum fieri malunt (= les païens) alieni erroris accessio quam sibi credere ».

2. Sen. *epist.* 85, 38, éd. Préchac, t. 3, p. 136 : « per totam uitam opus eius (philosophiae) *extenditur* ».

3. On la trouve chez Tert. *paenit.* 9, 1, *CC*, t. 1, p. 336 : « Huius igitur paenitentiae secundae... est tanto operosior probatio ut non *conscientia* sola praeferatur, sed aliquo etiam *actu* administretur ».

4. Cf. des expressions du type de Cic. *Att.* 1, 18, 1, éd. Constans, t. 1, p. 160 : « qui mihi et in publica re socius et in priuatis omnibus conscius... esse soles » ; Cic. *part.* 22, 76, éd. Bornecque, p. 29 : « Atque illa prudentia in suis rebus domestica, in publicis ciuilis appellari solet ». Pour d'autres exemples de cette opposition, se reporter à H. Müllejans, *Priuatus und publicus im römischen Recht* (= *Münchener Theol. Stud.*, 3. Reihe, t. 2), München, 1961, pp. 43-46.

5. Cypr. *laps.* 3, *CSEL*, t. 3, 1, p. 239 : « Illa publica, haec priuata confessio est : ille iudicem saeculi uincit, hic contentus Deo suo iudice conscientiam puram cordis integritate custodit ».

6. Sur la conception du sacerdoce épiscopal comme « honneur », cf. Optat. 2, 19, *CSEL*, t. 26, p. 54 : « Hominem innocentem spoliare ausus est episcopali nomine et officio et honore ».

7. *Trin.* 1, 16 *PL*, t. 10, c. 36b : « Nam ut de ceteris haereticorum stultissimus studiis taceam, de quibus tamen sicubi occasionem sermoni ratio praebebit, non tacebimus ».

8. Cf. E. L. Hummel, *The Concept of Martyrdom according to S. Cyprian of Carthage*, Washington, 1946, pp. 88-90.

9. L'alliance de *ministerium* et d'*imponere* (cf. *supra* p. 153, n. 4) se trouve chez Liv. 2, 5, 5 : « ...poenae capiendae ministerium... consulatus imposuit ». Cicéron ; d'autre part, emploie couramment *imponere* avec *negotium* (*Verr.* 2, 1, 24, 62 ; *Sest.* 23, 60 ; *epist.* 8, 8, 10) ; or Hilaire définit son *ministerium impositum* comme faisant contre-poids à son *otium* (cf. *supra* p. 151, n. 6 et p. 153, n. 4).

mis en lumière. Mais pour nous qui avons cherché exclusivement dnas le prologue une explication de l'acheminement d'Hilaire à la foi, nous arrêterons ici notre analyse de ce morceau.



En étudiant des thèmes qui forment l'armature du prologue du *De Trinitate*, nous avons cru distinguer trois centres d'intérêt qui correspondent à trois étapes de l'acheminement à la foi qu'Hilaire donne pour avoir été le sien.

La démarche de l'esprit dans le prologue s'ouvre par une enquête préalable, dont Lactance a fourni à Hilaire le cadre inspiré d'une apologétique qui ne néglige pas les ressources de la culture humaniste traditionnelle. En effet, Hilaire n'hésite pas à puiser idées et formules dans des préfaces classiques de Salluste et de Cicéron, dont la description de la vie morale tire encore bénéfice au milieu du ɪvᵉ siècle.

Puis cette enquête sur l'*officium* de l'homme, qui conduit au devoir de connaître Dieu, est suivie, dans l'esprit d'Hilaire, d'une seconde étape. A la faveur de cette dernière, il dépasse le niveau de la réflexion naturelle, en recueillant les enseignements de la « règle de foi » offerts par les *testimonia* scripturaires, auxquels Tertullien et surtout Novatien ont lié l'exposé de la théologie trinitaire. Ces *testimonia* se présentent à l'attention d'Hilaire répartis en deux vagues. Dans un premier temps, consacré à la connaissance de Dieu comme créateur, ils sont étayés par les *topoi* de l'apologétique de Tertullien et de Minucius Felix, qui mettent en relief une connaissance de Dieu obtenue *ex operibus eius* et *ex testimonio animae*. Mais ce dernier « témoignage » serait incomplet, si l'âme d'Hilaire ne découvrait dans un second temps, par une exégèse du prologue de *Jean* appuyée sur celle de Novatien, qu'elle est « appelée » à progresser jusqu'à Dieu par le Verbe : ce « progrès » constitue la « foi ».

La foi du Christ conduit enfin à la « nouvelle naissance » du baptême. Loin de retracer les circonstances historiques de cet acte liturgique, Hilaire s'applique plutôt à en dégager la signification à l'aide de thèmes hérités de Tertullien ou de Cyprien. Le baptême est une profession de foi dans la divinité du Verbe et une régénération, source de joie ; mais elle doit, pour être gardée, exclure toutes les investigations hérétiques qu'une « curiosité » d'origine philosophique peut ajouter à la « confession » de foi baptismale. En revanche, la foi reçue a pour vocation d'être enseignée, sans que la paix de l'âme régénérée soit menacée par la charge d'un « ministère » voué au salut de tous.

Ordonnée en trois phases, la progression vers Dieu que suit l'esprit d'Hilaire présente la régularité d'une épure. Pourtant, l'origine des thèmes qui en forment la trame est de provenance très diverse. Mais Hilaire a su éviter de tomber dans le travail de marquetterie auquel eût

abouti une soumission trop stricte aux habitudes d'une *eloquentia* brillante, mais sans âme, comme pouvait l'être encore celle de son époque en Aquitaine. En effet, l'unité profonde de la relation que fait Hilaire de sa « naissance à la foi » est assurée par la présence de l'âme du narrateur à sa propre démarche. Jamais la rigueur de l'argumentation n'affaiblit la sincérité du pathétique discret dont vibre par endroits la préface du *De Trinitate*, quand l'évêque souligne qu'il fait effort pour connaître Dieu, souffre de ne pas trouver encore la plénitude, enfin se réjouit d'être en possession de la doctrine du salut, à condition qu'elle devienne l'objet d'un enseignement au bénéfice d'autrui. Ainsi, croyons-nous, se trouve résolu le problème posé par la dualité des modes d'approche du prologue hilarien, entre lesquels ont hésité les érudits qui l'ont analysé : connaissance du moi d'Hilaire, analyse d'un processus normatif de « naissance à la foi ». La réunion de ces deux caractères, l'impact personnel et la cohérence objective, explique la fin qu'Hilaire a assignée au prologue du *De Trinitate* : exposer d'une façon génétique le contenu de la foi avant de l'enseigner dans un cadre systématique.

DEUXIÈME PARTIE

La foi enseignée

CHAPITRE PREMIER

Épiscopat et enseignement : l'*In Matthaeum*

Les responsabilités épiscopales d'enseignement, dont Hilaire, dans le prologue du *De Trinitate*, a souligné le lien avec sa foi personnelle, nous sont apparues souvent réduites, dans l'hagiographie issue de la *Vita Hilarii* de Fortunat, aux dimensions d'une controverse avec l'hérésie. Sans doute, comme l'évêque de Poitiers le souligne dans le même prologue, ces responsabilités ont pris un caractère plus militant le jour où il a rencontré l'hérésie chez des hommes de son temps. La rédaction du pamphlet historique dirigé contre Ursace et Valens, puis celle du *De Trinitate*, se sont alors imposées à lui comme des obligations[1]. Mais avant de s'engager dans cette action polémique, dont nous parlerons plus loin à propos des fragments du *Liber aduersus Valentem et Vrsacium* antérieurs à l'exil, Hilaire avait déjà su mettre sa foi « au service d'autrui »[2] en présentant, sous la forme d'un livre, un commentaire de l'évangile de Matthieu[3]. C'est à ce dernier qu'il nous faut maintenant prêter attention.

L'enseignement comme première tâche du ministère épiscopal

Parmi les motifs de la composition de ce livre, le plus déterminant a sans doute été la conscience des responsabilités catéchétiques de l'évêque, que l'exemple de Cyprien a beaucoup contribué à éveiller chez Hilaire.

1. Hil. *trin.* 1. 15-16, *PL*, t. 10, c. 36 b : « Sed inter haec emerserunt desperata in sese et saeua in omnes impiae temeritatis ingenia... Nam, ut de ceteris haereticorum stultissimis studiis sileam, de quibus tamen, sicubi occasionem sermonis ratio praebebit, non tacebimus » ; *ibid.* 5, 1, *PL*, t. 10, c. 129b : « Respondentes impiis et uesanis haereticorum institutionibus superioribus libris non ignorauimus in eam nos contradicendi necessitatem deductos fuisse » ; *coll. antiar. ser.* B I, 3, p. 101 : « ...Non potui praeferre ambitiosam in reatus silentio conscientiam iniuriosae pro Dei confessione tolerantiae ».

2. Cf. *supra*, p. 153, n.4.

3. Cf. *in Matth.* 19, 11 : « Sed in primordio libri... admonuimus ».

En effet, plusieurs lettres de Cyprien avaient défini la relation étroite qui unit la prééminence de l'évêque et sa tâche comme « éducateur » religieux des fidèles : ainsi le groupe d'épîtres adressées à Florentius, Stephanus, Magnus et Pompeius[1], où les trois dernières traitent du conflit entre l'évêque et l'hérésie. A ce sujet, s'adressant à Pompeius (*Lettre* 74), Cyprien fixe pour tout évêque les principes d'une règle de conduite, dont Hilaire reprendra maints détails : « retenir » les paroles du Christ et, en particulier, cette question d'inspiration eschatologique : « Croyez-vous que, quand le Fils de l'Homme viendra, il trouvera la foi sur la terre ? » ; ensuite, dans cette perspective, « garder, par la foi et le courage, le camp qui nous a été divinement confié » ; enfin, « demeurer dans la vérité » face aux opinions fausses et mauvaises qui se manifestent, si la vérité a fléchi en quelque point[2] ».

Des recommandations de ce genre se retrouveront, pour l'essentiel, dans la « charte » de l'épiscopat qu'Hilaire, dès son *In Matthaeum*, dresse en guise de commentaire de la parabole du père de famille vigilant : « Quel est le serviteur fidèle et sage que le Seigneur a établi sur sa famille ? », demande l'évangéliste. C'est l'évêque, répond Hilaire, lui qui « a été placé à la tête de sa maison, pour veiller aux besoins et aux intérêts du peuple qui lui a été confié ». S'il écoute la leçon (c'est-à-dire ce verset de l'Évangile), continue Hilaire, et s'il obéit à l'instruction — attitude qui définit l'homme « fidèle », — autrement dit si, par l'à-propos et la vérité de son enseignement, il fortifie ce qui est faible, consolide ce qui est brisé, redresse ce qui est gauchi, dispense le verbe de vie comme un aliment d'éternité pour nourrir sa famille, et qu'il soit trouvé appliqué à cette tâche, il obtiendra du Seigneur la gloire comme dispensateur fidèle et intendant utile[3] ».

---

1. Ce sont les *Lettres* 66, 68, 69 et 74.

2. Cypr. *epist.* 74, 8, 1, éd. Bayard, t. 2, p. 284 : « Quo in loco considerandum est, frater carissime, pro fide et religione sacerdotalis loci quo fungimur, an constare sacerdoti Dei ratio in die iudicii possit adserenti et probanti et in acceptum referenti blasphemantium baptismata »... ; *ibid.* 74, 9, 1, p. 285 : « Quod si est apud nos, frater dilectissime, Dei timor, si tenor praeualet fidei, si custodimus Christi praecepta, si incorruptam atque inuiolatam sponsae eius sanctitatem tuemur, si haerent sensibus et cordibus nostris uerba Domini dicentis : *Putas cum uenerit Filius hominis, inueniet fidem in terra* (*Luc.* 18, 8), qua fideles Dei milites qui Deo fide et religione sincera militamus commissa nobis diuinitus castra fideli uirtute seruemus » ; *ibid.* 74, 9, 2, p. 286 : « Propter quod si in Christo sumus et Christum in nobis habemus et si manemus in ueritate et ueritas in nobis manet, ea quae sunt uera teneamus » ; *ibid.* 10, 3, p. 287 : « Quod et nunc facere oportet Dei sacerdotes praecepta diuina seruantes, ut si in aliquo nutauerit et uacillauerit ueritas... ». Sur ces responsabilités de l'évêque eu égard à la défense de la vérité, cf. J. Colson, *L'évêque lien d'unité et de charité chez saint Cyprien de Carthage*, Paris, 1961, pp. 30-34.

3. Hil. *in Matth.* 27, 1 : « *Quisnam est fidelis seruus et prudens, quem constituit Dominus super familiam suam* ? etc... Quanquam in commune nos ad indefessam uigilantiae curam adhortetur, specialem tamen populi principibus, id est episcopis in expectatione aduentuque suo sollicitudinem mandat. Hunc enim seruum fidelem atque prudentem, praepositum familiae significat, commoda atque utilitates commissi sibi populi curantem (cf. Cypr. *epist.* 74, 9, 1 cité *supra* n. 2 : « ...commissa

Cette peinture de l'évêque idéal est conforme à une tradition très ancienne, clairement exprimée en Occident par Irénée d'abord, quand il célébrait chez l'évêque digne de ce nom la « parole saine » jointe à la « conduite irréprochable[1] », puis par Cyprien qui associe ces deux exigences dans les recommandations de sa *Lettre* 74, en donnant la préférence, cependant, au souci de maintenir la foi. A son tour, Hilaire assigne à l'évêque comme tâche essentielle l'obligation de redresser l'erreur. Sans doute le fait-il à l'aide d'images qui s'appliquent d'abord aux mœurs et qui évoquent leur dépravation, puis leur conversion[2], car, comme l'explique Cyprien, l'hérésie se caractérise par des vices[3], et ceux-ci exercent leur action sur la foi, quand elle est faible[4]. Aussi, en enseignant la vérité, l'évêque guérit-il[5] et restaure-t-il ce que l'hérésie a brisé, selon les expressions d'Hilaire dans l'*In Matthaeum* même, pour exprimer le travail de rupture qu'opère l'erreur, particulièrement en ce qui concerne l'unité du Père et du Fils[6]. Mais au-delà de cette tâche préparatoire, d'une portée purificatrice, l'évêque a pour mission d'enseigner le « Verbe de vie », précise Hilaire à l'aide d'une formule johannique qui nous replace dans le contexte scripturaire de la « nouvelle naissance » ,telle qu'elle a été analysée dans le prologue du *De Trinitate.*

Second trait important de l'instruction doctrinale qu'Hilaire impose comme un devoir à l'évêque : elle se donnera dans une optique ascétique. Le « serviteur fidèle », dont parle l'Évangile et qui représente l'évêque, veille sur sa maison (l'Église), l'esprit occupé par l'épreuve à laquelle

---

nobis diuinitus castra fideli uirtute seruemus »). Qui si dicto audiens et praeceptis oboediens erit, id est si doctrinae opportunitate et ueritate infirma confirmet, disrupta consolidet, deprauata conuertat et uerbum uitae in aeternitatis cibum alendae familiae dispendat, atque haec agens hisque immorans deprehendetur, gloriam a Domino tanquam dispensator fidelis et uillicus utilis consequetur ».

1. Iren. 4, 26, 4, *SC*, t. 100, p. 722 : « ...Apostolorum... doctrinam custodiunt et cum presbyterii ordine sermonem sanum et conuersationem sine offensa praestant ad conformationem et correctionem reliquorum ». Sur cet idéal « épiscopal » d'Irénée, cf. J. Colson, *Les fonctions ecclésiales aux deux premiers siècles*, Paris, 1956, pp. 275-279.

2. Cf. dans le texte cité *supra* p. 160, n. 3, la locution « deprauata conuertat » : *deprauare* a en effet *mores* pour objet chez Cic. *off.* 2, 20, 71 ; il en est de même de *conuertere* chez Apvl. *Plat.*2, 27 ; Pavl. *sent.* 4, 9, 3.

3. Cyprien représente les hérétiques comme « obstinés » (*epist.* 45, 3, 2), « orgueilleux » (*epist.* 55, 8, 3 ; 59, 3, 2 ; 66, 9, 1), « téméraires » (*epist.* 41, 2, 1).

4. Quand Hilaire, dans le texte cité *supra* p. 160, n. 3, parle de « points faibles » (*infirma*), il vise les points de la foi, car il parle de *fides infirma* dans *trin.* 10, 65, la locution se trouvant déjà dans Tert. *bapt.* 10, 7.

5. Cf. *supra* p. 160, n. 3 : « si... infirma confirmet », le verbe *confirmare* a pour objet *partes aegras et labantes* dans Cic. *Mil.* 25, 68.

6. Hil. *in Matth.* 6, 1 : « si... conuersi in nos contradictionum aculeis imperitiam nostram fidemque disrumpant ». Cette foi qui est « brisée » (cf. *disrupta* dans le exte cité *supra* p. 160, n. 3) caractérise les hérétiques : cf. *in Matth.* 12, 18 : « qui dignitatem et communionem paternae substantiae Domino detrahentes in diuersa haereseos studia efferbuerunt ».

son Maître le soumet, avant de l'admettre à la gloire, celle des confesseurs. Cette perspective, qui commande, en grande partie, l'éthique de l'*In Matthaeum*[1] nous paraît conforme au *propositum* du martyre, auquel Hilaire rattachera l'exil mérité par sa fidélité au « ministère épiscopal ».

L'élévation d'Hilaire à l'épiscopat le fortifie donc dans les dispositions où le baptême l'a placé. Aussi, loin de se contrarier, ses sentiments intérieurs et « l'enseignement » qu'il doit à son peuple comme évêque se correspondent-ils étroitement, ainsi que l'indique la formule du prologue : « Ce qu'il croyait pour lui-même, il ne laissait pas de l'enseigner aussi aux autres[2] ».

L'« In Matthaeum » : « prédication » ou « commentaire » ?

Cet enseignement est rendu en latin par le mot *praedicare*, qui s'emploie, avant Hilaire, chez Tertullien avec *Deum* comme objet, chez Lactance avec *euangelium*, pour indiquer avant tout un exposé didactique sur la doctrine[3]. Mais les exemples hilariens que cite Melle Mohrmann de *praedicare* avec *Christus* ou *homoousios* comme régime n'apportent pas d'innovation par rapport à l'usage de Tertullien et de Lactance. Donc, quand Hilaire parle, dans la préface du *De Trinitate*, de l'ampleur de sa charge d'enseignement (*praedicare*), qui ne pouvait avoir d'autre limite que le « salut général », il comprend, dans son *ministerium*, non seulement la dignité des mœurs et la probité personnelle normales chez un évêque, mais encore la communication aux fidèles de la « doctrine évangélique[4] ».

Nous n'avons aucune preuve que cet enseignement se soit donné d'abord sous la forme d'une prédication orale. Aucun des indices auxquels on pourrait la reconnaître[5] n'apparaît en effet dans l'*In Matthaeum*, alors qu'on les rencontre dans les *Tractatus super Psalmos* : doxologies, apostrophes à l'auditoire, allusions à une lecture préliminaire du texte

1. Cf. *infra* pp. 398-399.

2. HIL. *trin.* 1, 14 : « Quin etiam id quod sibi credebat, tamen per ministerium impositi sacerdotii etiam ceteris praedicabat ».

3. Cf. Chr. MOHRMANN, *Praedicare-tractare-sermo. Essai sur la terminologie de la prédication paléochrétienne*, dans *La Maison-Dieu*, t. 39, 1954, pp. 99-101, (= *Études sur le latin des chrétiens*, t. 2, pp. 65-67), qui cite TERT. *test. anim.* 2, 1 : « non placemus Deum praedicantes » ; *idol.* 6, 2 : « uerum Deum praedicare qui falsos facis » ; LACT. *mort.* 2, 4 : « Et inde discipuli... dispersi sunt per... omnem terram ad euangelium praedicandum » ; HIL. *c. Const.* 11 : « Commotae legiones, ne ab Athanasio Christus praedicaretur » ; *ibid.* 12 : « ex his qui homoeusion praedicabant ».

4. Pour reprendre une expression de *in Matth.* 10, 17 : « profundum doctrinae euangelicae secretum », que nous développerons *infra* p. 343, n. 1.

5. Ces indices ont été établis par J.-R. PALANQUE, *Saint Ambroise et l'Empire romain*, Paris, 1934, pp. 435-437. A. FEDER, *Kulturgeschichtliches in den Werken des hl. Hilarius von Poitiers*, dans *Stimmen aus Maria Laach*, t. 81, 1931, p. 38, n'en tient pas compte, et affirme sans preuves suffisantes que l'*In Matthaeum* aurait d'abord été présenté sous formes d'homélies.

scripturaire à commenter[1]. Même si Hilaire a pu s'adresser à ses fidèles par le canal d'homélies liturgiques dont on n'aurait plus aucune trace, son enseignement méthodique a été destiné, de son propre aveu, à des lecteurs qui n'étaient pas des « simples », selon l'expression de Jérôme[2]. Il a abouti à la rédaction de l'« opuscule », que le même auteur désigne du nom de « commentaires sur Matthieu[3] ». Il est vrai que ce mot « commentaires » est appliqué également par Jérôme aux écrits exégétiques de Victorin, Réticius, Fortunatien, ainsi qu'aux *Tractatus super Psalmos* d'Hilaire[4], alors qu'il n'est donné comme titre à l'*In Matthaeum* que par très peu de manuscrits[5]. Mais il n'est pas sans rapport avec le verbe *commentari* qu'emploie Hilaire lui-même, lorsqu'il dit que Cyprien, par son traité *De dominica oratione*, « l'a libéré de l'obligation d'écrire un commentaire sur la doctrine sacrée de la prière[6] ».

Commentari est un mot bien attesté dans la tradition grammaticale, qui l'a sans doute emprunté à la langue des juristes. Suétone l'applique à l'explication des poètes, Aulu-Gelle à celle d'Hippocrate[7]. A partir de là, Tertullien en étend l'emploi à l'exégèse scripturaire[8]. Chez ces auteurs,

1. Cf. par exemple le début de *in psalm.* 13, 2, *CSEL*, t. 22, p. 79 : « Qui lectus est psalmus », et la doxologie finale *ibid.* 6, p. 83 : « oportet in Christo gaudia nostra esse perpetua, qui est benedictus in saecula saeculorum ».

2. Hilaire commente en effet le premier Évangile à des « lecteurs » ; cf. *in Matth.* 19, 2 : « Admonemus tamen legentem... ». Sur cette « lectio Euangeliorum » (*ibid.* 14,3) cf. *infra* chap. 5. Les *fratres simpliciores* inaptes à suivre Hilaire sont mentionnés dans Hier. *epist.* 58, 8 : cf. *supra* p. 53, n. 4.

3. Cf. Hier. *in Matth. praef.*, *CC*, t. 77, pp. 4-5 : « Legisse me fateor, ante annos plurimos in Matthaeum, ...Latinorum Hilarii, Victorini, Fortunatiani opuscula » ; Hier. *hom. Orig. in Luc. praef.*, *GCS*, t. 49 (35), p. 2 : « Praeterea commentarios uiri eloquentissimi Hilarii et beati martyris Victorini, quos in Matthaeum diuerso sermone, sed una gratia Spiritus ediderunt ».

4. Hier. *uir. ill.* 74, éd. Richardson, p. 40 (notice sur Victorin) : « Commentarii in Genesim, in Exodum... » ; *ibid.* 82, p. 43 (notice sur Réticius) : « Leguntur eius commentarii in Canticum canticorum... » ; *ibid.* 97, p. 47 (notice sur Fortunatien) : « Breui sermone et rustico scripsit commentarios » ; *epist.* 34, 3, éd. Labourt, t. 2, p. 46 : « Miror te in Hilarii commentariis non legisse »... (suit une citation de Hil. *in psalm.* 126, 19).

5. *Commentarius* est donné par *E O Q*, *Commentarii* par *D V*, tous manuscrits des xii[e] et xiii[e] siècles : cf. dans notre édition critique à paraître de l'*In Matthaeum*, le chapitre intitulé : « La tradition manuscrite ».

6. *In Matth.* 5, 1 : « De orationis autem sacramento necessitate nos commentandi Cyprianus uir sanctae memoriae liberauit ».

7. Cf. Svet. *gramm.* 2, 3, éd. Brugnoli, p. 4 (au sujet de grammairiens qui « imitent » la manière de Cratès de Mallus) : « Hactenus tamen imitati, ut carmina parum adhuc diuulgata... legendo commentandoque etiam ceteris nota facerent » ; Gell. 3, 16, 8, éd. Marache, t. 1, p. 177 (à propos du médecin Sabinus) : « Hippocratem commodissime commentatus est ». Les juristes ont employé de bonne heure à Rome le mot *commentarius* pour désigner un recueil d'interprétations (Cic. *de orat.* 1, 56, 240) : cf. F. Bömer, *Der Commentarius*, dans *Hermes*, t. 81, 1953, pp. 231-235.

8. Cf. Tert. *adu. Marc.* 4,1, 1, *CC*, t. 1, pp. 544-545 (à propos de l'Évangile commenté par Marcion) : « Et ut fidem instrueret, dotem quandam commentatus est illi (Evangelio) ». Rapprocher l'emploi de *commentator* dans *resurr.* 33, 5, *CC*, t. 2, p. 963 :

le contenu du mot est double : le « commentaire » implique, d'une part, une attention portée aux *quaestiunculae*[1] c'est-à-dire, en ce qui concerne l'Évangile, à l'examen des faits découpés un par un[2] ; d'autre part, le groupement des remarques en « points », *capita* chez Aulu-Gelle, *capita* ou *propositiones* chez Hilaire[3].

Ce second aspect du « commentaire » exige une certaine intelligence de l'unité du texte étudié[4]. Traduite matériellement par celle du « livre[5] », cette unité interne résiderait-elle dans un caractère particulier imprimé à son récit par l'Évangéliste, si bien que le choix de *Matthieu* comme auteur à « commenter » répondrait à des intentions précises de la part de l'exégète pictave ?

Matthieu, le premier Évangile

La première intention d'Hilaire aurait pu être le désir de se conformer à des modèles latins, tels Victorin, Fortunatien, qui, entre tous les évangélistes, avaient choisi de « commenter » *Matthieu*. A cette raison toute extérieure s'ajoute, sans doute, la conscience d'une prééminence traditionnelle de *Matthieu* sur les trois autres évangélistes, prééminence qui s'affirme de bonne heure au sein des Églises et ne se dément pas jusqu'à Hilaire. En effet, dès la constitution d'un canon des Écritures, probablement dans la dernière décennie du second siècle[6], il semble qu'un ordre de préséance ait été établi entre les évangélistes. Tertullien, distingue les évangélistes qui ont été des apôtres directement mandatés par le Christ, à savoir Matthieu et Jean, des évangélistes « apostoliques », Marc et Luc, qui à leur tour ont reçu leur mission des apôtres[7]. De Matthieu, Tertullien dit

---

« Etiam et nullam parabolam... inuenies... aut a commentatore Euangelii praeluminatam ».

1. Cf. CENSOR. *nat.* 1, 6, éd. Hultsch, p. 4 : « Sed ex philologis commentariis quasdam quaestiunculas delegi ».

2. HIL. *in Matth.* 10, 23 : « Et singularum quidem rerum... primum natura est explicanda ».

3. GELL. *praef.* 25, éd. Marache, t. 1, p. 7 : « Capita rerum, quae cuique commentario insunt, exposuimus hic uniuersa ». Cf. HIL. *in Matth.* 4, 19 : « Quid autem in hoc capite sensum sit » ; 14, 6 : « Sermo igitur ad originem propositionis referendus est ». Sur ces mots chez Hilaire, cf. *infra* p. 241, n. 1.

4. Cf. HIL. *in Matth.* 14, 6 : « si tam diuersarum causarum efficientiam una atque eadem intelligentia consequitur ».

5. Cf. la définition du « livre » donnée par E. ARNS, *La technique du livre selon saint Jérôme*, Paris, 1953, p. 104. Th. BIRT, *Das antike Buchwesen*, Berlin, 1882, pp. 310-311, donne comme dimension moyenne du livre latin : entre 1700 et 2300 lignes imprimées. L'édition Migne du « Commentaire sur Matthieu », totalise environ 2300 lignes imprimées, comme le livre I du *De officiis* de Cicéron.

6. Cf. Th. ZAHN, *Geschichte des neutestamentlichen Kanons*, t. 2, Erlangen, 1893, pp. 436-442.

7. TERT. *adu. Marc.* 4, 2, 1-2, *CC*, t. 1, p. 547 : « Constituimus inprimis euangelicum instrumentum apostolos auctores habere, quibus hoc munus euangelii promulgandi ab ipso Domino sit impositum. Si et apostolicos, non tamen solos, sed cum apostolis, quoniam praedicatio discipulorum suspecta fieri posset de gloriae studio, si non

même que, compagnon du Christ, il est « le plus fidèle commentateur de l'Évangile[1] ». D'ailleurs, des quatre évangélistes, il est de beaucoup le plus couramment utilisé par Tertullien[2]. Au début du troisième siècle, encore, Origène aurait présenté, d'après Eusèbe, une classification des Évangiles, où *Matthieu* est donné comme le premier en date[3].

Un pas de plus est accompli, du moins chez les Latins, par Victorin de Poetovio. Reliant *Matthieu* et *Jean* de façon encore plus étroite que ne l'avait fait Tertullien, cet exégète montre, après Irénée, comment le second des deux évangélistes exalte en Jésus sa naissance divine, tandis que le premier insiste sur son insertion dans une race humaine, dont *Luc* offrira une variante. C'est ce qui ressort chez Victorin[4] d'une comparaison, qui aura peut-être son écho au début de l'*In Matthaeum* hilarien[5].

De la même manière, les connexions établies par Victorin entre *Matthieu* et *Jean* au sujet des textes relatifs à la naissance du Christ ont pu trouver

---

adsistat illi auctoritas magistrorum, immo Christi, quae magistros apostolos fecit. Denique nobis fidem ex apostolis Iohannes et Matthaeus insinuant, ex apostolicis Lucas et Marcus instaurant ».

1. TERT. *carn.* 22, 1, *CC*, t. 2, p. 912 : « Ipse inprimis Matthaeus, fidelissimus euangelii commentator, ut comes Domini ». Vers 200, *Matthieu* est considéré comme l'évangile « normal » ; cf. H. von CAMPENHAUSEN, *Die Entstehung der christlichen Bibel* Tübingen, 1968, p. 198.

2. En valeur absolue, *Matthieu* est cité 607 fois, *Luc* 675 fois par Tertullien, mais plus de la moitié des citations de *Luc* (389) se trouvent concentrées dans le 4e livre de l'*Aduersus Marcionem*.

3. EVS. CAES. *hist. eccl.* 6, 25, 3-4, *SC*, t. 41, p. 126 : Ταῦτα μὲν οὖν ἐν τῷ προειρημένῳ τίθησι συμγράμματι... ὡς ἐν παραδόσει μαθὼν περι τῶν τεσσάρων εὐαγγελίων, ἃ καὶ μόνα ἀναντίρρητά ἐστιν ἐν τῇ ὑπὸ τὸν οὐρανὸν ἐκκλησίᾳ τοῦ Θεοῦ, ὅτι πρῶτον μὲν γέγραπται τὸ κατὰ τόν ποτε τελώνην, ὕστερον δὲ ἀπόστολον Ἰησοῦ Χριστοῦ Ματθαῖον.

4. VICTORIN. POETOV. *in apoc.* 4, 4, *CSEL*, t. 49, p. 50 : « Simile leoni animal euangelium est cata Iohannem, quod, cum omnes euangelistae hominem factum Christum praedicauerunt, ille autem illum antequam descenderet et carnem sumeret Deum praedicauit dicendo : *Deus erat Verbum*, et quoniam tanquam leo fremens exclamauit, leonis uultum sustinet praedicatio eius. Hominis Matthaeus enititur enuntiare nobis genus Mariae, unde carnem accepit Christus. Ergo dum enumerat ab Abraham usque ad Dauid et ab Dauid usque ad Ioseph, tanquam de homine locutus est ; ideo praedicatio eius effigiem accepit. Lucas quoque ⟨a⟩sacerdotio Zachariae offerentis hostiam pro populo et apparente sibi angelo dum enumerat, propter sacerdotium et hostiam ipsa conscriptio uituli tulit imaginem ». Déjà IREN. 3, 16, 2, *SC*, t. 34, p. 278, avait écrit au sujet de Jean et de Matthieu : « Et quoniam Iohannes unum et eundem nouit Verbum Dei... Sed et Matthaeus unum et eundem Christum Iesum cognoscens, eam quae est secundum hominem generationem eius ex Virgine exponens... »

5. HIL. *in Matth.* 1, 1 : « Gressus, quem Matthaeus in ordine regiae successionis ediderat, dum uterque dinumerat (cf. chez Victorin : « dum enumerat ab Abraham usque ad Dauid et ab Dauid usque ad Ioseph »), agnationem in Domino utriusque tribus significat... Atque ita dum Matthaeus paternam originem quae ex Iuda proficiscentem recenset, Lucas uero acceptum per Natham ex tribu Leui genus edocet ».

un prolongement chez Hilaire. En effet, l'exégète pictave dira de Matthieu qu'il sortit de sa maison, comme il le raconte lui-même, pour être habité d'une lumière intérieure. En présentant ainsi la genèse de l'évangile de *Matthieu*, Hilaire paraît en faire le complément harmonieux de la méditation qu'il a poursuivie, à la lumière du premier chapitre de *Jean*, sur l'inhabitation du Verbe en l'homme génératrice de la naissance à la foi, telle qu'elle est apparue dans le prologue du *De Trinitate*[1]. Ainsi prendrait tout son sens la visée synthétique qu'à la fin du prologue, Hilaire déclare avoir proposée à son épiscopat : faire en sorte que son « enseignement » d'évêque soit le prolongement de sa foi d'homme.

Date de l'« In Matthaeum »

Le lien radical qu'Hilaire a établi entre l'enracinement de sa foi dans l'Écriture et l'enseignement que, comme évêque, il donne de l'Évangile, ne doit pas nous faire oublier qu'entre ces deux étapes, un laps de temps assez important a dû s'écouler. De ce dernier, on a quelque idée en se fondant sur les points de repère chronologiques que nous indique Hilaire lui-même. Il nous dit en effet qu'en 356, au moment où il a pris connaissance de la foi de Nicée, il était depuis longtemps (*pridem*) baptisé et se trouvait, depuis quelque temps (*aliquantisper*) dans ses fonctions d'évêque[2]. Par comparaison avec le passé lointain du baptême, le début de l'épiscopat d'Hilaire se situe, si l'on veut une précision chronologique, « un certain nombre de mois » — tel est l'intervalle représenté généralement par *aliquantisper*[3] — avant qu'il ait eu connaissance de la foi de Nicée, dans l'appareil solennel dont l'a entourée le synode de Milan (printemps 355)[4]. La date proposée par C. Jullian pour le *terminus a quo* de l'épiscopat d'Hilaire[5], c'est à dire un peu avant le concile d'Arles (automne 353), dont le dénouement l'a concerné,[6] est très vraisemblable.

C'est entre le début de son épiscopat et sa découverte de la foi de Nicée que se situerait donc la rédaction de l'*In Matthaeum*. Dom Coustant, en effet, a été le premier à remarquer que la christologie de ce *Commentaire* n'était pas en parfaite harmonie avec le « credo » de Nicée, en ce sens

1. *In Matth.* 9, 2 : « Hic enim idem Evangelii istius scriptor est de peccati sui *domo* exiens, Dominum ipse *suscepit, interiore* eius *habitatione illuminatus* » offre plus d'un point commun avec *trin.* 1, 10-12 : « Mundi *lumen* in mundo manens... *habitat in nobis*... Hanc itaque diuini sacramenti doctrinam mens laeta *suscepit* ».

2. Hil. *syn.* 91, *PL*, t. 10, c. 545 a : « Regeneratus pridem et in episcopatu aliquantisper manens, fidem Nicaenam nunquam nisi exulaturus audiui ».

3. Cf. Svlp. Sev. *chron.* 2, 30, 5, *CSEL*, t. 1, p. 85 (siège de Jérusalem) : « Pharisaei a l i q u a n t i s p e r pro templo acerrime restiterunt » ; 2, 48, 2, p. 101 (séjour chez Euchrotia de Priscillien en route vers Rome) : « A Burdigala per Delphinum repulsi, tamen in agro Euchrotiae a l i q u a n t i s p e r morati, infecere nonnullos suis erroribus ».

4. Cf. *infra* pp. 449-451.

5. C. Jullian, *Histoire de la Gaule*, t. 7, p. 177, n. 5.

6. Cf. *infra* p. 440.

surtout qu'elle ne tenait pas compte du caractère éternel de la génération du Verbe[1]. P. Smulders, d'autre part, a étudié en détail cette lacune des *Commentarii in Matthaeum* en remarquant qu'on ne la retrouve plus, parce qu'elle a été comblée[2], dans le fragment du *Liber primus aduersus Valentem et Vrsacium* qui commente le Symbole de Nicée[3] et qui date des semaines ayant précédé le départ d'Hilaire en exil.

Le *Commentaire* sur *Matthieu* serait donc écrit avant que n'arrivent à Hilaire les nouvelles du synode de Milan, où est exaltée la foi de Nicée, c'est-à-dire avant le printemps de 355. Au surplus, comme le remarque J.H. Reinkens, ce premier ouvrage d'Hilaire ne trahit jamais l'indignation que dans la suite soulèvera le rappel des erreurs ariennes[4]. Assurément, il arrive à l'auteur de l'*In Matthaeum* de signaler des déviations graves commises par « quelques-uns » sur tel point de christologie[5]. Mais rien dans le ton dont Hilaire les évoque n'indique, même quand il parle des Églises des hérétiques[6], qu'il se soit heurté personnellement à elles. La connaissance qu'il en a semble donc livresque et indépendante de la réalité[7].

Ainsi, ce serait avant la seconde moitié de 355, date à laquelle Hilaire prend conscience de l'épreuve de foi subie par les évêques fidèles au credo

---

1. P. Coustant, *Admonitio de commentario in Euangelium sancti Matthaei*, 15, dans *PL*, t. 9, c. 914 : « Saltem de eorum (Arianorum) argutiis nondum probe instructum eum fuisse manifeste apparet ex cap. 31, n. 3, ubi catholice quidem quantum ad sensum, quantum autem ad uerba minus circumspecte scribit Filium *natum esse ex eo qui erat ; et hoc in eo esse qui natus est, quod is ipse est penes quem erat antequam nasceretur.* »

2. P. Smulders, *La doctrine trinitaire de saint Hilaire de Poitiers*, Rome, 1947, pp. 75-78.

3. Cf. *infra* 3e partie, chap. 3, pp. 495-499.

4. Cf. J.H. Reinkens, *Hilarius von Poitiers*, Schaffhausen, 1864, pp. 59-60.

5. Ainsi *in Matth.* 1, 3 : « Plures irreligiosi... » ; 1, 2 : « Aliquorum opinio est quod... » Nous montrerons *infra* p. 372, n. 2 et p. 374, n. 5, que ces thèses erronées étaient déjà dénoncées par Tertullien.

6. Hil. *in Matth.* 10, 3 : « Sed ut ecclesias haereticorum non adeant admonentur ». Si la tournure *haereticae ecclesiae* est déjà chez Tertullien (*adu. Marc.* 3, 1, 2) la mise en garde est attestée chez Cypr. *testim.* 3, 78 : « cum haereticis non loquendum ». C'est d'une formule comme celle de *in Matth.* 10, 3, complétée peut être par cette autre de *in Matth.* 6, 1 : « Horum igitur sacramenta atque uirtutes neque in gentes efferre neque cum haereticis conferre permittimur » que Fortunat, *uita S. Hilarii*, 3, *MGH, AA*, t. 4, 2, p. 2, tire l'information selon laquelle Hilaire s'abstenait de fréquenter les réunions de Juifs et d'hérétiques ; « Nam quod inter mortales ualde uidetur difficile, tam cautum esse, qui se a Iudaeis uel haereticis cibo suspendat, adeo uir sanctissimus hostes catholicae religionis abhorruit, ut non dicam conuiuium sed neque salutatio fuerit cum his praetereunti communis ». Ces louanges de Fortunat n'ont donc aucune valeur documentaire, et l'on ne saurait en déduire l'existence de foyers d'hérésie avec lesquels Hilaire eût pu être en contact. La même remarque sera faite à propos de l'historicité des juiveries, dont parle Fortunat, *infra* p. 345, n. 1.

7. C'est aussi le point de vue de C.F.A. Borchardt, *Hilary of Poitiers' Role...*, 'S-Gravenhage, 1966, pp. 13-17.

de Nicée, et après l'automne 353 que, dans le cadre de la vocation à l'enseignement de son « ministère épiscopal », Hilaire écrit son *In Matthaeum*. Il l'a fait en s'aidant de modèles et en s'appuyant sur une technique exégétique précise. Ce sont ces points que nous devons maintenant étudier.

CHAPITRE II

Prédécesseurs et modèles chrétiens d'Hilaire dans l'*In Matthaeum*

Bibliographie hiéronymienne des Commentaires sur Matthieu

Hilaire n'aborde pas l'exégèse de *Matthieu* sans lectures préalables. Nous tenons de lui-même qu'il lut Tertullien et Cyprien[1]. Mais il fait aussi état, ici et là, d'auteurs qu'il ne nomme pas. Peut-on suppléer à cette lacune et se faire une idée d'ensemble de la culture chrétienne dont l'*In Matthaeum* porte la marque ?

Jérôme, dans le prologue de ses *Commentarii in Matthaeum*, fournit une sorte de bibliographie d'auteurs qui, avant lui, ont commenté *Matthieu* : du côté des Grecs, Origène ouvre la marche avec ses vingt-cinq « tomes » sur *Matthieu*, autant d'homélies et une explication par scolies ; outre Origène, Jérôme énumère Théophile d'Antioche, Hippolyte le martyr, Théodore d'Héraclée, Apollinaire de Laodicée, Didyme d'Alexandrie ; chez les Latins, trois noms sont mentionnés : Hilaire, Victorin, Fortunatien[2]. A cette bibliographie, Jérôme ajoute quelques précisions : les « commentaires » d'Hilaire ne sont pas sans lien avec ceux de Victorin[3].

1. Cf. *in Matth.* 5, 1 : « De orationis autem sacramento necessitate nos commentandi Cyprianus uir sanctae memoriae liberauit. Quanquam et Tertullianus hinc uolumen aptissimum scripserit, sed consequens error hominis detraxit scriptis probabilibus auctoritatem ». Texte commenté *infra* pp. 211-212. Pour les références anonymes, cf. : « a pluribus... sensum sit » (*ibid.* 4, 19) ; « uariae opiniones » (20, 10) ; « publica opinio » (23, 4).

2. Hier. *in Matth. praef.*, *CC*, t. 77, pp. 4-5 : « Legisse me fateor ante annos plurimos in Matthaeum Origenis uiginti quinque uolumina et totidem eius omelias commaticumque interpretationis genus, et Theophili Antiochenae urbis episcopi commentarios, Hippolyti quoque martyris et Theodori Heracleotae Apollinarisque Laodiceni ac Didymi Alexandrini, et Latinorum Hilarii, Victorini, Fortunatiani opuscula, e quibus etiamsi parua carperem, dignum aliquid memoriae scriberetur. »

3. Hier. *hom. Orig. in Luc. praef.*, *GCS*, t. 49 (35), p. 2 : « Praeterea commentarios uiri eloquentissimi Hilarii et beati martyris Victorini, quos in Matthaeum diuerso sermone, sed una gratia Spiritus ediderunt, post paucos dies ad uos (Paulam et Eustochium) mittere disposui ».

En effet, comme ce dernier, le Pictave a contracté à l'égard d'Origène[1] une dette dont témoigne son exégèse en plusieurs endroits[2].

Ces renseignements d'histoire littéraire sont précieux, mais, à cause de la manière un peu désordonnée et très allusive dont ils sont livrés par Jérôme, ils demandent à être soumis à une critique méthodique. Elle nous conduira à tenter de résoudre le problème de l'influence éventuelle exercée sur l'*In Matthaeum* hilarien par Origène, puis par les autres exégètes grecs nommés par Jérôme. Nous leur joindrons Irénée, dont les explications de détail sur l'évangile de Matthieu sont abondantes. Ensuite, il nous faudra situer Hilaire par rapport à ses prédécesseurs, Victorin et Fortunatien ; enfin, étudier la portée des éloges — que distinguent plus d'une nuance — décernés par Hilaire à Cyprien et Tertullien.

A. — HILAIRE ET L'EXÉGÈSE DE *MATTHIEU* PAR ORIGÈNE

Commençons par le problème-clé dont la solution aidera à résoudre les autres questions : l'exégèse d'Hilaire, dans son commentaire de *Matthieu*, est-elle tributaire de celle qu'Origène donne du même évangéliste ? L'exégèse chrétienne, en effet, a atteint avec Origène un sommet vers lequel, dans la seconde moitié du quatrième siècle, tous les regards sont tournés, même ceux des Latins[3]. Avant cette période, en revanche, la diffusion d'Origène en Occident est un fait qui reste encore à démontrer[4].

Pour nous limiter au secteur de l'œuvre origénienne qui seul nous intéresse ici, c'est-à-dire aux pages d'exégèse sur *Matthieu*, il faut d'abord constater qu'elles étaient difficilement accessibles, même un quart de siècle plus tard. Les dirigées romaines de Jérôme parlent d'elles sans les

---

1. Cf. HIER. *epist.* 84, 7, éd. Labourt, t. 4, p. 134 : « ...nec disertiores sumus Hilario nec fideliores Victorino, qui tractatus eius (Origenis) non ut interpretes, sed ut auctores proprii operis transtulerunt » ; *adu. Rufin.* 3, 14, *PL*, t. 23, c. 467 c : « Ego non accusaui quare Origenem pro uoluntate transtuleris : hoc enim et ipse feci et ante me Victorinus, Hilarius Ambrosiusque fecerunt ».

2. Cf. le passage de HIER. *uir. ill.* 100 cité et commenté *infra* p. 172, n. 1.

3. La preuve la plus éclatante de ce fait étant la querelle autour d'Origène : cf. M. VILLAIN, *Rufin d'Aquilée et la querelle autour d'Origène*, dans *RecSR*, t. 27, 1937, pp. 5-37 ; 165-195. Mais des études récentes, quoique encore trop particulières, ont montré l'influence exercée par Origène sur Ambroise et Augustin : ainsi K. BAUS, *Das Nachwirken des Origenes in der Christusfrömmigkeit des hl. Ambrosius*, dans *RQA*, t. 49, 1954, pp. 21-55 ; L.F. PIZZOLATO, *La « explanatio Psalmorum XII »*, Milano, 1965 ; B. ALTANER, *Augustinus und Origenes*, dans *HJ*, t. 70, 1951, pp. 15-41.

4. J. LEBRETON, *Saint Cyprien et Origène*, dans *RecSR*, t. 20, 1930, pp. 160-162, a prouvé qu'il n'y avait pas lieu de suivre H. LEWY, *Sobria ebrietas*, Giessen, 1929, pp, 139-146, lorsqu'il croit trouver une dépendance de Cyprien par rapport à Origène.

avoir lues[1]. En revanche, Jérôme, installé en Orient, pourra connaître, et assez tôt, les *Tomoi* et les *Homiliae* origéniens sur *Matthieu*[2].

Les *Tomoi* furent d'abord conservés à la Bibliothèque de Césarée, où l'évêque Eusèbe en compila quelques fragments en 308 pour son *Apologie d'Origène* et son *Histoire ecclésiastique*[3]. Rufin traduisit ces fragments eusébiens, mais l'original d'Origène lui a échappé. Il existe, d'autre part, deux versions latines : l'une parallèle aux *Tomoi* conservés en grec, la *Vetus interpretatio*, que M. Meslin vient de restituer à Maximin l'Arien ; l'autre dite *Commentariorum series* couvre les chapitres 16 à 27 des *Tomoi* qui ne nous sont pas parvenus en grec, mais elle n'est pas antérieure à l'époque carolingienne[4]. Quant aux *Homiliae*, les parties qu'en cite Paul Diacre doivent être, comme l'a montré Klostermann[5], une reconstitution à partir du commentaire hiéronymien sur *Matthieu*.

Il semble donc que, au milieu du IVe siècle, seuls les Occidentaux qui pouvaient les lire dans le texte original aient pu avoir accès aux *Tomoi* origéniens sur *Matthieu*. Ce fut sans doute le cas de Victorin de Poetovio qui, selon Jérôme, savait mieux le grec que le latin[6]. Ce fut aussi le cas de Jérôme, parce qu'il séjourna à Césarée[7]. Mais absolument rien ne

---

1. Lorsque Jérôme était encore à Rome, Blésilla lui avait demandé une traduction des vingt-cinq *Tomes* d'Origène sur *Matthieu* (HIER. *homil. Orig. in Luc. praef.*).

2. En 398, dans la préface aux *Commentarii in Matthaeum*, Jérôme reconnaît avoir eu « il y a de très nombreuses années », les *Volumina* (traduction du grec τόμοι) et les *Homiliae* d'Origène sur *Matthieu* : cf. *supra* p. 169.

3. D'après *hist. eccl.* 6, 25, 4. Faits rappelés en détail par E. KLOSTERMANN-E. BENZ, *Zur Überlieferung der Matthäuserklärung des Origenes* (= *Texte und Unters.*, t. 47, 2), Berlin, 1931, pp. 2-10.

4. Pour plus de détails se reporter à L. FRÜCHTEL, *Zur altlateinischen Übersetzung von Origenes' Matthäuskommentar*, dans *GCS*, t. 41, 2, Berlin, 1955, pp. 23-52. Les contributions les plus importantes sur la question sont celles de A. SOUTER : *The anonymous latin translation of Origen on S. Matthew* (*XXII 34 to the end*) *and the old latin Ms q of the Gospels*, dans *JThS*, t. 35, 1934, pp. 63-68, qui considère qu'elle serait originaire du Nord de l'Italie, et celle de G. MORIN, *Quelques aperçus nouveaux sur l'« Opus imperfectum in Matthaeum »*, dans *RB*, t. 37, 1925, pp. 239-262, lequel a été frappé des ressemblances stylistiques qui rapprochent la *Vetus interpretatio* des *Tomoi* origéniens sur *Matthieu* et de l'*Opus imperfectum* du Pseudo-Chrysostome. La question a été reprise par M. MESLIN, Les *Ariens d'Occident*, Paris, 1967, pp. 183-198 ; voir les mises au point de J.-P. BOUHOT, *Remarques sur l'histoire du texte de l'Opus imperfectum in Matthaeum*, dans *VChr*, t. 24, 1970, pp. 197-209, et de P. NAUTIN, dans le compte-rendu de l'ouvrage de M. Meslin, dans *RHR*, t. 177, 1970, pp. 70-89.

5. E. KLOSTERMANN, *Einführung in die Arbeiten des Origenes zum Matthäus*, dans *GCS*. t. 41, 2, pp. 1-22 ; ID., *Epilegomena zu Origenes' Kommentar zu Matthäus*, dans *SDAW*, 1964, Heft 4. Dans le premier mémoire cité, pp. 4-5, cet auteur n'est pas parvenu à éclaircir l'énigme du « commaticum interpretationis genus » d'Origène sur *Matthieu* (cf. *supra* p. 169, n. 2). S'agit-il de scolies comparables à celles que nous livrent les Chaînes (cf. *infra* p. 180, n. 1) ? La question est obscure.

6. HIER. *uir. ill.* 74, éd. Richardson, p. 40 : « Victorinus, Petabionensis episcopus, non aeque Latine ut Graece nouerat ».

7. Cf. les témoignages de Jérôme sur la bibliothèque de Césarée rassemblés par F. CAVALLERA, *Saint Jérôme. Sa vie, son œuvre*, Louvain-Paris, 1922, t. 1, p. 127 ; t. 2, pp. 88-89.

prouve que cette chance ait pu être offerte aussi à Hilaire. Sans doute, on discutera sur l'interprétation à donner à la notice du *De uiris illustribus* où Jérôme dresse le catalogue des œuvres hilariennes. Reconnaissant que, dans son *Commentaire sur les Psaumes*, Hilaire a imité Origène « en ajoutant quelque chose de lui », Jérôme remarque : « Il y a aussi d'Hilaire un livre d'*Hymnes*, un autre *Des Mystères*, des *Commentaires sur Matthieu* et des *Traités sur Job*, qu'il a traduits, pour le sens, du grec d'Origène[1] ». Dom Coustant a posé la question de savoir si la relative « qu'il a traduits » s'appliquait aussi aux *Commentarii in Matthaeum*[2]. Cela nous paraît impossible pour plusieurs raisons : d'abord — ce que Coustant n'a pas remarqué —, si le mot *Commentarii* (*in Matthaeum*) était antécédent de *quos* au même titre que *Tractatus* (*in Iob*), les formules *liber* (*hymnorum*) *et alius* (*mysteriorum*) le seraient également, les quatre titres d'œuvres étant liés par *et*, ce qui laisserait croire qu'Hilaire « a traduit du grec pour le sens » non seulement ses *Commentaires sur Matthieu*, mais encore ses *Hymnes* et son *Traité des Mystères* ; or l'on ne trouve, semble-t-il, aucune dépendance d'Origène dans les *Hymnes*[3]. D'autre part, en trois endroits, dans une préface de l'*In Michaeam*, la Lettre *ad Vigilantium* et l'*Apologia aduersus Rufinum*, Jérôme présente bien les *Tractatus in Psalmos* et des *Homiliae* (*in Iob*) comme « traduits » d'Origène, mais non point les *Commentarii in Matthaeum*[4].

---

1. Hier. *uir. ill.* 100, éd. Richardson, pp. 47-48 : « Hilarius, urbis Pictauiorum Aquitanicae episcopus... scripsit et in Psalmos commentarios..., in quo imitatus Origenem nonnulla etiam de suo addidit. Est eius... et liber Hymnorum et Mysteriorum alius et commentarii in Matthaeum et tractatus in Iob, quos de graeco Origenis ad sensum transtulit ». *Transferri ad sensum* — expression calquée sur *transferre ad verbum* de Qvint. *inst.* 7, 4, 4 — se relie au fait indiqué par « nonnulla... de suo addidit ». Cette dernière formule, qui est à peu de choses près cicéronienne (*har. resp.* 19, 40), correspond à ce que dit Cic. *fin.* 3, 4, 14-15, de sa manière de traduire ses sources grecques : il emploie quelquefois plusieurs mots latins pour un mot grec, car il ne s'astreint pas au mot à mot, mais cherche à rendre le « sens des termes » (*uerborum uis* dans *opt. gen.* 5, 14).

2. P. Coustant, *Admonitio de Commentario in Euangelium sancti Matthaei*, dans *PL*. t. 9, c. 909 d - 910 a : « Non desunt qui putent illum ut in psalmos, ita et hic in Matthaeum, scripturae sensus ex Origene fuisse mutuatum. Hieronymi uerba lib. de Script. eccl. ambigua sunt, cum Hilarii opera recensens haec habet : *Et liber hymnorum et mysteriorum alius et Commentarii in Matthaeum et tractatus in Iob quos de graeco Origenis ad sensum transtulit*. Anceps enim est an solos tractatus in Iob uelit ex graeco Origenis translatos, an etiam cum iis Commentarios in Matthaeum ».

3. Cf. l'analyse qu'en a faite M. Pellegrino, *La poesia di Sant'Ilario di Poitiers*, dans *VChr*, t. 1, 1947, pp. 201-226.

4. Hier. *in Mich. lib. 2 praef.*, *CC*, t. 76 A, p. 473 : « Sed et Hilarius noster furti reus sit, quod in psalmos quadraginta ferme millia uersuum supradicti Origenis ad sensum uerterit » ; Id., *epist.* 61, 2, éd. Labourt, t. 3, p. 111 : « Si hoc (c.-à-d. utiliser Origène) crimen est, arguatur confessor Hilarius, qui psalmorum interpretationem et homilias in Iob ex libris eius, id est ex graeco in latinum transtulit » ; Id., *adu. Rufin.* 3, 14, *PL*, t. 23, c. 458 a-b : Recte ita diceres, si libri tui περὶ ἀρχῶν praefatiunculam (qui paraît célébrer l'hérésie) non haberent. Quod et Hilarius in transferendis eius homiliis (in Iob ?) fecit, ut et bona et mala non interpreti, sed suo imputarentur auctori ».

La connaissance du grec chez Hilaire

L'hypothèse d'une imitation d'Origène dans la première exégèse d'Hilaire à Poitiers, hypothèse avancée par Érasme[1], puis reprise par Schanz, Le Bachelet et dernièrement par Beumer, Casamassa et Wille[2], se heurte surtout à deux obstacles, dont le second nous paraît particulièrement sérieux. Rien ne prouve d'abord que l'original grec d'Origène, dont nous avons vu qu'il n'était pas encore traduit en latin, soit parvenu en Gaule vers 350. En Espagne, Juvencus paraît l'avoir utilisé pour ses *Euangelicae historiae*[3] et Calcidius, qui fut peut-être le disciple d'Ossius[4], le cite dans son *Commentaire du Timée*[5]. Mais, en Gaule, Réticius d'Autun n'a pas ouvert Origène, au dire de Jérôme, pour composer son *Commentaire sur le Cantique*[6]. Quand bien même Hilaire eût pu avoir entre les mains un *codex* des *Tomoi* d'Origène sur *Matthieu*, sa mauvaise connaissance du grec, jointe au manque d'interprète — Jérôme ne donne ce titre à Héliodore qu'à l'occasion des passages traduits d'Origène après l'exil dans les *Tractatus super Psalmos* — n'aurait guère permis à l'évêque de Poitiers de mettre à profit ce texte. La présence de grammairiens grecs

---

1. *Diui Hilarii Pictauorum episcopi per Erasmum, apud Basileam*, 1523 : *praefatio dedicatoria*, p. 14 : « Nec dubito quin hoc opus (commentarios in Matthaeum) uerterit ex Origene, adeo per omnia sapit Origenis et ingenium et phrasim. Cum enim illic multa praeclara doceat, quae plane clamitant autorem ad unguem absolutum in diuinis litteris, tamen aliquoties in allegoriis superstitiosior est, interim et uiolentior, nimium in hoc intentus, ut destruat historicum sensum, quasi locus non sit allegoriae, illo incolumi. Nonnunquam in connectendo (nam et in hoc occupatus est) uidetur aliquoties ingenio lusisse potiusquam rem seriam tractasse. Videmus autem inter innumeras dotes hoc uitii Origeni fere in omnibus scriptis esse peculiare ».

2. M. Schanz, *Geschichte der römischen Literatur*, t. 4, 1, p. 281 ; J. Beumer, *Hilarius von Poitiers, ein Vertreter der christlichen Gnosis*, dans *ThQ*, t. 132, 1952, pp. 170-192 ; A. Casamassa, *Note sul'Commentarius in Matthaeum di S. Ilario di Poitiers*, dans *Scritti patristici* (= *Lateranum*, t. 21-22), Roma, 1955, pp. 208-214 ; W. Wille, *Studien zum Matthäuskommentar des Hilarius von Poitiers*, Diss. Hamburg, 1969, pp. 34-42. C. Kannengiesser, art. *Hilaire de Poitiers*, dans *DSp*, t. 7, c. 471-473, est beaucoup plus réservé que les auteurs précédents, lorsqu'il traite de l'influence possible de l'*In Matthaeum* d'Origène sur celui d'Hilaire.

3. Cf. H. Nestler, *Studien über die Messiade des Juvencus*, Diss. Passau, 1910, pp. 40-43, signale des rapprochements à faire entre Ivvenc. 1, 50 et Hier. *Orig. hom. in Luc.* 6, pour *Luc.* 1, 24 ; entre Ivvenc. 1, 192 et Hier. *Orig. hom. in Luc.* 15, pour *Luc.* 2, 26 ; entre Ivvenc. 2, 754 et Rvfin. *Orig. in cant.* 1, 3-4 ; *hom. in Is.* 7, 3 et 9, pour *Matth.* 13, 9.

4. Thèse généralement admise depuis B. Switalski, *Der Chalcidius Kommentar zu Plato's Timaeus*, Münster, 1902, p. 6, adoptée en particulier par V.C. de Clercq, *Ossius of Cordova*, Washington, 1954, pp. 69-75 ; par J.C.M. van Winden, *Calcidius on Matter*, Leiden, 1959, p. 2. Mais elle est repoussée par J.H. Waszink, éd. de *Plato Latinus*, t. 4, *Timaeus a Calcidio translatus*, Leiden, 1962, pp. xiii-xv, qui situe à la fin du ive s. l'œuvre de Calcidius.

5. Éd. Waszink, c. 276, p. 280 : « Sed Origenes asseuerat ita sibi ab Hebraeis esse persuasum quod in aliquantum sit ab una proprietate deriuata interpretatio. »

6. Hier. *epist.* 37, 3, éd. Labourt, t. 2, p. 67 : « Rogo, non habuerat decem Origenis uolumina, non interpretes ceteros, aut certe aliquos necessarios Hebraeorum aut ut interrogaret aut legeret, quid sibi uellent quae ignorabat ? ». Toutes ces questions sont destinées à faire ressortir le manque de culture de Réticius, qui n'a pour lui que le « cothurne gaulois ».

à Bordeaux, signalée par Ausone, n'empêche pas le grec d'y être parlé, de son propre aveu, incorrectement et sans raffinement, au moins au IVe siècle[1]. Aussi bien, Jérôme dit au sujet d'Hilaire qu'il n'avait qu'un petit air de lettres grecques : « graecarum litterarum quandam aurulam ceperat[2] ». *Aura*, chez Jérôme, est associé à l'idée d'apparence ; son synonyme est *imago*[3]. Le mot — et combien plus son diminutif *aurula* ! — s'appliquent donc à ce qui se fait passer pour une vérité, nous donnant à penser qu'Hilaire n'avait pas une réelle culture d'helléniste. Zingerle croit qu'il ne possédait, depuis ses études de jeunesse, qu'un glossaire gréco-latin[4], comme le montrent deux faits d'ordre linguistique qui trouvent place dans l'*In Matthaeum* : d'une part, l'équivalence qu'établit Hilaire entre *theotes* et *deitas*[5] et qui s'explique par l'usage d'un glossaire[6], et non, croyons-nous, d'un *codex* bilingue des épîtres pauliniennes[7] où les deux

---

1. Avson. *comm. prof.* 8, 10-13, éd. Peiper, p. 57 : « Ceteri (les autres grammairiens grecs) primis docuere in annis / Ne forem uocum rudis aut loquendi / Sic sine cultu ». Sur la « culture grecque dans le cercle d'Ausone », voir la présentation qu'en donne M. Roger, *L'enseignement des lettres classiques d'Ausone à Alcuin*, Paris, 1905, p. 16 et le débat qui a opposé MM. Odile et Loyen dans *REL*, t. 30, 1952, p. 77. Au Ve siècle, la décadence du grec en Gaule est profonde : cf. E. Delaruelle, *Le grec en Occident du Ve au IXe siècle*, dans *Mélanges Soc. toulousaine d'Études class.*, t. 1, 1946, pp. 108-112.

2. Hier. *epist.* 34, 3, éd. Labourt, t. 2, p. 46 : « Tantum uirum (Hilarium) et suis temporibus disertissimum reprehendere non audeo, qui et confessionis suae merito et uitae industria et eloquentiae claritate ubicumque Romanum nomen est praedicatur ; nisi quod non eius culpae adscribendum est, qui Hebraei sermonis ignarus fuit, Graecarum quoque litterarum quandam aurulam ceperat, sed Heliodori presbyteri, quo ille familiariter usus ea quae intelligere non poterat quomodo ab Origene essent dicta quaerebat ».

3. Hier. *epist.* 124, 2, éd. Labourt, t. 7, p. 96 : « (Appellat Origenes)... filium non esse bonum, sed auram quandam et imaginem bonitatis ». L'image d'*aura* avec l'usage qu'en fait ici Jérôme est très classique : cf. Cic. *Sest.* 47, 101 : « ...quem neque honoris aura potuit de suo censu demouere » ; Liv. 3, 37, 1 : « libertatis captare auram » (cf. *capere auram* chez Jérôme).

4. A. Zingerle, *Kleine Beiträge zu griechisch-lateinischen Wörtererklärungen aus dem hilarianischen Psalmenkommentar*, dans *Commentationes Wölfflinianae*, Lipsiae, 1891, p. 218.

5. Dans *in Matth.* 16, 4, cf. *infra* p. 362, n. 4.

6. Cf. par exemple *Hermeneumata Vaticana*, dans Gloss. éd. Goetz, t. 3, p. 422, l. 28 : « deitatis τῆς θεότητος » ; p. 423, l. 20 : « deitas θεότης ». Selon G. Goetz, dans *PW.* t. 7, art. *Glossographie*, c. 1438, ces *Hermeneumata* sont originaires de Syrie et remonteraient au IIIe siècle. Or les relations commerciales entre la Gaule et la Syrie sont actives : cf. P. Lambrechts, *Le commerce des Syriens en Gaule du Haut-Empire à l'époque mérovingienne*, dans *AC*, t. 6, 1937, pp. 35-61. Des épitaphes de Syriens ont été trouvées à Bordeaux, dont le premier évêque connu a porté le nom d'Orientalis, sans doute un ethnique : cf. C. Jullian, *Inscriptions romaines de Bordeaux*, dans *Archives municipales de Bordeaux*, 2e partie, Bordeaux, 1890, p. 611 ; Marquise de Maillé, *Recherches sur les origines chrétiennes de Bordeaux*, Paris, 1960, p. 18.

7. Aucun des *codices* bilingues de saint Paul que nous possédons, *Dd, Ee, Ff, Gg*, ne traduit, dans *Col.* 2, 9, θεότης par *deitas*. Cependant, des témoins de la tradition indirecte, tributaires du texte de type *I* (cf. *Vetus latina*, t. 24, 2, 4. Lief., Freiburg,

mots se seraient trouvés appariés ; d'autre part, l'appellation (*liber*) *Praxeos* donnée au livre des *Actes*[1], transposition habituelle dans les glossaires bilingues du terme *actus*[2].

Nous ajouterons que la substitution de *theotes* à *deitas* rappelle l'usage, qui avait été consacré par Tertullien[3], d'employer des termes grecs latinisés dans la langue spécialisée de la théologie. Quant à l'expression bilingue *liber Praxeos*, elle est de la même veine que les expressions similaires *Arithmoi, Basileon liber* de Tertullien[4]. On peut donc conjecturer avec vraisemblance qu'à Poitiers, avant l'exil, Hilaire ne possède guère plus que des listes de mots grecs consignées dans un lexique[5], les exploite pour émailler son texte d'hellénismes, comme ses devanciers, et lui donner une allure plus technique.

1969, p. 276, et 6. Lief., Freiburg, 1970, pp. 403-410), nous livrent des extraits ou des paraphrases de *Col.* 2, 9, où, à la place de *diuinitas*, on trouve *deitas* : ainsi Hil. *trin.* 3, 4 : « ex toto Patre totus Filius natus est... non in parte, quia plenitudo deitatis in Filio » ; Rvfin. *Orig. in Gen.* 6, 3 : « ...in Christo Iesu Domino nostro, in quo habitat plenitudo deitatis corporaliter » ; *patr.* 2, 26 : « ...sicut et apostolus dicit : In quo inhabitat omnis plenitudo deitatis corporaliter » ; Petr. Chrys. *serm.* 6 : « ...ubi tota deitatis inhabitat plenitudo » ; Arnob. *in psalm.* 137 : « ...Dominum Iesum Christum in quo plenitudo deitatis inhabitat » ; Apring. *in apoc.* 21, 16 : « ...in Domino nostro Iesu Christo significant plenitudinem, sicut docet Apostolus, deitatis habere (habitare) plenitudinem ». Mais peut-on dire que, dans ces exemples, *deitas* soit une citation littérale d'une version de la *Vetus latina* ? Seul l'extrait donné par Rvfin. *patr.* 2, 26 serait probant, mais H.J. Frede, *Vetus latina*, t. 24, 2, 4. Lief., p. 276, observe que le texte des *Epîtres* chez Rufin n'est pas aussi sûr que celui de l'Ambrosiaster, qui ne connait guère, pour *Col.* 2, 9, que *diuinitatis* (*deitatis* n'est attesté que deux fois dans quelques manuscrits).

1. *In Matth.* 14, 11 : « Nam sicut libro Praxeos continetur... »

2. Cf. Gloss. éd. Goetz, t. 2, p. 487, 508, 537, 549 : « actus praxis ». *Actus* (*apostolorum*), au singulier, se trouve à l'*incipit* et à l'*explicit* au texte des *Actes* dans le ms. *V* de la *Vulgate*, à l'*explicit* du même texte dans le ms. *M* de la *Vulgate* : « Incipit (explicit) liber actus apostolorum ». Le génitif singulier *Praxeos* n'a donc rien d'étonnant.

3. Ainsi *adu. Prax.* 5, 3, *CC*, t. 2, pp. 1163-1164 : « Hanc Graeci λόγον dicunt, quo uocabulo etiam sermonem appellamus » ; *ibid.* 8, 1, p. 1167 : « Hic si qui putauerit me προβολήν aliquam introducere, id est prolationem rei alterius ex altera » ; *adu. Hermog.* 19, 5, *CC*, t. 1, p. 413 : « Nam et in Graeco principii uocabulum, quod est ἀρχή » ; *nat.* 2, 4, 2, *CC*, t. 1, p. 46 : « Sed cum etiam ille unus Deus θεός cognominetur ».

4. *Praxis* en grec sans déterminant a valeur de nom propre, alors qu'*actus* eût dû être accompagné d'*apostolorum*. De même *Paroimiae* seul désigne, chez Tert. *pudic.* 18, 3, les *Proverbes* de Salomon : « Nam et in Prouerbiis Salomon, quae Παροιμίας dicimus... » Les titres des livres de la Bible semblent avoir survécu longtemps en grec, alors même que le livre était traduit en latin : cf. *Arithmoi* (Tert. *adu. Marc.* 4, 23, 10 : « et de deuotione in Arithmis » ; 4, 28, 8 : « Balaam prophetes in Arithmis arcessitus ») ; *Basileon liber* (Tert. *adu. Marc.* 4, 14, 6 : « Sic et retro in Basiliis Anna... » ; Lact. *inst.* 4, 11, 6 : « Item Helias in libro Basilion tertio... »). Sur cette survivance, cf. Th. Zahn, *Geschichte des neutestamentlichen Kanons*, t. 1, Erlangen, 1888, p. 57.

5. De même, Jérôme, avant son séjour en Orient, semble ignorer le grec : cf. Rvfin. *apol.* 2, 9, *CC*, t. 20, p. 91 : « Ante enim quam conuerteretur, mecum pariter et litteras graecas et linguam penitus ignorabat ».

Cependant, les trois années qu'il passe en Phrygie vont le mettre en contact avec une abondante littérature ecclésiastique en grec : d'abord avec les versions grecques de la Bible, dont aucune trace n'apparaissait dans l'*In Matthaeum*. Il les consulte, quand il rédige le *De Trinitate* et qu'il a besoin de s'assurer de la valeur exacte d'un terme paulinien, par exemple[1]. Quand il retourne en Gaule, il est muni du texte de la *Septante* et il connaît celui d'Aquila[2] ; de plus, tandis qu'il rédige ses *Tractatus super Psalmos*, il compare à maintes reprises ce qu'il lit dans les versions latines des *Psaumes* à ce que lui donne l'original grec. Ses observations s'inspirent de près, du moins dans leur principe, de celles que dicte à Cicéron et Quintilien leur expérience de la traduction du grec en latin. Elles soulignent le défaut de concordance presque fatal qui sépare le mot grec de sa transposition latine : ici, c'est la clarté, là c'est la propriété d'un terme grec qu'Hilaire montre sacrifié par l'obscurité ou l'ambiguïté d'un tour latin, peu exact ou trop littéral pour être clair. L'*excursus* que nous consacrons à ce sujet montre qu'à part quelques cas où les remarques d'Hilaire sont d'ordre sémantique, mais remontent toutes à une source que l'on peut déterminer (Cicéron, Origène ou Hilaire lui-même), la plupart de ses observations sur l'inexactitude du calque latin du Psautier grec proviennent de lexiques gréco-latins. Nous ne saurions donc déduire des commentaires sémasiologiques des *Tractatus super Psalmos* la conclusion qu'à la fin même de sa carrière exégétique, Hilaire avait une bonne pratique du grec.

A cette remarque on peut objecter qu'il se livre en Phrygie à un travail de traduction qui suppose un certain niveau de connaissance en grec. En réalité, comme l'a montré G. Bardy[3], il faut exclure de ce travail un certain nombre de documents conciliaires cités par Hilaire dans les Frag-

---

1. *Trin.* 6, 45, *PL*, t. 10, c. 194 b (discussion sur *Rom.* 8, 32 : *qui filio proprio non pepercit, sed tradidit eum pro nobis*) : « Et quamuis multi codices per translatorum simplicem intelligentiam in hoc loco pro *proprio filio, suo filio* conscriptum habeant, tamen graecitas, qua lingua Apostolus est locutus, proprium nunc magis quam suum nuncupat. Et licet communis intelligentiae sensu non satis inter proprium et suum differat, uerum Apostolus, cum in ceteris aliis dictis *suum filium* commemorasset, quod est graece τὸν ἑαυτοῦ υἱὸν tamen in hoc loco secundum quod ait ὅσγε τοῦ ἰδίου υἱοῦ οὐκ ἐφείσατο, qui proprio filio non pepercit, naturae ueritatem significanter expressit ».

2. Allusion à la « traduction des soixante-dix vieillards » dans *in psalm.* 2, 3 ; 59, 1 ; 118, Daleth 6 ; 118, He 13 ; 131, 24 ; 133, 4. La version d'Aquila est citée dans *in psalm.* 59, 1, *CSEL*, t. 22, p. 192, sans doute par le truchement des *Hexaples* d'Origène (cf. S. JELLICOE, *The Septuagint and modern study*, Oxford, 1968, pp. 76-82), quoique les restes de cet ouvrage (*Origenis Hexaplorum...*, éd. Field, t. 2, Oxonii, 1885, p. 188) ne mentionnent pas, pour ce verset, la traduction d'Aquila : « Nam secundum Aquilam, qui translator Legis Iudaeis post passionem Domini fuit, ita scribitur... » Il est admis par tous (cf. tout dernièrement C. KANNENGIESSER, art. *Hilaire de Poitiers*, dans *DSp*, t. 7, c. 482) que les *Tractatus super psalmos* ont été rédigés par Hilaire après son retour à Poitiers : deux au moins (13, 2 ; 14, 1) contiennent des allusions à une lecture liturgique du Psautier en latin : « Psalmus qui lectus est... ».

3. Cf. G. BARDY, *L'Occident et les documents de la controverse arienne*, dans *RSR*, t. 20, 1940, pp. 46-47.

ments de son *Liber aduersus Valentem et Vrsacium* qui existaient déjà en latin (lettre des Occidentaux, lettre des Orientaux du concile de Sardique[1]). Ce sont seulement, d'une part, la confession des Orientaux de Sardique, le credo et les anathèmes de Sirmium cités dans le *De synodis*[2], d'autre part, les textes d'Arius cités dans le *De Trinitate* qui ont demandé un effort de traduction[3]. Pour une telle entreprise, le recours à un lexique n'était pas suffisant ; il est très vraisemblable que l'évêque de Poitiers a eu besoin des services d'un interprète — déjà Héliodore (?), qui le suivra à Poitiers — comme Ossius l'avait fait, d'après Gélase, au concile de Nicée[4]. Cette collaboration d'un non-spécialiste explique que l'auteur du *De synodis* ne semble pas avoir bien compris l'écueil de sa traduction du dix-huitième anathématisme de Sirmium sur la *subiectio Christi*[5].

Si, en Phrygie même, Hilaire ne parvient pas à discerner toujours le sens d'un exposé théologique en grec, Jérôme n'est donc pas mal fondé à rappeler que même muni d'Origène, de la *Septante* et peut-être[6] d'Athanase et d'Eusèbe, Hilaire, revenu en Gaule, — pays où, en 357, à en croire Julien dans l'*Eloge d'Eusébie*, les livres grecs étaient rares, — n'ait pu affermir ses connaissances en grec[7], mais qu'il ait dû, pour comprendre

1. Cf. Hil. *coll. antiar. ser.* B II, pp. 103-126 et *ser.* A IV, 1, pp. 48-78, ce dernier texte ayant vraisemblablement été traduit sur place, selon G. Bardy, *art. cité* La version qu'en donne Hilaire est d'origine africaine : cf. *infra* p. 480, n. 3.

2. Hil. *syn.* 33 et 38.

3. Hil. *trin.* 4, 12-13 ; 6, 5 : cf. *infra* p. 491, n. 3.

4. Gelas. *hist.* 2, 12, *GCS*, t. 28, p. 59 : 'Η ἁγία καὶ μεγάλη καὶ οἰκουμενικὴ σύνοδος τῶν ἐν Νικαίᾳ συναχθέντων ἁγίων πατέρων ἡμῶν διὰ τοῦ μακαρίου καὶ ἁγίου ἐπισκόπου 'Οσίου πόλεως Κουρδούβης τῆς τῶν Σπάνων ἐπαρχίας..., ἑρμηνεύοντος αὐτόν ἑτέρου, εἶπεν...

5. Hil. *syn.* 50, *PL*, t. 10, c. 517 b (anathématisme 17 de Sirmium) : « Non enim exaequamus uel comparamus Filium Patri sed subiectum intelligimus ». « Le sens de cette phrase est clairement arien », observe H. Leclercq, dans C.J. Héfelé, H. Leclercq, *Histoire des conciles*, t. 1, 2e partie, Paris, 1907, p. 858, n. 4. Hilaire affaiblit οὐ συντάσσομεν en traduisant par deux mots « non exaequamus, uel comparamus », dont le second laisse complètement tomber l'idée d'égalité de rang et, de l'aveu même d'Hilaire (*c. Const.* 13), peut s'entendre dans un sens anoméen. C'est cette égalité que fait ressortir le commentaire antiarien de *I Cor.* 15, 28 par Marivs Victorinvs, *adu. Arium*, 1, 38, *SC*, t. 68, p. 300 « Cui *subicietur* ? Deo quis *subicietur* ? Filius, cui *subicit* omnia Deus ».

6. La dette contractée à l'égard d'Origène par Hilaire dans ses *Tractatus super Psalmos* vient d'être mise en évidence par E. Goffinet, *L'utilisation d'Origène dans le Commentaire des Psaumes de saint Hilaire de Poitiers*, Louvain, 1965. Dans le même ouvrage, Hilaire semble devoir dépendre également d'Eusèbe de Césarée, à en juger du moins par ce qu'écrit Hier. *epist.* 112, 20, éd. Labourt, t. 6, p. 40 : « Apud Latinos autem Hilarius Pictauensis et Eusebius Vercellensis episcopus Origenem et Eusebium transtulerunt », mais cette influence n'a pas été encore étudiée, non plus que celle d'Athanase, qui est vraisemblable.

7. Ivlian. *Éloge d'Eusébie*, 15, 124, éd. Bidez, t. 1, 1, p. 98 : Βίβλους γὰρ φιλοσόφων καὶ ξυγγραφέων, ἀγαθῶν καὶ ῥητόρων πολλῶν καὶ ποιητῶν, ἐπειδὴ παντελῶς ὀλίγας οἴκοθεν ἔφερον..., ἔδωκεν (Εὐσέβια) ἀθρόως τοσαύτας, ὥστε ἐμοῦ μὲν ἀποπλῆσαι τὴν ἐπιθυμίαν σφόδρα ἀκορέστως, ἔχοντος τῆς πρὸς ἐκεῖνα συνουσίας, μουσεῖον δὲ Ἑλληνικῶν ἀποφῆναι βιβλίων ἕκητι τὴν Γαλατίαν καὶ τὴν Κελτίδα.

Origène, s'aider d'un interprète et, avec le mot à mot que lui fournit Héliodore[1], adapter, en faisant œuvre propre, l'exégèse origénienne des *Psaumes*[2], ce dont Jérôme, au demeurant, le félicite[3]. Comme Héliodore était certainement d'origine orientale — deux Héliodores, l'un astrologue, l'autre prêtre chrétien, sont mentionnés à Antioche respectivement par Ammien Marcellin et Gennade[4] — et qu'il a dû gagner l'Occident avec Hilaire en 360 — *terminus a quo* des *Tractatus super Psalmos* —, on ne voit pas par quel moyen, avant l'exil, Hilaire eût pu, sans « interprète », se pénétrer de l'exégèse des *Tomoi* origéniens sur *Matthieu*, si jamais il les avait eus entre les mains, ce qui est infiniment peu probable. Cependant, en mettant les choses au mieux, supposons qu'Hilaire ait eu, à Poitiers, avant l'exil, à la fois et l'œuvre d'Origène et l'« interprète » pour la lui traduire : quels résultats donnerait une comparaison des commentaires d'Origène et d'Hilaire sur les mêmes *loci* de *Matthieu* ? Dans 78 % des cas, l'exégèse d'Hilaire s'avère tout à fait indépendante de celle d'Origène[5].

Les 22 % de ressemblances demandent à être triées avec soin. N'en est-il pas parmi elles un bon nombre qui peuvent s'expliquer autrement que par une dépendance d'Hilaire vis à vis d'Origène ?

Différence de méthode exégétique entre Origène et Hilaire

En effet, pour commencer par une remarque d'ordre général, Origène a, sur l'exégèse, des points de vue dont Hilaire, du moins dans l'*In Matthaeum*, ne semble avoir tiré aucun

1. Rvfin. *apol. adu. Hier.* 2, 35, *CC*, t. 20, p. 110 (texte où est visé le jugement sur Hilaire de Hier. *epist.* 34, 3 : cf. *supra* p. 174, n. 2) : « ...Alterum (Hilarium) ipse dicit Heliodori cuiusdam presbyteri usum scientia, ut quae illi sibi hauriret ex fonte Graecorum, ipse Latino ea sermone digereret, pro eo quod aut nihil aut parum Graece nosset ». *Digero*, indiquant un travail de recomposition d'éléments empruntés, se trouve chez Val. Max. *praef.* : « ...ab illustribus electa auctoribus digere » ; Veg. *mil. prol.* 4 : « ...ex diuersis auctoribus in ordinem digestam ».

2. Cf. *supra* p. 170, n. 1 Hilaire fait une œuvre propre en « traduisant selon le sens. (cf. *supra* p. 172, n. 1 et 2) et seulement « ce qui est utile » : cf. Hier. *epist.* 82, 7, éd. Labourt, t. 4, p. 118 : « Hoc non solum ego, sed et confessor fecit Hilarius, et tamen uterque nostrum noxia quaeque detruncans utilia transtulit ».

3. Cf. Hier. *epist.* 57, 6, éd. Labourt, t. 3, p. 62 : « (Hilarius) nec adsedit litterae dormitanti et putida rusticorum interpretatione se torsit, sed quasi captiuos sensus in suam linguam uictoris iure transposuit ».

4. Amm. 29, 1, 5 : « Heliodorum fatorum per genituras interpretem » ; Gennad. *uir. ill.* 29, éd. Richardson, p. 72 : « Heliodorus alius, Antiochenus presbyter, edidit de uirginitate egregium et sanctis scripturis instructum uolumen ». Ce prêtre nommé par Gennade serait l'Héliodore prêtre que Jérôme (*epist.* 34, 3) place aux côtés d'Hilaire en Orient, selon G. Grützmacher, *Hieronymus*, t. 1, Leipzig, 1901, p. 143. Plusieurs Héliodores sont mentionnés dans les *Lettres* de Libanios : cf. O. Seeck, *Die Briefe des Libanius*, Leipzig, 1906, p. 166 ; P. Petit, *Libanios et la vie municipale à Antioche au* ɪᴠᵉ *siècle après Jésus-Christ*, Paris, 1955, p. 364.

5. Nous en donnons le détail dans un *excursus* à la fin de notre travail.

parti[1]. L'on chercherait en vain chez Hilaire un reflet de la théorie des trois sens de l'Écriture développée dans le *De principiis*[2], voire des traces du vocabulaire technique dont Origène se sert pour les cataloguer[3]. Comme le montre Mme Harl, l'exégète qui s'est mis à l'école d'Origène découpe son commentaire en trois sections disposées selon une ligne verticale[4] : il passe du « corps » du texte à « l'âme » ou même à « l'esprit » de l'Évangile par une progression continue, car ce sont les arrhes de l'éternité future que révèle « l'histoire » évangélique à celui qui pénètre son « mystère ».

Rien de tel chez Hilaire, qui, comme nous l'exposerons plus loin en détail, se place, quand il commente *Matthieu*, dans une perspective nettement différente. D'un mot, disons ici qu'Hilaire ne considère jamais la vérité historique comme une étape transitoire : elle n'est jamais « évacuée[5] », car la figure de l'avenir équilibre le fait présent sans effacer celui-ci. Or un tel équilibre est tout à fait irréductible à la perspective de dépassement où se place Origène. D'autre part, alors même qu'il emploie l'expression « intelligibilité spirituelle », le commentateur pictave de *Matthieu* ne l'entend pas de cette analyse de la vie de l'âme avec ses états ou actes de la vie morale (lutte contre les péchés, joie, innocence et crainte, deuil et troubles de l'âme), qui sera plus tard, sous l'influence d'Origène, une des caractéristiques des *Tractatus* hilariens sur les *Psaumes*[6]. Tout cela concourt à rendre la méthode exégétique, par laquelle l'Alexandrin commente les Évangiles, fort différente de celle du Pictave dans son *In Matthaeum*. Bref, alors qu'Origène nous livre les aspects multiples de la vie spirituelle, Hilaire est seulement soucieux de faire apparaître, au long des lignes de *Matthieu*, l'avenir chrétien se détachant sur le « présent » de l'Évangile encore rattaché au monde de la Loi.

---

1. Telle est l'opinion de J.H. REINKENS, *Hilarius von Poitiers*, Schaffhausen, 1869, p. 70 ; F. LOOFS, art. *Hilarius*, dans *Real-Enzyklopädie für protestantische Theologie*, t. 8, p. 57 ; G. BARDY, *La question des langues dans l'Église ancienne*, Paris, 1948, p. 212 ; P. GALTIER, *Saint Hilaire de Poitiers*, Paris, 1960, p. 17.

2. ORIGEN. *princ.* 4, 2, 4 (11). Sur ces trois sens, cf. H. DE LUBAC, *Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène*, Paris, 1950, p. 141.

3. Ainsi « l'anagogie », la « tropologie », la « lettre nue », du texte : cf. les phrases suivantes empruntées précisément aux *Tomoi in Matthaeum* ; 10, 14, *GCS*, t. 40, p. 17 : Καὶ ἰδιωτῶν γε μάλιστά ἐστι, μὴ εἰδότων τροπολογεῖν μήδε συνιέντων τὰ τῆς ἀναγωγῆς τῶν Γραφῶν, ἀλλὰ τῷ γράμματι ψιλῷ πιστευόντων.

4. M. HARL, *Origène et la fonction révélatrice du Verbe incarné*, Paris, 1957, pp. 152-153.

5. R.P.C. HANSON, *Allegory and Event. A Study of the Sources and Significance of Origen's Interpretation of Scripture*, London, 1958, p. 231, exprime cette idée par le mot « dissolved ».

6. Cf. les points communs entre Origène et Hilaire qu'à propos de ces états moraux a dégagés E. GOFFINET, *ouvr. cité* p. 71, (crainte), pp. 81 et 135 (innocence), p. 102 (joie), p. 121 (agitations).

Détail des rencontres entre l'« In Matthaeum » hilarien et les commentaires exégétiques d'Origène sur Matthieu

Il reste que des rencontres qui méritent examen ne laissent pas indifférent celui qui lit parallèlement l'*In Matthaeum* hilarien et le groupe des *Tomoi* et *Commentariorum series in Matthaeum* d'Origène, auquel nous joindrons les fragments origéniens des « chaînes sur Matthieu » rassemblés par E. Benz et E. Klostermann pour *Matthieu* 1, 1-13, 35[1], c'est-à-dire pour les chapitres non représentés dans les *Tomoi*. Nous recourrons aussi aux *Homélies sur Luc* et au *Commentaire sur Jean*, dans la mesure où ils suppléent, pour les scènes de la Passion communes aux quatre Évangiles, aux pages origéniennes sur *Matthieu* qui manquent au groupe *Tomoi-Commentariorum series*.

Ces rencontres portent d'abord sur l'interprétation d'un certain nombre de réalités matérielles, au milieu desquelles le Christ se meut d'après l'Évangile. La mer et le vent, dans la scène de la tempête sur le lac, figurent l'une les mouvements du siècle (Hilaire) ou les tentations et les afflictions (Origène), l'autre l'esprit du mal (Origène) ou l'esprit impur (Hilaire)[2]. Le désert où Jésus se retire représente pour les deux exégètes les âmes vides de Dieu[3]. Le parfum de l'onction à Béthanie est l'image des bonnes œuvres de l'homme chez les deux auteurs[4], qui voient d'autre part dans les trois présents offerts par les Mages un hommage rendu à Jésus roi, Dieu, homme[5]. Les épines de la couronne placée sur la tête du Christ sont, de part et d'autre, le signe des péchés humains, le roseau qui est tendu au Crucifié signifie la légèreté des païens[6]. Dans le monde des hommes,

1. Publiés dans *Origenes Werke XII* : *Origenes Matthäuserklärung*, Dritter Teil : *Fragmente und Indices*, 2. Hälfte, dans *GCS*, t. 41, 2, Leipzig, 1955.

2. Comparer, au sujet de *Matth.* 14, 24, Hil. *in Matth.* 14, 14 : « Sed inter haec discipuli uento ac mari differuntur et totis saeculi motibus, immundo spiritu aduersante, iactantur », et Origen. *tom. in Matth.* 11, 5-6, *GCS*, t. 40, pp. 42-44 : Οἱ δὲ εἰς τὸ μέσον τῆς θαλάσσης καὶ τῶν ἐν πειρασμοῖς γενόμενοι κυμάτων... οὐ δεδύνηνται χωρὶς τοῦ Ἰησοῦ νικῆσαι τὰ κύματα καὶ τὸν ἐναντίον ἄνεμον... Ἐπὰν τὸ πνεῦμα τοῦ πονηροῦ βλέπωμεν ἀντιπρᾶττον ἡμῶν τοῖς πράγμασιν, ἐννοήσωμὲν ὅτι τότε ἡμῖν ἐναντίος ἐστίν ὁ ἄνεμος.

3. Comparer, au sujet de *Matth.* 14, 13, Hil. *in Matth.* 14, 9 : « Dei Verbum... in desertum concedit, relicta quippe conuersatione Israel in uacua diuinae cognitionis pectora transiturus, de Origen. *tom. in Matth.* 10, 23, *GCS*, t. 40, p. 32 : Ἀναχωρεῖ δ' εἰς τὸν ἔρημον Θεοῦ παρὰ τοις ἔθνεσι τόπον.

4. Cf. d'une part Origen. *comm. ser. in Matth* 77, *GCS*, t. 38, p. 185 : « Hoc ipsum autem opus fidelium propter Deum, quod est unguentum », et Hil. *in Matth.* 29, 2 : « Nam unguentum boni operis est fructus.

5. Comparer Hil. *in Matth.* 1, 5 : « Denique oblatio munerum intelligentiam in se totius qualitatis expressit in auro regem, in ture Deum, in myrrha hominem confitendo » ; et Origen. *fragm. in Matth.* 30, *GCS*, t. 41, 1, p. 28 : Δῶρα μὲν προσήνεγκαν αὐτῷ χρυσὸν καὶ λίβανον καὶ σμύρναν ὑπὸ Θεοῦ ὁδηγούμενοι, ἵνα δείξωσιν αὐτὸν πᾶσι καὶ βασιλέα καὶ θεὸν τέλειον καὶ ἄνθρωπον τέλειον.

6. Cf., d'une part, Origen. *comm. ser. in Matth.* 125, *GCS*, t. 38, pp. 261-262 : « In spinea illa corona suscepit spinas peccatorum nostrorum intextas in capite suo... Calamus ergo ille mysterium fuit sceptri uani super quem incumbebamus omnes priusquam crederemus, sceptrum malignum. Confidebamus enim in uirga calamina

les malades[1] et le poids de leurs infirmités (« malheur aux femmes enceintes ! ») sont prises, à Césarée comme à Poitiers, pour l'expression des âmes en proie aux faiblesses du péché[2]. Certaines pratiques juives du temps de Jésus sont l'objet de commentaires semblables chez Hilaire et chez Origène : le sabbat, qui veut dire que l'on s'abstient des bonnes œuvres[3], le temple, d'où Jésus chasse les vendeurs, représente les églises qui seront purifiées au jugement dernier[4]. Enfin, des paroles de Jésus appellent de la part de l'Alexandrin et du Pictave les mêmes observations — ainsi le serpent serait appelé « prudent » parce que, attaqué, il cache sa tête[5] — ou sont interprétées selon les mêmes équivalences : ainsi dans le Sermon sur la montagne, les « ténèbres de l'œil » se disent des péchés[6], la « voie

---

Aegypti uel Babylonis uel cuiuscumque regni contrarii contra regnum Dei », et d'autre part, Hil. *in Matth.* 33, 3 : « Spinis quoque, id est compungentium quondam peccatis gentium coronatur... In calamo uero earundem gentium infirmitas atque inanitas manu comprehensa firmatur ».

1. Comparer Origen. *tom. in Matth.* 11, 18, *GCS*, t. 40, p. 65 : Καὶ γὰρ ἔστιν ἰδεῖν μετὰ τῶν προσερχομένων ὄχλων εἰς τοῦτο τό ὄρος, ἔνθα ὁ υἱὸς καθέζεται τοῦ θεοῦ, τινὰς μὲν κεκωφωμένους πρὸς τὰ ἐπαγγελλόμενα, ἄλλους δὲ τυφλοὺς τὴν ψυχὴν καὶ μὴ βλέποντας τὸ ἀληθινὸν φῶς, et Hil. *in Matth.* 15, 5 : » continuo in monte obsessi uario genere morborum a turbis Domino offeruntur, id est a credentibus infideles ».

2. Comparer Origen. *comm. ser. in Matth.* 43, *GCS*, t. 38, pp. 87-88 : « Si autem, sicut in multis exemplariis, scriptum est *uae sugentibus*, dicendum est quoniam animae sunt quae lactantur adhuc ad quas dicit Apostolus : *Lac uobis, potum dedi, non escam* ; *nondum enim poteratis...* Istae sunt ergo animae quae propter infirmitatem et quia facile seducuntur, non possunt inseducibiliter permanere »... ; Hil. *in Matth.* 25, 6 : « Et quomodo *uae illi quae nutriatur* ? Id perinde hic etiam infirmitatem animarum quae ad cognitionem Dei tanquam lacte adhuc alantur ostendit ? »

3. Rapprocher Origen, *comm. ser. in Matth.* 45, *GCS*, t. 38, p. 91 : Sabbatizant ab operibus bonis... cessante te ab operibus bonis », et Hil. *in Matth.* 25, 7 : « Atque idcirco orare admonemur, ne... fuga nostra... sabbato sit, id est, ne... in otio bonorum operum reperiamur ».

4. Rapprocher Origen. *tom. in Matth.* 16, 22, *GCS*, t. 40, pp. 553-554 : Καὶ ὑποφαίνεταί μοι ἐρευνῶντι τὴν ἐκκειμένην Γραφὴν, μήποτε ταῦτα ὁ' Ιησοῦς ποιήσῃ [καὶ-] κατὰ τὴν δευτέραν ἐπιδημίαν ἢ κατὰ τὴν προσδοκωμένην θείαν κρίσιν. Εἰσελθὼν γὰρ εἰς τὸ ἱερὸν τοῦ Θεοῦ ὅλον, τὴν πᾶσαν Εκκλησίαν... οὓς ἂν εὕρῃ τῷ πωλεῖν καὶ ἀγοράζειν σχολάσαντας τῶν νομιζομένων εἶναι ἐν τῷ ἱερῷ ⟨ὡς ἀναξίους τοῦ ἱεροῦ⟩ τοῦ Θεοῦ ἐκβαλεῖ et Hil. *in Matth.* 21, 4 : « Sed praefiguratio futurorum dictis praesentibus continetur Ecclesiae uitia in ipso aduentu dominicae claritatis esse purganda ».

5. Cf. d'une part Origen. *fragm. in Matth.* 202, *GCS*, t. 41, 1, p. 98 : Ὁ ὄφις ὅλον τὸ σῶμα προδίδωσι φυλάσσων πάσῃ δυνάμει τὴν ἰδίαν κεφαλήν.... Ὁ ὄφις ὑποχωρεῖ τοῖς διώκουτι καὶ κατακρύπτει ἑαυτόν ; et d'autre part Hil. *in Matth.* 10, 11 : « Serpens... omni genere ab ictu caput subtrahat ».

6. Cf., d'une part, Origen. *fragm. in Matth.* 128, *GCS*, t. 41, 1, p. 66 : Ὅτε ὁ νοῦς ἡμῶν ὕλῃ ἐστὶ φίλος, τὸ ἐν ἡμῖν φῶς σκότος ἐστίν. Ἐπαπορητικῶς δὲ λέγει οἷον· εἰ τὸ πεφυκὸς φωτίζειν ἐν σοὶ γενόμενον ἐν ἀγνοίᾳ σκότος ἐστίν, σκότους ἐπέκεινα « τὸ φρόνημα τῆς σαρκὸς » καὶ ἡ ἐπιθυμοῦσα « κατὰ τοῦ πνεύματος » σάρξ, et d'autre part, Hil. *in Matth.* 5, 4 : « De oculi enim officio lumen caecis expressit..., si autem obscurum peccatis et uoluntate erit nequam, uitiis mentis natura corporis subiacebit..., quia iam periculose soleat animi generositati terrenae carnis uitiosa origo dominari..., si etiam cupiditatibus adiuuentur animorum ».

large » de l'éthique de la chair[1], le « vin nouveau » des sacrements[2]. Dans les paraboles, la famille dont les membres sont divisés entre eux désigne l'homme régénéré avec ses facultés opposées[3], la perle cachée est mise pour le Christ[4], la vigne pour Israël[5], les invités aux noces pour les Juifs[6], les serviteurs des noces pour les Prophètes, le manteau à ne retourner chercher qu'au dernier jour concerne le vieil homme en nous[7]. Enfin, à l'occasion des paroles du Christ : « Mon âme est triste jusqu'à mourir » et « Père, que ce calice s'éloigne de moi », Origène, comme Hilaire, s'efforce d'imputer à la seule humanité de Jésus ces expressions de la souffrance[8].

1. Cf. d'une part, ORIGEN. *fragm. in Matth.* 144, *GCS*, t. 41, 1, p. 73 : Πλατεῖα δὲ ἡ (ὁδὸς) τῶν φιληδόνων καὶ σωματικῶς τρυφώντων, φευγόντων τὰς τῶν δικαίων θλίψεις καὶ τὸ παραυτίκα ἡδὺ αἱρουμένων. et d'autre part, HIL. *in Matth.* 6, 3 : « ...ceterum perditionis uia lata est... Illis autem quibus solum bonum est scortari, comessari, ambire, insolescere, fastidire, odisse, diripere, plurimus est frequentantium iter tale comitatus ».

2. Cf. d'une part, ORIGEN. *fragm. in Matth.* 178, *GCS*, t. 41, 1, p. 86 : Ἀσκοὶ παλαιοί εἰσιν οἱ τῇ νομικῇ πολιτείᾳ πεποιωμένοι, οἶνος δὲ νέος ἡ διὰ Χριστοῦ χάρις, et d'autre part, HIL. *in Matth.* 9, 4 : « Feruentis enim musti calor utres ueteres abrumpi, infirmas uidelicet... et animas et corpora nouae gratiae sacramenta non capere ».

3. Cf. d'une part, ORIGEN. *fragm. in Matth.* 214, *GCS*, t. 41, 1, p. 102 : Μάχαιραν δὲ τὸν διακόπτοντα λόγον τὴν ἐπιβλαβῆ ψιλίαν ψυχῆς καὶ σώματός φησιν, ἵνα ἡ ψυχὴ ἐπιδοῦσα ἑαυτὴν τῷ στρατευομένῳ κατὰ τῆς σαρκὸς πνεύματι φιλιωθῇ Θεῷ. (texte commenté par J. DUPUIS, *L'esprit de l'Homme. Études sur l'anthropologie religieuse d'Origène*, Louvain, 1967, pp. 65-66), et d'autre part, HIL. *in Matth.* 10, 23-24 : Dei igitur Verbum nuncupatum meminerimus in gladio... Ille (homo) per Verbum Dei diuisus ab illis, id est corpus et anima in spiritus nouitate gaudebit..., ut quod erat libertas uoluntatis, deinceps animae sit potestas ».

4. Cf. d'une part ORIGEN. *tom. in Matth.* 10, 9, *GCS*, t. 40, p. 11 : Ἀλλ' οἱ πολλοὶ... οἴονται δύνασθαι... εὑρεῖν τὸν ἕνα πολύτιμον μαργαρίτην καὶ θεωρῆσαι « τὸ ὑπερέχον τῆς γνώσεως Χριστοῦ Ἰησοῦ. » et d'autre part HIL. *in Matth.* 13, 7 : Thesaurus enim in agro, ut diximus, Christus intelligitur in carne », *ibid.* 13, 8 : « Et de margarita par ratio est ». Le rapprochement de ces textes origénien et hilarien a déjà été fait M. SIMONETTI, *Note sul commento a Matteo di Ilario di Poitiers*, dans *V et Chr*, t. 1, 1964, p. 62, n. 81.

5. Cf. d'une part ORIGEN. *tom. in Matth.* 17, 7, *GCS*, t. 40, p. 601 : Οὐκοῦν ὁρᾷς ἐν μὲν ταῖς προφητικοῖς λέξεσι τὸν λαόν λεγόμενον εἶναι ἀμπελῶνα, et d'autre part HIL. *in Matth.* 22, 1 : « ...Deum... qui populum Israel in prouentus optimorum fructuum plantauerit ».

6. Cf. d'une part, ORIGEN. *tom. in Matth.* 17, 15, *GCS*, t. 40, p. 628 : Οἱ δὲ ἀποστελλόμενοι δοῦλοι καλέσαι τοὺς κεκλημένους εἰς τοὺς γάμους οἱ κατὰ καιρόν εἰσι προφῆται ἐπιστρέφοντες τοὺς ἀπὸ τοῦ λαοῦ διὰ τῶν προφητειῶν, et HIL. *in Matth.* 22, 4 : « qui autem admonentur ut ueniant, inuitati antea populus Israel est..., quos inuitauerant prophetae ».

7. Cf. d'une part ORIGEN, *comm. ser. in Matth.* 42, *GCS*, t. 38, p. 86 : « Qui, reuersus fuerit retro, non est aptus regno Dei... et maxime si spoliauerit se uestimentum suum uetus, id est ueterem hominem cum actibus eius », et d'autre part, HIL. *in Matth.* 25, 5 ; « neque aliqua corporis indumenta desideret, ob quae reuersus, ueterum exinde peccaminum, quibus antea contegebatur, erit tunicam relaturus ».

8. Cf. d'une part, ORIGEN. *comm. ser. in Matth.* 92, *GCS*, t. 38, p. 208 : « In hoc loco orat calicem passionis transire a se... ,quoniam proprium est omnis hominis fidelis, primum quidem nolle pati aliquid doloris, maxime quod ducit usque ad mortem, quia homo est carnalis », et d'autre part HIL. *in Matth.* 33, 6 : « Clamor uero ad Deum corporis uox est ».

L'influence prépondérante de Tertullien sur Hilaire

De ces convergences d'interprétation faut-il conclure à une dépendance directe d'Hilaire par rapport à Origène ? On serait tenté de le faire, si l'on ne trouvait chez des Latins, à tous égards plus proches d'Hilaire que ne pouvait l'être Origène, les explications du texte évangélique qui, sous la forme où Hilaire nous les livre, semblent à première vue dépendre d'Origène.

En prenant à Juvencus[1] et à Victorin de Poetovio quelques-unes de leurs interprétations[2] sur les présents des Mages (Juvencus), sur le sabbat (Victorin de Poetovio), Hilaire devait inévitablement retrouver des filons d'Origène, dont on sait par Jérôme que l'évêque-martyr était imprégné. Mais on est plus étonné de constater que le principal intermédiaire entre Hilaire et Origène a été Tertullien, car plusieurs exégèses communes aux deux premiers sont données par le troisième.

Le symbolisme du désert, du vent et de la mer apparaît dans l'*Aduersus Marcionem* et le *De baptismo*[3], celui de la famille divisée contre elle-même est déjà appliqué aux facultés de l'homme aux chapitres 40 et 41 du *De anima*[4]. Les équivalences des images des paraboles sont données au quatrième livre de l'*Aduersus Marcionem*[5], celles des images du Sermon sur la montagne sont fournies selon la répartition suivante : vin = esprit

---

1. IVVENC. 1, 249-251, *CSEL*, t. 24, p. 16 : « ...Tum munera trina / Tus, aurum, myrrham regique hominique Deoque /Dona dabant (magi) ». Réminiscences dans HIL. *in Matth.* 1, 5 signalées par H.H. KIEVITS, *Ad Iuuencum...*, Groningae, 1940, p. 83.

2. Noter les similitudes entre VICTORIN. POETOV. *De decem uirginibus* (cf. *infra* n. 204) : « Oleum, opera bona uel oratio et misericordia Dei », et HIL. *in Matth.* 29, 2 : « Nam unguentum boni operis est fructus » (cf. *supra* p. 180, n. 4) ; d'autre part entre VICTORIN. POETOV. *fabr. mund.* 5, *CSEL*, t. 49, p. 5 : « ...die Sabbati... Moyses prospiciens duritiam populi illius idcirco die Sabbati leuauit manus », (allusion à *exod.* 17, 9-11, où Moïse, les bras levés, ne combat pas), et HIL. *in Matth.* 25, 7 : « Sabbato, id est... in otio bonorum operum ». Sur l'origénisme de Victorin, cf. HIER. *in eccles.* 4, 13, *CC*, t. 72, p. 290 : « Origenes et Victorinus non multum inter se diuersa senserunt (à propos de *Eccles.* 4, 13).

3. TERT. *adu. Marc.* 4, 13, 4, *CC*, t. 1, p. 572 : « amnes rigaturi aridum retro et desertum a notitia Dei orbem nationum » (Rapprocher le texte d'Hilaire cité *supra* p. 180, n. 3) ; *bapt.* 12, 7, t. 1, p. 288 : « Ceterum nauicula illa figuram ecclesiae praeferebat quod in mari, id est in saeculo, fluctibus id est persecutionibus et temptationibus inquietetur ». Rapprocher HIL. *in Matth.* 14, 13 : « Quod autem nauem conscendere discipulos iubet... esse intra Ecclesiam et per fretum, id est, per saeculum ferri... iubet », et le texte de 14, 14 cité *supra* p. 180, n. 2.

4. TERT. *anim.* 41, 4, *CC*, t. 2, p. 844 : « Sequitur animam nubentem spiritui caro, ut dotale mancipium et iam non animae famula, sed spiritus ». Rapprocher le texte d'HIL. *in Matth.* 10, 24 cité *supra* p. 182, n. 3. Sur ce rapprochement de textes d'Hilaire et de Tertullien cf. *infra* p. 388, n. 1 et 4.

5. TERT. *adu. Marc.* 4, 31, 2-8, *CC*, t. 1, pp. 629-631 : exégèse de la parabole des invités comme image des Juifs et des Gentils : « Ergo Creatoris est inuitasse, ad quem pertinebant qui inuitabantur, et per Adam qua homines, et ⟨per⟩ Patres qua Iudaici... Nunc autem pariter utramque partem inuitare uenit de ciuitate, de sepibus... Plane adhuc secundo uenturus est ut gentibus praedicet ». Explication de la semence enfouie en terre, parabole de *Matth.* 13, 31, comme image du Christ incarné, dans *adu. Marc.* 4, 30, 2.

dans le *De oratione*[1], obscurité = chair de péché dans le *De baptismo*[2], voie large = conduite mauvaise dans le *De patientia*[3], épine = vanité de la chair pécheresse dans le *De corona*[4], serpent qui fuit en cachant une partie de son corps = prudence dans l'*Aduersus Valentinianos*[5].

En ce qui concerne les paroles de la Passion, l'*Aduersus Praxean* est bien plutôt qu'Origène la source du commentaire que leur consacre Hilaire[6]. Selon l'exégèse commune à Tertullien et à Hilaire, l'esprit, c'est-à-dire la divinité, n'est pas concerné par les aveux de la souffrance. Or Origène, dans son *Commentaire sur Jean*, s'attache surtout à montrer que le Christ surmonte progressivement son angoisse. Le quatrième Évangile lui fait dire, en effet : « Mon âme est troublée », mais aussi : « Jésus fut troublé par son esprit », parole qui montrerait, selon Origène, l'initiative de la puissance de l'Esprit[7].

Sources communes à Tertullien et Origène

S'il est admis que des deux prédécesseurs d'Hilaire, Origène et Tertullien, c'est le Latin, qui a le plus de chances d'avoir agi sur l'exégète de Poitiers peu rompu au grec, on ne peut s'empêcher de se demander comment les mêmes exégèses se rencontrent chez Origène et Tertullien. H. Rahner se contente de signaler le fait sans l'expliquer[8]. Harnack s'était

1. Tert. *orat.* 1, 1-2, *CC*, t. 1, p. 257 où le verset de *Matth.* 9, 16 : *Oportebat... nouum uinum nouis utribus recondi* est commenté ainsi : « omnia de carnalibus in spiritalia renouauit noua Dei gratia superducto Euangelio ».

2. Tert. *bapt.* 4, 5, *CC*, t. 1, p. 280 : « quoniam uice sordium delictis inquinamur, aquis abluamur ». Rapprocher le texte d'Hil. *in Matth.* 5, 4, cité *supra* p. 181, n. 6.

3. Tert. *adu. Marc.* 2, 13, 3, *CC*, t. 1, p. 490 : « Legis mali uiam latam et multo frequentiorem ». Rapprocher d'Hil. *in Matth.* 6, 3 cité *supra* p. 182, n. 1.

4. Tert. *coron.* 14, 3, *CC*, t. 2, p. 1063 : « (corona) ex spinis opinor et tribulis, in figuram delictorum quae nobis protulit terra carnis, abstulit autem uirtus crucis ». Rapprocher le texte d'Hil. *in Matth.* 33, 3 cité *supra* p. 180, n. 6.

5. Tert. *adu. Val.* 3, 1, *CC*, t. 2, p. 754 : « Abscondat itaque se serpens, quantum potest, totamque prudentiam in latebrarum ambagibus torqueat ; alte habitet, in caeca detrudat per anfractus seriem suam ; ⟨si⟩ euoluat, tortuose procedat nec semel totus, lucifuga bestia ». Rapprocher le texte d'Hil. *in Matth.* 10, 11 : « Nescio quid in illo prudentiae consiliique exstet, licet quaedam hinc aliqui mandauerint, quod ubi se in manus hominum uenisse intellegat, omni genere ab ictu caput subtrahat, idque aut collecto in orbem corpore contegat aut foueae immergat caedique partem reliquam derelinquat ». Sur les souvenirs de Virgile dans ce texte, cf. *infra* chap. 4, p. 270, n. 3.

6. Tert. *adu. Prax.* 27, 11 ; 30, 1-2 : rapprocher Hil. *in Matth.* 31, 2, *infra* p. 375 n. 1 et 5.

7. Origen. *tom. in Ioh.* 32, 18, 11, *GCS*, t. 10, pp. 455-456 : Νῦν δὲ πρόκειται λέγειν πῶς τὰ προειρημένα « εἰπὼν ὁ Ἰησοῦς ἐταράχθη » οὐ τὴν ψυχὴν οὐδὲ τῇ ψυχῇ, ἀλλ' οὐδὲ τοῦ πνεύματος, ἀλλὰ « τῷ πνεύματι ». Ἵν' οὖν τὸ περὶ τοῦ πνεύματος παρατήρημα μὴ διαπίπτῃ, λεκτέον ὅτι ἐν μὲν τῷ : « Νῦν ἡ ψυχή μου τετάρακται » τὸ τῆς ταραχῆς πάθος ψυχῆς ἦν, ἐν δὲ τῷ : « Ἐταράχθη τῷ πνεύματι ὁ Ἰησοῦς », ὅπερ ἐστὶν τὸ ἀνθρώπινον, τὸ πάθος ἦν ἐρχόμενον τῇ ἐπικρατείᾳ τοῦ πνεύματος.

8. H. Rahner, *Antenna Crucis* : II. *Das Meer der Welt*, dans *ZKTh*, t. 66, 1942, pp. 114-115.

risqué en 1919 à affirmer qu'Origène avait utilisé le *De monogamia*, mais après avoir nié toute influence de l'Alexandrin sur Tertullien[1]. A notre avis, Origène et Tertullien ont exploité les mêmes sources exégétiques dans une commune aversion du marcionisme[2] : la plus autorisée était Irénée, qui a contribué à fixer en quelque sorte le canon de l'interprétation des paraboles en faisant correspondre leurs différents épisodes à l'histoire de la Révélation[3]. Philon et Hippolyte paraissent aussi avoir été conjointement utilisés par Origène et Tertullien : Philon, pour ce qui est des images du siècle, mer, vent, maladies, qui sont d'ailleurs, comme l'a montré E. Stein, un des clichés de l'allégoristique gréco-romaine[4] ; Hippolyte, d'après les fragments conservés de son *Commentaire sur Matthieu* et l'*Homélie pascale inspirée du Traité sur la Pâque*, qu'a publiée P. Nautin[5], a pu servir de référence pour les *nouissima uerba* de Jésus et les faits de la Passion.

Au total, il n'y a pas lieu de s'étonner de rencontrer des similitudes exégétiques entre Origène et Tertullien. Mais il n'en faut pas conclure à une influence directe de l'un sur l'autre. De la même manière, Hilaire, qui dépend en droite ligne de Tertullien, n'est occasionnellement avant l'exil l'héritier d'Origène que par un jeu d'intermédiaires.

Deux cas douteux d'infiltration origénienne.
1. *Les « frères » de Jésus chez Hilaire et chez Origène*

Il existe cependant, dans l'*In Matthaeum* hilarien, deux endroits qui ne correspondent pas à des points de détail, mais à des commentaires étendus et où l'exégèse origénienne semble affleurer plus directement

1. A. Harnack, *Der kirchengeschichtliche Ertrag der exegetischen Arbeiten des Origenes*, (= *Texte und Unters.*, t. 42, 3) Leipzig, 1919, p. 54, qui corrige : du même, *Tertullians Bibliothek der christlichen Schriften*, dans *SPAW*, 1914, pp. 303-334.

2. Sur l'antimarcionisme d'Origène cf. R. Cadiou, *Introduction au système d'Origène*, Paris, 1932, pp. 95-107. C'est peut-être parce qu'ils refusent conjointement le dualisme de Marcion que Tertullien et Origène appliquent l'un et l'autre à la génération du Fils le texte de *Prou.* 8, 22, comme l'a remarqué J.C.M. van Winden, *Calcidius on Matter*, Leiden, 1961, p. 58, à propos d'une citation de l'*In Genesim* d'Origène dans le *Commentaire sur le Timée* de Calcidius.

3. Cf. *infra* p. 197, n. 3 et p. 198, n. 1.

4. Cf. Philo. *decal.* 67 éd. Cohn-Wendland, t. 4, p. 284 (au sujet des impies) : Τὸ γὰρ κάλλιστον ἔρεισμα τῆς ψυχῆς ἐξέκοψαν, τὴν περὶ τοῦ ζῶντος ἀεὶ Θεοῦ προσήκουσαν ὑπόληψιν, ὥσπερ τε ἀνερμάτιστα σκάφη σαλεύουσιν ὧδε κἀκεῖσε διαφερόμενοι τὸν αἰῶνα, μηδέποτ' εἰς λιμένα καταῖραι μηδ' ἐνορμίσασθαι βεβαίως ἀληθείᾳ δυνάμενοι, τυφλώττοντες περὶ τὸ θέας ἄξιον, πρὸς ὃ μόνον ὀξυδορκεῖν ἀναγκαῖον ἦν. Id., *de fuga et inventione*, 144, t. 3, p. 141 : Οὐδ' οἱ τυφλοὶ διάνοιαν Σοδομῖται σπουδάσαντες ἐκθύμως αἰσχῦναι τοὺς ἱεροὺς καὶ ἀμιάντους λόγους εὗρον τὴν εἰς τοῦτ' ἄγουσαν ὁδόν. Sur le caractère hellénistique de ces exégèses, cf. E. Stein. *Die allegorische Exegese des Philo von Alexandria*, Giessen, 1929, pp. 41-45.

5. Cf. *SC*, t. 27, Paris, 1951, p. 179, § 5253. Comme chez Origène, les cris que pousse Jésus dans sa Passion indiquent qu'il est homme (cf. *supra* p. 182, p. 8). Les épines signifient le péché (cf. *supra* p. 180, n. 6).

qu'ailleurs. Mais, là encore, un examen attentif montre qu'il s'agit finalement d'une illusion d'optique.

Le cas se produit d'abord, lorsque la naissance de Jésus, telle que la présente *Matthieu*, pose à Hilaire le problème de la virginité de Marie. Au premier chapitre de son *In Matthaeum*, l'exégète signale que « des hommes très pervers », pour donner du poids à leur opinion (c'est-à-dire à leur calomnie au sujet de la Vierge Marie), tirent argument du fait qu'il est dit que Notre Seigneur eut plusieurs frères. Pour résoudre la difficulté de ce texte, Hilaire propose d'imputer à Joseph ces « frères de Jésus » en les supposant nés d'un premier mariage de l'époux de Marie[1]. Origène, avant Hilaire, avait, dans son *Tomos X* sur *Matthieu*, avancé la même explication. Ou plutôt il signalait, sans la critiquer, l'assertion de ceux qui, s'appuyant sur une tradition venue de l'*Évangile de Pierre* ou du *Livre de Jacques*, voient dans les « frères de Jésus les fils de Joseph nés d'une première femme qui se serait unie à lui avant Marie[2] ». Cette manière indirecte qu'avait Origène de présenter l'hypothèse dont il se fait l'écho n'aurait-elle pas influencé Hilaire, quand ce dernier se demande si les frères de Jésus ne sont pas issus d'un premier mariage de Joseph[3] ? Nous ne croyons pourtant pas qu'il y ait lieu de conclure de cette rencontre de points de vue à une dépendance directe d'Hilaire par rapport à Origène. D'abord, Hilaire avance l'hypothèse des « fils de Joseph » pour répliquer à des attaques portées contre la virginité de Marie *post partum*, contexte polémique qui n'existe pas chez Origène. D'autre part, celui-ci cite des sources extra-canoniques, les *Évangiles de Pierre* et *de Jacques*, auxquels Hilaire, s'il en avait eu connaissance, n'aurait pu accorder crédit. Chez les Latins des premiers siècles, qu'il s'agisse de Tertullien, de Cyprien, ou de l'auteur du *Canon de Muratori*, la tradition de l'*instrumentum* tétramorphe des Évangiles est constante[4]. Il faut attendre Zénon de Vérone et Prudence, c'est-à-dire les écrivains tentés par la poésie ou qui s'en font une vocation, pour qu'un apocryphe comme le *Protévangile de Jacques*, où se trouve

---

1. *In Matth.* 1, 4 : « Verum homines prauissimi hinc praesumunt opinionis suae auctoritatem, quod plures Dominum nostrum fratres habuisse sit traditum. Qui si Mariae filii fuissent, et non potius Ioseph ex priore coniuge suscepti, nunquam in tempore passionis Ioanni apostolo transcripta esset in matrem ».

2. Orig. *tom. in Matth.* 10, 17, *GCS*, t. 40, p. 21 : Τοὺς δὲ ἀδελφοὺς Ἰησοῦ, φασί τινες εἶναι ἐκ παραδόσεως ὁρμώμενοι τοῦ ἐπιγεγραμμένου κατὰ Πέτρον εὐαγγελίου ἢ τῆς βίβλου Ἰακώβου, υἱοὺς Ἰωσὴφ ἐκ προτέρας γυναικὸς συνῳκηκυίας αὐτῷ πρὸ τῆς Μαρίας. Οἱ δὲ ταῦτα λέγοντες τὸ ἀξίωμα τῆς Μαρίας ἐν παρθενίᾳ τηρεῖν μέχρι τέλους βούλονται.

3. Telle est l'opinion de L. Peretto, *Influsso del Protevangelio di Giacomo nei secoli III-IV*, dans *Marianum*, t. 19, 1957, pp. 59-78.

4. Cf. Tert. *adu. Marc.* 4, 5, 3 ; Cypr. *epist.* 73, 10 (« has arbores rigat quattuor fluminibus, id est euangeliis quattuor ») ; *Canon de Muratori*, qui donne l'Évangile de Jean pour le quatrième et n'en nomme pas d'autre : cf. E. Preuschen, *Kürzere Texte zur Geschichte der alten Kirche und des Kanons*, II. Teil, *Zur Kanonsgeschichte*, Tübingen, 1910, p. 27.

en particulier la « légende » des « fils de Joseph », rencontre quelque audience en Occident[1].

Néanmoins, Hilaire a pu, croyons-nous, recueillir chez son prédécesseur, Victorin de Poetovio, auteur d'un *In Matthaeum* perdu, l'hypothèse, qu'Origène ne rejette pas, des « fils de Joseph », sans rien laisser apparaître de son origine extra-canonique. Victorin ne connaît, quant à lui, que l'Évangile tétramorphe, mais il n'a pas pour les apocryphes, quand il les rencontre (ainsi l'*Apocalypse de Pierre*), une répulsion systématique[2]. Aussi bien, saint Jérôme résume, dans son *Aduersus Heluidium*, un commentaire victorinien de l'expression « les frères de Jésus », qui semble bien, d'une part, dépendre du passage du *Tomos* origénien sur *Matthieu* cité précédemment, d'autre part ouvrir la voie à l'explication hilarienne de cette formule. Helvidius, contempteur de la virginité de Marie, prétendait que Marie a eu plusieurs fils et en appellait à des « paroles » de Victorin de Poetovio. Jérôme lui rétorque en affirmant que Victorin n'a pas employé d'autre expression que celle des évangélistes, qu'il a parlé, non de fils de Marie, mais de « frères du Seigneur », et qu'il a voulu indiquer, par cette dernière formule, une « parenté », en précisant qu'elle n'était pas une parenté « par sa mère » (*propinquitate, non matre*[3]). Il est probable que « frères par une parenté non maternelle » est une citation textuelle de Victorin, dont Jérôme se sert pour dénoncer, chez Helvidius, l'usage malhonnête des expressions employées par l'évêque de Poetovio. Après avoir commenté le mot « parenté » dans le sens déjà indiqué de « lien entre ceux qui sont de la même famille », Jérôme laisse à l'expression de Victorin « parenté non par sa mère » ce qu'elle a d'un peu rude : il nous apprend lui-même que l'évêque de Poetovio « arrangeait mal les mots[4] ».

---

1. Cf. E. Amann, *Le Protévangile de Jacques et ses remaniements latins*, Paris, 1910, pp. 138-140.

2. Victorin. Poetov. *fabr. mund.* 3 : « Ecce... quattuor evangelia » ; Id., *De decem uirginibus*, *PLS*, t. 1, p. 174 : « *Ostium clausum* flumen igneum est quo impii regno Dei arcebuntur, ut apud Danielum et apud Petrum in Apocalypsi eius scriptum est ». Sur la diffusion de l'Apocalypse de Pierre en Occident, cf. A. Harnack, *Zur Petrus-Apokalypse* (= *Texte und Unters.*, t. 13, 1), Leipzig, 1895, p. 75.

3. Hier. *adu. Helu.* 15-17, *PL*, t. 23, c. 199b-201 b : « Restat igitur ut iuxta superiorem expositionem fratres eos intelligas appellatos cognatione, non affectu... Sed quoniam iam e cautibus et confragosis locis enauigauit oratio, pandenda sunt uela et in epilogos illius (Heluidii) irruendum, in quibus sciolus sibi uisus Tertullianum in testimonium uocat et Victorini Petabionensis episcopi uerba proponit. Et de Tertulliano quidem nihil amplius dico quam Ecclesiae hominem non fuisse. De Victorino uero id assero, quod et de Euangelistis, fratres eum dixisse Domini, non filios Mariae. Fratres autem eo sensu, quem superius exposuimus, propinquitate non matre ». Pour ce dernier mot, nous adoptons la leçon du *codex Veronensis* XVII (15), VIII[e] s. fol. 275 v[o] : *non matre*, au lieu de *natura* des autres manuscrits. Sur les distinctions exposées dans ce texte et leur rapport à la pensée de Victorin, cf. G. Jouassard, *La personnalité de Helvidius*, dans *Mélanges J. SAUNIER*, Lyon, 1944, pp. 139-156.

4. Hier. *uir. ill.* 74, éd. Richardson, p. 40 : « Opera eius grandia sensibus uiliora uidentur compositione uerborum ».

La tournure que Jérôme lui attribue (*propinquitate non matre*[1]) est une imitation maladroite de la caractérisation de *propinquus* par un substantif comme *genere* chez Salluste, *consanguinitate* chez Virgile[1]. Les « frères » de Jésus, ne pouvant être ses « parents » par Marie, doivent l'être par Joseph. Jérôme, sans énoncer formellement cette conclusion, laisse entendre qu'il la lit chez Victorin, car, appréciant le *distinguo* que fait l'évêque de Poetovio, s'il ne le trouve pas hétérodoxe, il le juge de peu de valeur (*nuga*) du moins au regard des solides définitions de la virginité chez les Pères apostoliques. Et on a la preuve qu'en employant ce mot (*nuga*), Jérôme vise la thèse des « fils de Joseph », quand il dit plus loin de cette dernière qu'elle témoigne d'une « audace plus téméraire que pieuse[2] ».

Voilà, croyons-nous, par quels détours l'on peut restituer à Victorin de Poetovio la paternité de la suggestion qu'on lit chez Hilaire, concernant l'existence de « fils de Joseph ». Sans doute, Victorin l'a-t-il trouvée dans le texte d'Origène que nous avons rappelé. Ainsi, par l'intermédiaire de Victorin, Hilaire laisse entrer assez largement, au premier chapitre de l'*In Matthaeum*, une exégèse spécifiquement origénienne, mais aucun contact direct ne s'est produit pour autant entre le Pictave et l'Alexandrin.

2. *La comparaison des deux multiplications des pains chez Hilaire et chez Origène*

Il en va de même du problème exégétique posé par la double multiplication des pains dans *Matthieu*. Origène et Hilaire ont, l'un et l'autre, le souci de confronter les deux miracles et, sur bien des points, ils le font dans les mêmes termes : au cours de la première multiplication, remarquent-ils conjointement, les hommes n'ont jeûné qu'un jour, ont été pris en pitié par les disciples, ont mangé cinq pains et deux poissons ; ils s'assoient sur l'herbe, laissent douze corbeilles pleines, et sont au nombre de quatre mille. Au cours de la seconde multiplication, les hommes ont accompagné Jésus trois jours, sont pris en pitié par Jésus lui-même, mangent sept pains et quelques poissons, s'assoient sur la terre, laissent sept coufins seulement et sont au nombre de cinq mille[3].

1. Cf. SALL. *Iug.* 10, 3 : « ...hos qui tibi genere propinqui » ; VERG. *Aen.* 2, 86 ; « ...comitem et consanguinitate propinquum ».

2. HIER. *adu. Helu.* 17-19, *PL*, t. 23, 201 b - 203 a : « Verum nugas terimus et, fonte ueritatis omisso, opinionum riuulos consectamur. Numquid non possum tibi totam ueterum scriptorum seriem commouere, Ignatium, Polycarpum, Irenaeum, Iustinum martyrem multosque alios apostolicos et eloquentes uiros, qui aduersus Ebionem et Theodotum, Byzantium, Valentinum, haec eadem sentientes, plena sapientiae uolumina conscripserunt... Possumus enim hac aestimatione possibilitatis contendere plures quoque uxores habuisse Ioseph, quia plures habuerit Abraham, plures habuerit Iacob, et de his esse uxoribus fratres Domini, quod plerique non tam pia quam audaci temeritate confingunt ».

3. Nous donnons pour comparaison le texte d'Origène et celui d'Hilaire : HIL. *in Matth.* 15, 7 : « Et occurrunt quidem multa quae noua sunt. Discipuli unius diei ieiunium miserantes quinque millia uirorum ad coemendos cibos remitti in castella uoluerunt : nunc toto triduo tacent. Et deinceps foeno superior turba substernitur :

Parce qu'Origène et Hilaire relèvent les mêmes divergences entre les deux multiplications, doit-on en déduire que le second imite le premier ? Rien de moins sûr. En effet, Hilaire donne à la comparaison des deux épisodes une signification dont l'ampleur dépasse de loin celle de la brève leçon qu'Origène en tire. Celui-ci se contente de remarquer que les hommes de la seconde multiplication « l'emportent » sur ceux de la première, « sont supérieurs » à eux, et il en voit la preuve dans le fait que ceux-là sont sur la montagne, élevés au-dessus de tout ce qui est terrestre, alors que ceux-ci sont assis au désert, c'est-à-dire ne dominent que leur chair[1]. Hilaire soumet tous les détails de la confrontation à une vue d'ensemble d'inspiration plus historique que morale opposant la conduite des Juifs (hommes de la première multiplication) au salut des Gentils (hommes de la seconde multiplication). Tous les traits caractéristiques de la première multiplication conviennent, en effet, selon Hilaire, au peuple de la Loi : les cinq pains sont les cinq livres de la Loi, les deux poissons sont les Prophètes et Jean-Baptiste, la terre sur laquelle les hommes sont couchés représente les œuvres de la loi (non celles de la chair comme chez Origène), les douze corbeilles qui restent figurent les Apôtres mis en réserve pour recueillir la doctrine du Christ[2]. Au contraire, tous les éléments du récit de la seconde multiplication, les trois jours de jeûne (= jeûne prébaptismal), les sept corbeilles (= les sept dons de l'Esprit),

---

haec accumbit in terra. Illic quinque panes, his septem offeruntur : illic duo pisces, hic indefinitus, sub paucitatis tamen significatione, numerus est. Illic quinque millia uirorum, hic quattuor ; illic duodecim cophini, hic septem sportae repletae ».

ORIGEN. *tom. in Matth.* 11, 19, *GCS*, t. 40, pp. 67-68 : Καὶ ἐκεῖ μὲν οἱ μαθηταὶ περὶ τῶν πεντακισχιλίων ἀξιοῦσιν, ἐνθάδε δ' ἀφ' ἑαυτοῦ περὶ τῶν τετρακισχιλίων λέγει. Κἀκεῖνοι μὲν ὀψίας τρέφονται ἡμέραν αὐτῷ συνδιατρίψαντες, οὗτοι δὲ μαρτυρηθέντες ὅτι αὐτῷ τρεῖς ἡμέρας προσέμειναν μεταλαμβάνουσι τῶν ἄρτων, ἵνα μὴ ἐκλυθῶσιν ἐν τῇ ὁδῷ. Κἀκεῖ μὲν πέντε ἄρτους καὶ δύο ἰχθύας φασὶν οἱ μαθηταὶ ἔχειν μόνους οὐ πυθομένῳ, ἐνθάδε δὲ πυθομένῳ ἀποκρίνονται περὶ ἑπτὰ ἄρτων καὶ ὀλίγων ἰχθυδίων. Κἀκεῖ μὲν κελεύει τοὺς ὄχλους ἀνακλιθῆναι οὐκ ἀναπεσεῖν ἐπὶ τοῦ χόρτου... Κἀκεῖ μὲν ἐπὶ τοῦ χόρτου ἀνακλίνονται, ἐνθάδε δὲ ἐπὶ τὴν γῆν ἀναπίπτουσι.

1. ORIGEN. *tom. in Matth.* 11, 19, *GCS*, t. 40, p. 69 : Καὶ τάχα οὗτοι μὲν ἐπιβαίνουσι πάντων τῶν γηΐνων καὶ ἀναπίπτουσιν ἐπ' αὐτων, οἱ δὲ « ἐπὶ τοῦ χόρτου » ἐπὶ μόνης τῆς σαρκὸς αὐτῶν· πᾶσα γὰρ σὰρξ χόρτος.

2. HIL. *in Matth.* 14, 10-11 : « Solos enim se quinque panes et duos pisces responderunt (discipuli) habere, quia adhuc sub quinque panibus, id est quinque libris legis continebantur, et piscium duorum, id est prophetarum et Ioannis praedicationibus alebantur. In operibus enim legis tanquam ex pane erat uita ; praedicatio autem Ioannis et prophetarum in uirtute aquae uitae humanae spem confouebat... Accumbere post haec supra faenum populus iubetur, non iam in terra iacens, sed lege suffultus. Plebs deinde quinque panibus et duobus piscibus pascitur et expletur, et fragmenta panis et piscium, saturatis accumbentibus, usque in duodecim cophinorum plenitudinem abundauerunt, Dei scilicet uerbo ex doctrina legis prophetarumque ueniente, multitudo satiatur, et reseruata gentium plebi ex aeterni cibi ministerio in duodecim apostolorum plenitudinem copia diuinae uirtutis exuberat ».

les quatre mille hommes (= les quatre parties du monde) dessinent quelques traits de la révélation nouvelle[1].

Cette façon de rattacher aux caractéristiques respectives des deux Testaments les traits symétriques des deux multiplications des pains est conforme au schéma exégétique général de l'*In Matthaeum*, selon lequel la Loi, première esquisse du plan divin, trouve son accomplissement dans l'Évangile[2]. Il est donc inutile de supposer une influence d'Origène pour expliquer qu'Hilaire ait trouvé entre le récit des deux multiplications les mêmes points de comparaison. Ils lui sont en fait proposés par l'Évangile lui-même à quelques pages de distance. Si l'on veut trouver un précédent à l'interprétation par « les deux Lois » du récit des multiplications, il faudrait se reporter au chapitre 21 du quatrième livre de l'*Aduersus Marcionem*[3], où Tertullien, confrontant la manne de l'*Exode* et la multiplication des pains dans l'Évangile, montre la continuité de l'activité créatrice de la « majesté » divine et poursuit la comparaison des deux scènes jusque dans le détail des chiffres, trait qu'imitera Hilaire. C'est donc du côté d'un texte de la tradition chrétienne occidentale comme celui de Tertullien précédemment évoqué qu'il convient de chercher un précédent au parallèle hilarien des deux multiplications des pains.

Ainsi, en dépit d'affinités de détail avec les *Tomoi* origéniens sur *Matthieu*, il n'y a pas lieu de penser que la lecture directe d'Origène ait tenu effectivement une place dans la formation d'Hilaire comme exégète du premier Évangile.

B. — HILAIRE A-T-IL CONNU D'AUTRES COMMENTATEURS GRECS DE *MATTHIEU* ?

En dehors d'Origène, Jérôme cite encore les noms d'autres commentateurs grecs de *Matthieu*, qu'il dit avoir lus pour rédiger ses propres *Commentarii in Euangelium Matthaei* : ceux d'Hippolyte de Rome, Théophile

---

1. *Ibid.* 15, 8 : « Ordo igitur idem in sermone Domini est, qui in consequenda gratia manet. Venturi enim ad baptismum... toto in ieiuniis passionis dominicae tempore demorantes quadam Domino compassionis societate iunguntur » ; *ibid.* 15, 10 : « Sed quod septem sportae replentur, redundans et multiplicata septiformis spiritus copia indicatur, cui quod largiatur exuberet... quod uero quattuor millia uirorum congregantur, multitudo innumerabilium ex quattuor orbis partibus intelligitur ».

2. Cf. *infra* pp. 351-352.

3. TERT. *adu. Marc.* 4, 21, 2-4 *CC*, t. 1, p. 598 : « Pascit (Christus) populum in solitudine de pristino scilicet more. Aut si non eadem est maiestas, ergo iam minor est Creatore, qui non uno die, sed annis quadraginta, nec de inferioribus materiis panis et piscis, sed de manna caelesti, nec quinque circiter, sed sexcenta millia nominum protelauit. Adeo autem ea ⟨ dem ⟩ fuit maiestas, ut et pabuli exiguitatem non tantum sufficere, uerum etiam exuberare de pristino uoluerit exemplo. »

d'Antioche, Théodore d'Héraclée, Apollinaire de Laodicée, Didyme d'Alexandrie[1]. Or les commentaires des deux derniers auteurs n'avaient sans doute pas encore vu le jour à l'époque où l'*In Matthaeum* hilarien était déjà rédigé : Apollinaire de Laodicée donnait son enseignement à Antioche en 374, quand Jérôme, qui le loue, y séjourna[2], et Didyme, selon J. Leipoldt, n'inaugura ses leçons à Alexandrie qu'en 362[3]. Quant à l'œuvre exégétique de Théophile d'Antioche, elle n'est plus connue aujourd'hui que par deux fragments sur la *Genèse*, identifiés par M. Richard[4].

Confrontations décevantes avec Hippolyte de Rome et Théodore d'Héraclée

En revanche, Hippolyte de Rome et Théodore d'Héraclée ont le double mérite d'avoir laissé des traces de leur œuvre exégétique sur *Matthieu* et d'être chronologiquement

1. C.H. TURNER, *The Early Greek Commentaries on the Gospel according to St Matthew*, dans *JThS*, t. 12, 1911, pp. 99-112, a donné une bonne vue d'ensemble de ces commentaires cités par Jérôme (cf. *supra* p. 169, n. 2). Ni ce dernier ni aucun autre auteur ancien n'indique qu'Athanase ait écrit un commentaire sur *Matthieu*. Les chaînes sur le premier Évangile fournissent, il est vrai, des lemmes d'Athanase, mais ceux-ci semblent provenir de sermons disparus, et l'influence d'Origène y semble considérable. Dans ces conditions, on ne peut rien conclure de décisif au sujet des similitudes que l'on peut constater entre les fragments d'Athanase sur *Matthieu* 12, 32 (CORDIER, *Symbolarum in Matthaeum tomus alter... collectore Niceta*, Tolosae, 1647, p. 437) ; 14, 31 (CORDIER, t. 2, p. 516) ; 18, 20 (CORDIER, t. 2, p. 577) ; 27, 31 (CORDIER, t. 2, p. 789) et les pages de l'*In Matthaeum* d'Hilaire relatives à ces versets. D'Eusèbe d'Émèse, d'autre part, les « homélies brèves sur les Évangiles » mentionnées par HIER. *uir. ill.* 91, n'ont pas été lues par ce dernier pour la préparation de ses *Commentarii in Euangelium Matthaei*. Dans leur version latine, elles n'ont dû être connues en Gaule qu'à la fin du IVe siècle (cf. E.-M. BUYTAERT, *Eusèbe d'Émèse, Discours conservés en latin*, t. 1 : *La collection de Troyes*, Louvain, 1953, p. XLIV). Si Hilaire a pu connaître Eusèbe d'Émèse, ce fut pendant son exil (cf. P. SMULDERS, *Eusèbe d'Émèse comme source du « De Trinitate » d'Hilaire de Poitiers*, dans *Hilaire et son temps*, Paris, 1969, pp. 175-212). En outre, par son littéralisme, l'exégèse antiochienne, que pratique Eusèbe d'Émèse (cf. E.-M. BUYTAERT, *L'héritage littéraire d'Eusèbe d'Émèse* (= *Bibl. du Muséon*, t. 24), Louvain, 1949, pp. 88-89) est fort éloignée dans son projet de celle d'Hilaire : il n'est que de comparer, pour s'en rendre compte, la paraphrase eusébienne sans allégorie de l'épisode évangélique du figuier desséché (*Discours conservés en latin*, t. 1, no XI) et du verset matthéen du glaive apporté sur terre par le Christ (*Discours conservés en latin*, t. 2 ; *La collection de Sirmond*, Louvain, 1957, pp. 175-194) avec l'application qu'Hilaire fait du premier à la Synagogue (cf. *infra* p. 308) et du second aux relations de l'âme et du corps (cf. *infra* pp. 387-388).

2. HIER. *epist.* 84, 3, éd. Labourt, t. 4, pp. 126-127 : « Dum essem iuuenis, miro discendi ferebar ardore... Apollinarem Laodicenum audiui Antiochiae frequenter et colui ».

3. J. LEIPOLDT, *Didymus der Blinde von Alexandria*, (= *Texte und Unters.*, t. 29, 3), Leipzig, 1905, p. 6.

4. M. RICHARD, *Les fragments exégétiques de Théophile d'Alexandrie et de Théophile d'Antioche*, dans *RBi*, t. 47, 1938, pp. 389-390. L'effort tenté par Th. ZAHN, *Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons*, t. 2, Erlangen, 1883, pp. 29-35, pour rapporter à Théophile d'Antioche un *Commentaire sur les quatre Évangiles* en latin (cf. *Clauis*, no 1001) a été ruiné par A. HARNACK, *Der angebliche Evangelienkommentar des Theophilus von Antioch* (= *Texte und Unters.* t. 1, 4,) Leipzig, 1883.

antérieurs à Hilaire. Pour être fidèle à la rigueur de l'enquête que nous nous imposons, nous ne pouvons, même après avoir écarté la possibilité d'une influence d'Origène sur Hilaire, exclure *a priori* l'hypothèse d'un contact entre ce dernier et Hippolyte ou Théodore.

Du commentaire d'Hippolyte sur *Matthieu*, Achelis et Bonwetsch ont recueilli quelques fragments en arabe, copte et éthiopien relatifs au discours eschatologique de Jésus. Un seul point présente quelque analogie avec l'*In Matthaeum* hilarien : la définition du manteau que l'on ne doit pas revenir chercher comme étant la chair du « vieil homme » Adam[1], mais cette exégèse se trouvait déjà dans le *De resurrectione mortuorum* de Tertullien, où l'image scripturaire de la tunique enlevée était appliquée à ce que l'Apôtre appelle le « dépouillement de la chair[2] ».

Du Κατὰ Ματθαῖον de Théodore d'Héraclée écrit sous Constance II, selon le *De uiris* de Jérôme[3], on lit, dans les chaînes, quelques interprétations qui pourraient annoncer celles d'Hilaire. Ainsi, Théodore se pose, comme Hilaire, la question du décalage de trois générations qui sépare le chiffre des dix-sept générations allant de David à Jéchonias, mentionné dans le *Livre des Rois*, du chiffre des quatorze générations mentionné par la généalogie de Joseph selon *Matthieu*. Mais, alors que Théodore explique cette différence par le désir qu'a l'écrivain sacré d'égaliser avant et après David le nombre des générations[4], Hilaire rend compte du décalage des deux computs par des raisons de convenance morale qui ont été déduites du *Livre des Rois* par Jules l'Africain[5] et de là ont été reprises en latin par le *Liber Generationis*, traduit de la *Chronique*

1. Hippolytus, *in Matth.*, 24, *GCS*, t. 1, p. 199, trad. de l'éthiopien : « *Er kehre nicht zurück, um sein Kleid zu holen* d.i., er wende sich nicht mehr wieder zu der Trübsal der vergänglichen Welt, d.i. zu den Werken des Fleisches ».

2. Tert. *resurr.* 7, 2-6, *CC*, t. 2, pp. 929-930 : « Illae pelliciae tunicae, quas Adam et Eua paradisum exuti induerunt... id est cutes superductae uestierunt (carnem) ». Ita quod hodie spolium efficitur, si detrahatur, hoc fuit indumentum, cum superstruebatur. Hinc et apostolus circumcisionem despoliationem carnis appellans tunicam cutem confirmauit ».

3. Hier. *uir. ill.* 90, éd. Richardson, p. 45 : « Theodorus, Heracleae Thraciarum episcopus, elegantis apertique sermonis et magis historicae intelligentiae, edidit sub Constantio principe commentarios in Matthaeum et Ioannem et in Apostolum et in Psalterium ».

4. Theod. Heracl. *fragm. in Matth.* 2 (= *Texte und Unters.* t, 61), Berlin, 1957, p. 56 : Εἰ καὶ δέκα δὲ καὶ ἑπτά εἰσιν οἱ βασιλεῖς ἀπὸ Δαβὶδ ἕως Ἰεχωνίου, ἀλλὰ τοὺς τρεῖς παραλιπὼν ὁ εὐαγγελιστὴς οὐκ ἐσφάλη : οὐ γὰρ διαδοχὰς προέθετο εἰπεῖν βασιλέων, ἀλλὰ γενεάς. Καὶ ἵν' ἀπαντήσῃ ὁ ἀριθμὸς τῶν τεσσάρων καὶ δέκα γενεῶν, παρέλιπε τοὺς τρεῖς.

5. Ivlivs Afric. ap. Ioh. Chrysost., dans J.A. Cramer, *Catenae graecorum Patrum in Nouum Texamentum* 1 = *Catenae in Euangelia S. Matthaei et S. Marci*, Oxford, 1840, p. 9 : Περὶ τούτων τῶν τριῶν βασιλέων φησίν ὁ Αφρικανὸς ἐν πέμπτῳ βιϐλίῳ τῶν Χρονικῶν αὐτοῦ ὅτι διὰ τὴν ἄγαν δυσσέϐειαν αὐτῶν παρέδραμε τούτους ὁ Εὐαγγελιστής.

d'Hippolyte et inséré dans le *Calendrier de* 354[1] : Ochozias, Joas, Amasias, qu'omet Matthieu entre Joram et Ozias, ont été des rois indignes, descendants d'Achab et souillés de crimes. Aussi, selon Hilaire, qu'un écrit comme le *De pascha computus*[2] a pu habituer à donner une signification spirituelle à l'addition ou au retranchement d'un ou plusieurs chiffres dans les perspectives de l'arithmologie scripturaire, Matthieu devait-il, par respect pour la malédiction prophétique des rois issus d'Achab, rayer leur nom de la généalogie de Jésus[3]. Le problème du déséquilibre arithmétique des générations dans la généalogie de Jésus est donc réglé par Hilaire au moyen d'un document latin. Ni Théodore d'Héraclée ni Eusèbe de Césarée, lequel a donné aussi à ce problème une réponse dans ses *Quaestiones ad Stephanum*[4] en distinguant les « générations » (au nombre de quatorze) et les « successions » (au nombre de dix-sept) — selon un mode de classement repris sans doute de Jules l'Africain —, n'ont été utilisés par Hilaire.

On est conduit à la même conclusion par l'examen comparé de deux autres fragments du commentaire de Théodore sur *Matthieu* et du passage correspondant de l'*In Matthaeum* hilarien. Au sujet, d'abord, de cette recommandation du Christ concernant le jeûne : « Quand tu jeûnes, parfume ta tête et lave ton visage » (*Matth.* 6, 17). Théodore, comme Hilaire, applique à l'âme des prescriptions d'ordre corporel en écrivant : « La partie maîtresse de l'âme doit briller par la vertu et les yeux raison-

1. CHRONOGR. a. 354, *lib. gen.* I, n° 277-278, *MGH*, *AA*, t. 9, p. 123 : « Gotholia, mater Ochoziae, ...exsurgens occidit natos filii sui : erat enim de genere Achaz regis Israël... Post hanc regnat Ioas, filius Ochoziae annis XL. Hic interfecit Zachariam filium Ioiadae sacerdotis. Post Ioas regnat filius eius Amasias annis VIII.

2. Au sujet de l'influence exercée sur l'*In Matthaeum* d'Hilaire par le *De pascha computus*, cf. *infra* p. 318, n. 2 et p. 320, n. 3.

3. HIL. *in Matth.* 1, 2 : « Namque ab Abraham usque ad Dauid quatuordecim generationes enumeratae sunt, cum in Regnorum libris decem et septem deprehendantur, sed in hoc non mendacii aut negligentiae uitium est. Tres enim ratione praeteritae sunt. Nam Ioras genuit Ochoziam, Ochozias uero genuit Ioam, Ioas deinde Amasiam, Amasias autem Oziam. Et in Matthaeo Ioras Oziam genuisse scribitur, cum quartus ab eo sit, hoc ita quia ex gentili femina Ioras Ochoziam genuit, ex Achab scilicet domo, dictumque erat per prophetam (IV *Reg.* 10, 30), non nisi quarta generatione in throno regni Israel quemquam de domo Achab esse sessurum. Purgata igitur labe familiae gentilis tribusque praeteritis, iam regalis in quarto generationum consequentium origo numeratur ».

4. EVS. CAES. *ad Stephanum*, 13, *PG.*, t. 22, c. 925 a : Ὧι δὴ οὖν λόγῳ ἐν τοῖς ἀπὸ τοῦ Δαβὶδ καὶ ἐπὶ τὴν αἰχμαλωσίαν πλείοσιν οὖσι τὸν ἀριθμὸν τοῖς ἐν τῇ διαδοχῇ φερομένοις ὀλιγώτεραι ἀπεδόθησαν αἱ γενεαί. Cette observation s'appuie sur la distinction motivée que fait IVLIVS AFRICANVS, *epist. ad Aristidem*, 2, *PG*, t. 10, c. 53 d-56 a entre générations par la nature et générations par la loi : Ἐπειδὴ γὰρ τὰ ὀνόματα τῶν γενῶν ἐν Ἰσραὴλ ἠριθμεῖτο ἢ φύσει ἢ νόμῳ, φύσει μὲν γνησίου σπέρματος διαδοχῇ, νόμῳ δὲ ἑτέρου παιδοποιουμένου εἰς ὄνομα τελευτήσαντος ἀδελφοῦ ἀτέκνου.

nables du visage doivent être lavés[1] ». Or ce précepte fondé sur la notion stoïcienne de l'ἡγεμονικόν[2], nous entraîne bien au-delà de la manière — beaucoup plus conforme à l'éthique chrétienne traditionnelle —, dont Hilaire rattache la purification de l'âme aux bonnes œuvres. En effet, en expliquant par les vices la saleté du visage qu'évoque l'Évangile et en entendant par le « parfum » les « bonnes œuvres » qui ornent la conscience, Hilaire prend appui d'abord sur une page du *De opere et eleemosynis* de Cyprien[3]. De même, quand l'exégète dit au sujet des aigles qui, selon *Matthieu*, « se rassembleront autour du cadavre » qu'ils sont les « saints au corps spirituel », il semble se référer beaucoup plutôt à l'évocation de l'esprit comme substance ailée présentée par Tertullien[4] qu'à cette explication de Théodore : « Les aigles sont les disciples du Christ qui ont des pensées élevées[5] ».

Il ressort de ces confrontations décevantes avec Hippolyte et Théodore d'Héraclée que, si Jérôme a lu ces auteurs et d'autres de langue grecque, il n'en a pas été de même d'Hilaire. Ces exégètes grecs n'étaient pas à sa portée et, quand bien même il les eût possédés dans sa bibliothèque, il n'était pas en mesure de se pénétrer, sans un interprète qu'il n'avait vraisemblablement pas, de commentaires matthéens longs et denses comme ceux d'Origène ou de Théodore, écrits dans une langue qu'il possédait mal.

Points de contact entre Irénée et Hilaire

Avant de pouvoir conclure de façon certaine que la culture exégétique d'Hilaire était strictement latine, nous devons envisager l'ac-

1. Theod. Heracl. *fragm.* 45, (= *Texte und Unters*,. t. 61), p. 69 : Πλὴν δεῖ καὶ τὸ ἡγεμονικὸν τῆς ψυχῆς δι' ἀρετῆς φαιδρύνειν καὶ διὰ τοῦτο ἀποπλύνειν τοὺς νοητοὺς τοῦ προσώπου ὀφθαλμούς... Ἐν γὰρ τῷ προσώπῳ εἰσὶν αἱ πολλαὶ τῶν αἰσθήσεων, αἷς ὁ νοῦς κέχρηται πρὸς ὑπουργίαν καλῶν ἢ φαύλων, ἃς νίπτειν λέγει ὁ κύριος τῇ ἀποχῇ τῶν κακῶν, φαιδρύνειν δὲ τῇ τῶν καλῶν ἐργασίᾳ.

2. Cf. Zeno, dans *SVF*, t. 1, n° 143 ; Chrysipp. *ibid.* t. 2, n°s 605 et 634, Cleanth. *ibid.* t. 1, n° 499.

3. Hil. *in Matth.* 5, 2 : « Docet (Christus)... omne ieiunium in sanctae operationis decore ponendum. Oleum enim fructum misericordiae esse caelestis et propheticus sermo est (cf. Vvlg. *Is.* 61, 3 : « Oleum gaudii » ; *psalm.* 44, 8 : « Oleum iustitiae »). Ergo bonitatis operibus caput nostrum, id est uitae nostrae sensus ornandus est..., sordesque in facie abluendae, ne quid sit horroris ex uitiis sed magis gratia candoris sit in occursu, atque ita nos in splendorem bonae conscientiae elutos et in gratiam misericordis operis delibutos Deo ieiunia nostra commendent ». Rapprocher Cypr. *eleem.* 1, *CSEL*, t. 3, 1, pp. 373-374 : « ...nisi iterum pietas diuina subueniens iustitiae et misericordiae operibus ostensis uiam quandam tuendae salutis aperiret, ut sordes post modum quascumque contrahimus eleemosynis abluamus ».

4. Hil. *in Matth.* 25, 8 : « *Vbicumque fuerit corpus, ibi congrebabuntur aquilae* (*Matth.* 24, 28) ; sanctos de uolatu spiritalis corporis aquilas nuncupauit ». Rapprocher Tert. *apol.* 22, 8 : « omnis spiritus ales est ».

5. Theod. Heracl., *fragm.* 125 (= *Texte und Unters.*, t. 61), p. 92 : Συναχθήσονται οὐχ οἱ τυχόντες, ἀλλ' οἱ ὑψηλότατοι μαθηταὶ καὶ τὰ ὑψηλὰ φρονοῦντες καὶ γινώσκοντες, τοῦτ'ἔστιν τὰ τῆς θεότητος μυστήρια. Διὸ οὐ γῦπας εἴρηκεν οὐδὲ κόρακας, ἀλλὰ τὸ μὴ νεκροβόρον ζῷον, τοῦτ' ἔστιν τὸν ἀετόν.

tion possible sur Hilaire d'un écrivain qui a toujours été considéré comme un auteur grec, mais qui, évêque et martyr de Lyon, a été de surcroît un des premiers à être traduits en latin, Irénée. Le problème des contacts entre Irénée et Hilaire est d'importance. De sa solution doit-on attendre qu'elle donne des éclaircissements supplémentaires sur la date de la version latine de l'*Aduersus haereses*[1] ?

Sur plusieurs points qui posent des questions de doctrine, Irénée et Hilaire exploitent le texte de *Matthieu* dans des directions parallèles[2]. Est-ce à dire que le second dépende du premier ? En matière d'anthropologie, tous deux ont une vision trichotomique de l'homme, en vertu de laquelle celui-ci se sauve, si son âme s'élève avec l'esprit, ou se perd si elle tombe avec la chair[2]. Un même « exemple » prolonge cette analyse sur le plan de l'éthique : celui des « évêques », qui peuvent être ou non des « serviteurs fidèles » s'ils cèdent ou non à leurs plaisirs[3]. En réalité, la trilogie hilarienne âme, corps, volonté, n'est pas calquée sur celle d'Irénée, et son analyse des rapports tendus de l'âme et du corps et de leur réconcilia-

---

1. C'est la question que pose notamment l'article de M.C. Diaz y Diaz, *Tres observaciones sobre Ireneo de Lyon*, dans *RET*, t. 14, 1954, pp. 393-399, lequel part de ce qu'il croit être un emprunt lexical du traducteur d'Irénée à Hilaire, le mot *graecitas*.

2. Cf. ces deux textes : Iren. 5, 9, 1, *SC*, t. 153, p. 108 : « (Anima) quae aliquando quidem subsequens spiritum eleuatur ab eo, aliquando autem consentiens carni decidit in terrenas concupiscentias », et Hil. *in Matth.* 10, 19 : « Quemadmodum autem si euolarent, unum essent, id est corpus in naturam corporum animae transisset et grauitas illa terrenae materiae in profectum et substantiam animae aboleretur fieretque corpus potius spiritale, ita peccatorum pretio uenditis in naturam corporum animae subtilitas ingrauescit et terrenam contrahit ex uitiorum sorde materiem fitque unum ex illis quod tradatur in terram ». Cette similitude de points de vue anthropologiques entre Hilaire et Irénée a été notée par A. Fierro, *Sobre la gloria en San Hilario*, Roma, 1964, p. 32, n. 10 ; p. 54, n. 45 ; p. 284, n. 49.

3. Cf. ces deux textes : Iren. 4, 26, 5, *SC*, t. 100, pp. 726-728 : « Tales presbyteros nutrit Ecclesia. De quibus et propheta ait : *Et dabo principes tuos in pace, et episcopos tuos in iustitia* (*Is.* 60, 17). De quibus et Dominus dicebat : *Quis igitur erit fidelis actor, bonus et sapiens, quem praeponit Dominus super familiam suam ad danda eis cibaria in tempore ? Beatus ille seruus, quem ueniens Dominus inuenerit sic facientem* (*Matth.* 24, 45-46). Vbi igitur tales inueniat aliquis Paulus docens ait : *Posuit Deus in Ecclesia primo Apostolos, secundo prophetas, tertio doctores* (I *Cor.* 12, 28). Vbi igitur charismata Dei posita sunt, ibi discere oportet ueritatem, apud quos et ea quae est ab Apostolis Ecclesiae successio, et id quod est sanum et irreprobabile conuersationis et inadulteratum et incorruptibile sermonis constat », et Hil. *in Matth.* 27, 1-2 : « *Quis nam est fidelis seruus et prudens quem constituit Dominus super familiam suam ?* (*Matth.* 24, 45). Quanquam in commune nos ad indefessam uigilantiae curam adhortetur, specialem tamen populi principibus, id est episcopis, in exspectatione aduentuque suo sollicitudinem mandat... Qui si... doctrinae opportunitate et ueritate infirma confirmet, disrupta consolidet, deprauata conuertat, et uerbum uitae in aeternitatis cibum alendae familiae dispendat, atque haec agens hisque immorans deprehendetur, gloriam a Domino tamquam dispensator fidelis et uillicus consequetur... Quod si contuens longam Dei patientiam, quae in profectum humanae salutis extenditur, aduersum conseruos insolescet et saeculi malis uitiisque se tradet, praesentium tantum curam in cultu uentris exercens, desperata die Dominus adueniet ».

tion obtenue par le baptême, s'appuie, comme nous le montrerons plus loin, sur des analyses de Tertullien[1]. Quant à l'éthique « épiscopale », le choix des détails, beaucoup plus abondants chez Hilaire que chez Irénée, en particulier la place que le premier accorde au devoir de combattre l'hérésie, confirme l'utilisation qu'il a faite d'une source latine, la *Lettre* 74 de Cyprien[2]. De même, l'exaltation du martyre, greffée sur le commentaire de l'épisode des saints Innocents, a été transmise plus vraisemblablement à Hilaire par l'*Aduersus Valentinianos* de Tertullien, dont elle semble s'inspirer d'assez près[3], que par l'œuvre d'Irénée.

En matière de christologie, Hilaire se rencontre avec Irénée pour mettre l'Incarnation au centre des exégèses de la seconde Béatitude sur ceux qui « hériteront de la terre[4] », de la parabole du trésor déposé en terre[5], du jeûne de quarante jours supporté par le Christ[6] et de l'aveu arraché au Christ par la souffrance : « Mon âme est triste[7] ». Mais, sur beaucoup

1. Cf. *infra* p. 388, n. 4.

2. Cf. *supra* p. 159, n. 2.

3. HIL. *in Matth.* 1, 6 : « Herodis uero furor et infantum interfectio populi Iudaici in christianos saeuientis est forma, existimantis se beatorum martyrum caede posse in omnium fide et professione Christi nomen extinguere » paraît plus proche, à cause de l'importance accordée à la Crucifixion et aux suites que lui donnent des Juifs, de TERT. *adu. Val.* 2, 2, *CC*, t. 2, p. 754 ; « Deinde infantes testimonium Christi sanguine litauerunt. Pueros uocem qui crucem clamant ? » que de IREN. 3, 16, 4, *SC*, t. 34, pp. 286-288 : « Propter hoc et pueros eripiebat (Dominus) qui erant in domo Dauid, bene sortiti illo tempore nasci, ut eos praemitteret in suum regnum ; ipse infans cum esset, infantes hominum martyras parans, propter Christum qui *in Betlem natus est Iudaeae in ciuitate Dauid* (*Matth.* 2, 5) interfectos, secundum Scripturas ».

4. Rapprocher IREN. 3, 22, 1, *SC*, t. 34, p. 374 : « Nos autem quoniam corpus sumus de terra acceptum et anima accipiens a Deo spiritum omnis quicumque confitebitur. Hoc itaque factum est Verbum Dei, suum plasma in semetipsum recapitulans et propter hoc Filium hominis se confitetur et *beatificat mites, quoniam ipsi hereditabunt terram* (*Matth.* 5, 5) », et HIL. *in Matth.* 4, 3 : « Mitibus terrae haereditatem pollicetur, id est, eius corporis, quod ipse Dominus assumpsit habitaculum ».

5. Rapprocher IREN. 4, 26, 1, *SC*, t. 100, p. 712 : « Hic (Christus) enim est *thesaurus absconsus in agro* (*Matth.* 13, 44), hoc est in isto mundo — *ager* enim *mundus est* —, absconsus uero in Scripturis », et HIL. *in Matth.* 13, 7 : « Thesaurus enim in agro, ut diximus, Christus intelligitur in carne, quem inuenisse est gratuitum. Euangeliorum enim praedicatio in absoluto est ». La représentation des Écritures comme un champ où est caché le Christ est particulière à l'exégèse d'Irénée : cf. A. HOUSSIAU, *La christologie de saint Irénée*, Louvain, 1955, pp. 83-86.

6. Rapprocher IREN. 5, 21, 2, *SC*, t. 153, p. 266 : « Primo quidem diebus XL ieiunans, similiter ut Moyses et Elias, postea esuriit, ut hominem eum uerum et firmum intellegamus, proprium est enim hominis ieiunantem esurire », et HIL. *in Matth.* 3, 2 : « Nam post quadraginta dies, non in quadraginta diebus esuriit, Moyse et Elia in eodem ieiunii tempore non esurientibus. Igitur cum esuriit Dominus, non inediae subrepsit operatio, sed uirtus illa, quadraginta dierum non mota ieiunio, naturae suae hominem dereliquit ».

7. Le cri de souffrance du Christ en croix est joint au jeûne de quarante jours dans le désert comme preuve de la réalité de l'Incarnation par IREN. 3, 22, 2, *SC*, t. 34, p. 376 : « Aut si nihil sumpsisset ex Maria... non XL diebus quemadmodum Moyses et Helias ieiunans esurisset corpus eius suam quaerens escam..., nec dixisset

de points de détail, Hilaire ne rejoint pas Irénée, car, si le second met en relief l'Incarnation dans une perspective antignostique, le premier est surtout préoccupé de porter au compte de la chair de Jésus les « infirmités » que la divinité en lui ne peut avoir connues. Or c'est à l'école de Tertullien qu'Hilaire a été formé à la doctrine de l'impassibilité de l'Esprit de Dieu dans le Christ[1].

Le point de théologie sur lequel Irénée a fait vraiment œuvre originale, laissant une empreinte qui, sans invraisemblance, aurait pu marquer Hilaire, est le thème de l'économie du salut[2]. Contre les gnostiques et Marcion spécialement, l'*Aduersus haereses* affirme, en s'appuyant avec prédilection sur les paraboles évangéliques du royaume, que Dieu est le même qui a envoyé les prophètes visiter les hommes et qui « nous a convoqués par la venue » de son Verbe[3]. Or cet enseignement, qu'Irénée dégage de la parabole du figuier maudit[4], n'est pas très éloigné de celui que donne Hilaire au sujet de la parabole des envoyés du Maître du festin. Ceux-ci, explique l'exégète[5], qui rejoint ainsi Irénée, comme l'avait déjà fait Tertullien[6], sont les prophètes : leur mission a échoué ; cependant

---

quid *tristis est anima mea* (*Matth.* 26, 38) ». Rapprocher le refus d'Hil., *in Matth.* 31, 3, de mêler la divinité du Christ à sa tristesse de mourir : « Mori igitur nihil in Deo potuit, neque ex se metus Deo ullus est ».

1. Cf. Tert. *adu Prax.* 30, 1-2, *CC*, t. 2, p. 1203 : « Ergo aut Filius patiebatur a Patre derelictus et Pater passus non est, qui Filium dereliquit ; aut si Pater erat qui patiebatur, ad quem Deum exclamabat? Sed haec uox carnis et animae, id est hominis, non Sermonis, nec Spiritus, id est non Dei ». Hilaire s'appuie sur cette distinction dans la phrase citée *supra* p. 196, n. 7 et l'orchestre dans les développements du chapitre 31 de l'*In Matthaeum* : cf. *infra* p. 375, n. 1.

2. Sur ce thème ,cf. K. Prümm, *Göttliche Planung und menschliche Entwicklung nach Irenäus Aduersus haereses*, dans *Scholastik*, t. 13, 1938, pp. 206-224 ; 342-366 ; J. Daniélou, *Saint Irénée et les origines de la théologie de l'histoire*, dans *RecSR*, t. 42, 1947, pp. 192-203 ; A. Benoît, *Saint Irénée. Introduction à l'étude de sa théologie*, Paris, 1960, pp. 220-221.

3. Ces étapes du salut sont bien dégagées dans l'exégèse irénéenne des paraboles du royaume par A. Bengsch, *Heilsgeschichte und Heilswissen. Eine Untersuchung zur Struktur und Entfaltung des theologischen Denkens im Werk « Aduersus haereses » des hl. Irenäus von Lyon*, Leipzig, 1957, pp. 94-102.

4. Iren. 4, 36, 8, *SC*, t. 100, p. 916 : « Quod enim per parabolam dictum fuerat : *Ecce triennium uenio quaerens fructum* (*Matth.* 23, 38) ...erit mendacium, si quidem semel et tunc primum uenit ad eos. Sed quoniam patriarchas qui elegit [eos] idem est Verbum Dei, et illos saepe uisitans per propheticum Spiritum, et nos undique conuocans per suum aduentum... »

5. Hil. *in Matth.* 22, 4 : « Serui missi, qui inuitatos uocarent, apostoli sunt : eorum enim erat proprium commone facere eos quos inuitauerant prophetae ».

6. Iren. 4, 36, 5, *SC*, t. 100, p. 900 : « Qui igitur nos per Apostolos undique uocauit Deus, hic per prophetas uocabat eos qui olim fuerunt, quemadmodum ex sermonibus Domini ostenditur ». Cf. Tert. *adu. Marc.* 4, 31, 2, *CC*, t. 1, p. 630 : « Creatoris est cena, qui misit ad conuiuas admonendos, ante iam uocatos per Patres, admonendos autem per Prophetas, non qui neminem miserit ad monendum..., sed ipse descenderit subito ». Du contenu de ce dernier texte, auquel, sur un autre point, Hilaire nous a paru être redevable (cf. *supra* p. 193, n. 5), il faut rapprocher dans *in Matth.* 22, 2 ce détail d'exégèse absent chez Irénée : « In filio uero ad ultimum misso Domini nostri et aduentus et passio est ».

le Maître envoie d'autres serviteurs, les apôtres, rappeler à l'ordre ceux qui avaient déjà été invités. Autre exemple caractéristique : la parabole des ouvriers de la vigne. La révélation du plan divin, dont elle nous entretient, est scindée par Irénée en cinq étapes : le début du monde, le temps qui suivit le début, le milieu des temps, le temps qui précède la fin, la fin des temps[1]. Hilaire distinguera aussi cinq « testaments », avec cette différence qu'il les met sous le vocable d'un personnage : Noé, Abraham, Moïse, David, Jésus-Christ[2], ce que fait également Irénée, mais selon un découpage quadripartite : Adam, Noé, Moïse, Jésus-Christ[3]. En aucun cas, il n'y a donc coïncidence parfaite entre Hilaire et Irénée à propos de cette parabole, dont l'exégèse, dans l'*In Matthaeum* hilarien, reflète bien plutôt une chronologie empruntée à Victorin de Poetovio, qui la tient lui-même d'Origène[4].

L'économie progressive de la Révélation, selon la perspective irénéenne[5], s'affirme encore dans le Sermon sur la montagne. Irénée est sensible à la manière dont le Christ montre ses commandements prolongeant ceux de la Loi. Hilaire fait aussi cette remarque ; mais, alors que l'auteur de l'*Aduersus haereses* en conclut que Dieu est un dans la dualité de sa révélation, Hilaire, conformément à l'enseignement de Tertullien, prolon-

---

1. IREN. 4, 36, 7, *SC*, t. 100, pp. 910-912 : « Et per parabolam autem eorum operariorum qui uariis temporibus in uineam mittebantur unus et idem Dominus ostenditur, uocans alios quidem statim in initio mundi fabricationis, alios uero post hoc et alios circa medietatem temporum et alios progressis iam temporibus, item alios in fine ».

2. HIL. *in Matth.* 20, 6 : « In prima igitur hora tempus constituti testamenti ad Noe ex matutini significatione noscendum est, tertia autem hora ad Abraham, sexta ad Moysen, nona ad Dauid et prophetas... In undecima autem hora corporei aduentus tempus ostendit ».

3. IREN. 3, 11, 8, *SC*, t. 34, p. 200-202 : « Quattuor data sunt testamenta humano generi : unum quidem ante cataclysmum sub Adam ; secundum uero post cataclysmum sub Noe ; tertium uero legislatio sub Moyse ; quartum uero quod renouat hominem et recapitulat in se omnia, quod est per Euangelium ».

4. Cf. VICTORIN. POETOV. *fabr. mund.*, 3, *CSEL*, t. 49, p. 4 : « Quattuor generationes populorum ab Adam usque ad Noe, a Noe usque ad Abraham, ab Abraham usque ad Moysen, a Moyse usque ad Christum Dominum, Filium Dei ». Rapprocher de ORIGEN. *tom. in Matth.* 15, 32, *GCS*, t. 40, pp. 446-447 : Καὶ ὅρα εἰ δύνασαι πρῶτον μὲν τάγμα εἰπεῖν τὸ κατὰ τὸν Ἀδὰμ ἅμα τῇ κοσμοποιίᾳ· ἐξῆλθε γὰρ ἅμα πρωῒ ὁ οἰκοδεσπότης καὶ (ἵν' οὕτως ὀνομάσω) τὸν Ἀδὰμ καὶ τὴν Εὔαν ἐμισθώσατο, ἵν' ἐργάσωνται τὸν ἀμπελῶνα τῆς θεοσέβειας· δεύτερον δὲ τάγμα τὸ κατὰ τὸν Νῶε καὶ τὴν πρὸς αὐτὸν διαθήκην, καὶ τρίτον τὸ κατὰ τὸν Ἀβραὰμ ᾧ συνεξακούεται τὰ κατὰ τοὺς πατέρας μέχρι Μωσέως συμπαρειλῆφθαι, τέταρτον δὲ τὸ κατὰ τὸν Μωσέα καὶ πᾶσαν τὴν Αἰγύπτου οἰκονομίαν, καὶ τὴν ἐν τῇ ἐρήμῳ νομοθεσίαν, τελευταῖον δὲ τάγμα τὸ κατὰ τὴν παρουσίαν ἐστὶ Χρίστοῦ Ἰησοῦ τὸ περὶ τὴν ἑνδεκάτην. Sur ces diverses « échelles » chronologiques relatives à l'histoire du salut cf. A. LUNEAU, *L'histoire du salut chez les Pères de l'Église. Théorie des âges du monde*, Paris, 1964, pp. 111-113.

5. Sur cette perspective, cf. A. VERRIELE, *Le plan du salut d'après saint Irénée*, dans *RSR*, t. 14, 1934, pp. 493-524.

geant lui-même celui de saint Paul, met en valeur l'opposition de la Loi et de l'Évangile[1].

La discordance entre Hilaire et Irénée s'accroît encore davantage sur les points suivants. Irénée voit dans la défaite du démon, provoquée par le Dieu fait homme dans le sein d'une femme, la récapitulation, avec inversion des rôles, de la situation créée par le péché de l'homme, qui en Adam fut séduit par une femme. Hilaire ignore cette perspective historique ; il reste, en effet, attaché à la formule d'opposition logique dont le *De patientia* de Tertullien lui a fourni le modèle : le diable tente chez Jésus l'homme qui avait succombé en la personne d'Adam, mais, contrairement à ce qui s'était passé pour Adam, les « efforts » de Satan sont déjoués, parce que Jésus n'est pas seulement homme, mais Dieu[2].

La différence des perspectives irénéenne et hilarienne relatives à l'histoire du salut est particulièrement accusée dans le commentaire de l'« exemple » de l'homme fort enchaîné et dépouillé du mobilier de sa maison, exemple qui fait écho, en quelque sorte, à l'épisode de la Tentation. Là où Irénée considère, dans une optique dynamique, le transfert sur la personne

---

1. Confronter, à propos de *Matth.* 5, 22 et 5, 27-28, Iren. 4, 13, 1, *SC*, t. 100, p. 524 : « Et quia Dominus naturalia legis, per quae homo iustificatur, quae etiam ante legislationem custodiebant qui fide iustificabantur et placebant Deo, non dissoluit, sed et extendit et impleuit, ex sermonibus eius ostenditur : *Dictum est* enim, inquit, *antiquis* : *Non moechaberis. Ego autem dico uobis, quoniam omnis qui uiderit mulierem ad concupiscendum eam iam moechatus est eam in corde suo* (*Matth.* 5, 27-28). Et iterum : *Dictum est* : *Non occides. Ego autem dico uobis* : *Omnis qui irascitur fratri suo sine causa reus erit iudicio* (*Matth.* 5, 22). Et quaecumque sunt talia. Omnia enim haec non contrarietatem et dissolutionem praeteritorum continent », et Hil. *in Matth.* 4, 16-20 : « Propositis igitur his quae in lege praescripta sunt, profectu ea, non abolitione transgreditur... *Et qui dixerit fratri suo racha, reus erit concilio...* Ita quidquid lex ne ipsis quidem operibus damnauit, euangeliorum fides pro contumeliosa tantum uerborum facilitate condemnat... *Audistis quia dictum est* : *Non moechaberis* et cetera. Fertur suo cursu ordo praecepti, et, praetermissis legis operibus, iam in Euangeliis adulterio motus tantum oculi incidentis aequatur ». La « nouveauté » de l'Évangile par rapport à la Loi est un thème paulinien (*Rom.* 7, 6) orchestré par Tertullien : cf. les formules avec « noua lex » dans *monog.* 14, 4 ; *praescr.* 13, 4 citées *infra* p. 354 n. 1.

2. Confronter Iren. 5, 21, 1-2, *SC*, t. 153, pp. 262-264 : « Neque enim iuste uictus fuisset inimicus nisi ex muliere homo esset, qui uicit eum. Per mulierem enim homini dominatus est ab initio semetipsum contrarium statuens homini. Propter hoc et Dominus semetipsum Filium hominis confitetur, principalem hominem illum ex quo ea quae secundum mulierem est plasmatio facta est, in semetipsum recapitulans, uti quemadmodum per hominem uictum descendit in mortem genus nostrum, sic iterum per hominem uictorem ascendamus in uitam... », et Hil. *in Matth.* 3, 1 et 3 : « Sed ita dignum nequitia eius (diaboli) et scelere erat, ut in eo, cuius morte et calamitatibus gloriabatur homine uinceretur, et qui Dei beneficia homini inuidisset, ante tentationem Deum in homine intelligere non posset... Dominus non panem potius quam salutem hominum esuriens, ait : *Non in pane solo uiuet homo* (*Matth.* 4, 4), quia ipse non solum homo, sed et Deus ». La « divinité » de Jesus comme fondement de sa résistance à la tentation est déjà l'explication de Tert. *patient.* 3, 2 et 10, *CC*, t. 1, p. 301 : « Nasci se Deus patitur in utero matris... et temptatoris congressus solis uerbis repellit... Hinc uel maxime Pharisaei Dominum agnoscere debuistis : patientiam huiusmodi nemo hominum perpetraret ».

du diable des liens par lesquels il tenait l'homme enchaîné, Hilaire développe seulement les thèmes antithétiques de l'emprisonnement de Satan et de l'adoption de l'homme par le Christ[1].

Ainsi, l'air de similitude entre Hilaire et Irénée, qu'on pourrait trouver à l'occasion de certaines rencontres de détail, se révèle à l'examen tout à fait contestable. Une telle constatation va dans le sens des arguments qu'avancent les partisans d'une datation tardive de la version latine d'Irénée[2]. Cette version n'existait pas encore au temps d'Hilaire. Souter va même jusqu'à dire que, loin d'être créancière des œuvres d'Hilaire de Poitiers, elle lui doit au contraire le terme d'*incarnatio*[3], car Irénée, connu par l'éloge que lui décerne Tertullien[4], utilisé sinon par Cyprien, du moins par Novatien et Lactance, ne se lit encore qu'en grec dans l'Occident latin des IIIe et IVe siècles. De ce fait, il n'aurait pas été plus accessible à l'évêque de Poitiers en 350 que ne l'étaient les *Tomoi* et *Commentarii* d'Origène sur *Matthieu*.

---

1. Confronter IREN. 5, 21, 3, *SC*, t. 153, pp. 274-276 : « ...per hominem ipsum iterum oportebat uictum eum contrario colligari iisdem uinculis quibus alligauit hominem, ut homo solutus reuertatur ad suum Dominum, illi uincula relinquens per quem ipse fuerat alligatus, hoc est transgressionem », et HIL. *in Matth.* 12, 16 : « Ligatus est ergo tum cum Satanas a Domino nuncupatus, ipsa nequitiae suae nuncupatione constrictus est, cui ita uincto spolia detraxit et domum abstulit, nos scilicet quondam arma eius regnique militiam in i u s suum redegit ». Cette exégèse d'Hilaire reprend une mise au point relative aux droits du démon déjà exprimée par TERT. *adu. Marc.* 4, 29, 7, *CC*, t. 1, p. 625, à partir de l'image évangélique du voleur : « Nemo sua furatur aut suffodit, sed ille potius qui in aliena descendit et hominem a Domino eius alienat. Porro, cum furem nobis diabolum demonstret, cuius horam etiam in primordio si homo scisset, nunquam ab eo suffossus esset, propterea iubet, parati simus, quia qua non putamus hora, Filius hominis aduenіet (cf. *Luc.* 12, 40), non quasi ipse sit f u r, sed i u d e x scilicet eorum qui se non parauerint ».

2. Cf. H. JORDAN, *Das Alter und die Herkunft der lateinischen Übersetzung des Hauptwerkes des Irenäus*, dans *Theologische Studien Th. ZAHN... dargebracht*, Leipzig, 1908, pp. 133-192 ; A. SOUTER, dans *Nouum Testamentum sancti Irenaei*, Oxford, 1923, pp. LXV-XCVI ; S. LUNDSTRÖM, *Studien zur lateinischen Irenäusübersetzung*, Lund, 1943, pp. 90-109 ; B. ALTANER, *Augustinus und Irenäus. Eine quellenkritische Untersuchung*, dans *ThQ*, t. 129, 1944, pp. 162-172 ; V. LOI, *L'uso di « principari » e la datazione dell'Ireneo latino*, dans *AION*, t. 6, 1965, p. 159. Ces auteurs datent cette traduction latine de la seconde moitié du quatrième siècle, avec plus ou moins de précision : entre 430 et 470 pour Souter, avant 396/397 pour Altaner, après 381 pour V. Loi.

3. A. SOUTER, *ouvr. cité*, p. XCV.

4. TERT. *adu. Val.* 5, 1, *CC*, t. 2, p. 756 : « Irenaeus omnium doctrinarum curiosissimus explorator ». W. SANDAY, *Nouum Testamentum sancti Irenaei*, pp. LVII-LXIII, se fonde sur cette phrase et sur des particularités lexicographiques de Tertullien (ainsi *baptizator* de *adu. Iud.* 8, 14 *codd. TPN* ; *bapt.* 12, 5 qui serait emprunté à IREN. 3, 10, 1) pour affirmer que l'Irénée latin est utilisé déjà par Tertullien. De même H. KOCH, *Cyprianische Untersuchungen*, Bonn, 1926, p. 28, établit des rapprochements entre CYPR. *idol.* 11 et 14, et IREN. 5, 1, 2. Ces suggestions ne sont cependant pas décisives.

C. — PRÉDÉCESSEURS ET MODÈLES LATINS D'HILAIRE DANS L'*IN MATTHEVM*

Les confrontations que nous avons établies entre Hilaire et ceux des Pères grecs qui, à l'époque de l'*In Matthaeum*, auraient pu lui servir de modèles, n'ont pas permis de penser qu'ils avaient joué ce rôle. En conséquence, il faut considérer comme un fait à peu près certain que la culture d'Hilaire avant son exil était exclusivement latine. Deux noms, sous la plume même de l'exégète, la résument presque entièrement ; ceux de Cyprien et Tertullien.

En revanche, aucune mention n'est faite des deux autres auteurs qui ont précédé Hilaire dans l'exégèse de *Matthieu* : Victorin de Poetovio et Fortunatien d'Aquilée. Il est vraisemblable cependant qu'Hilaire les connaissait, car il cite au moins deux opinions qui doivent avoir pour auteur, l'une Victorin, l'autre Fortunatien[1], mais leurs défauts, que détaillera Jérôme, les a sans doute déconsidérés à ses yeux. Il y a là un problème qui mérite examen.

Les « commentaires » de Victorin sur Matthieu

Victorin, évêque de Poetovio, au témoignage de Jérôme, martyrisé sous Dioclétien selon le martyrologe d'Adon[2], serait, à notre connaissance, le plus ancien des Latins à avoir écrit des « explications » sur *Matthieu*. De ces dernières, il reste seulement des morceaux dispersés,

1. Cf. *in Matth.* 20, 10 : « Et hos (Moïse et Élie) quidem eosdem prophetas duos praeuenientes aduentum eius esse intelligimus, quos Apocalypsis Iohannis ab antichristo perimendos esse dicat, licet uariae uel de Enoch (= Tert. *anim.* 50, 5, *CC*, t. 2, p. 856 : « Translatus est Enoch et Helias nec mors eorum reperta est, dilata scilicet ; ceterum morituri reseruantur ut antichristum sanguine suo extinguant), uel de Ieremia plurimorum extiterint opiniones, quod alterum eorum sicut Eliam mori oporteat ». L'auteur qui a nommé Jérémie nous paraît être Victorin. Poetov. *in apoc.* 11, 3, *CSEL*, t. 49, p. 98 : « Multi putant cum Helia esse Heliseum aut Moysen, sed utrique mortui sunt. Hieremiae autem mors non inuenitur ; per omnia ueteres nostri tradiderunt illum esse Hieremiam ». Pour *ueteres nostri*, Haussleiter, *ibid.* p. 98 renvoie à Carm. *adu. Marc.* 3, 189, *CC*, t. 2, p. 1439 : (au sujet de Jérémie) : « Nulla morte uirum constat neque caede peremptum ». D'autre part, Hilaire semble faire référence à Fortunatien, lorsqu'il parle de textes où l'âne désigne les païens (*in Matth.* 18, 2) : « Et sub asini quidem nomine frequenter gentes cognominatas reperimus »), car on lit chez Fortvnat. Aqvil. *frg. in Matth.* 1, *PLS*, t. 1, c. 217 : « Pullum (asinae) solutum ascendit Iesus (*Matth.* 21, 2). : qui ab erroribus scilicet ido(lo)latriae retractus incipit sessorem habere filium Dei ».

2. Hier. *uir. ill.* 74 : « Victorinus, Petabionensis episcopus » ; Id. *epist.* 58, 10, « Inclito Victorinus martyrio coronatus » ; Ado, *Martyrologium*, IV *a. Non. Nouemb. PL*, t. 123, c. 389 c : « Natalis sancti Victorini, Pitabionensis episcopi, qui persecutione Diocletiani martyrio coronatus est ». Victorin a été replacé dans son contexte géographique et historique par J. Zeiller, *Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes de l'Empire romain*, Paris, 1918, pp. 205-214.

que l'éditeur moderne Haussleiter a patiemment reconstitués pour les publier dans le *Corpus* de Vienne. D'abord, à partir d'une phrase de l'*Aduersus Heluidium* déjà mentionnée, où Jérôme rapporte une explication de Victorin concernant l'appellation *fratres Iesu* employée au chapitre treizième de *Matthieu* : « Je prétends que Victorin — et comment, ajoute Haussleiter, ne serait-ce pas dans son *In Matthaeum* ? — a écrit *frères*, comme les évangélistes, non pas fils de Marie, mais frères par parenté non maternelle[1] ».

Haussleiter rattache, d'autre part, aux *Commentarii in Matthaeum* de Victorin un fragment relatif à la chronologie du Christ conservé à l'Ambrosienne de Milan[2]. A côté d'un ensemble de dates qui prêtent à discussion (naissance de Jésus sous les consulats de Q. Sulpicius Camerinus et C. Poppaeus Sabinus, son baptême sous les consulats de Valerianus (?) et Asiaticus, sa mort sous le consulat de Néron et de M. Valerius Messala Coruinus), cette chronologie note que « l'annonciation » et la résurrection de Jésus eurent lieu le même jour. Or le traité de Victorin *De fabrica mundi*, que nous possédons, établit aussi cette concordance entre le jour de la conception et celui de la résurrection de Jésus[3]. Haussleiter est donc d'avis d'imputer à Victorin, comme l'indique d'ailleurs le lemme du manuscrit de Milan, ce comput conservé à l'Ambrosienne et de le rattacher aux *Commentarii in Matthaeum*. C'est en effet le seul traité exégétique, parmi tous ceux que la tradition attribue à Victorin, qui ait pour matière la vie de Jésus.

A ces tentatives d'Haussleiter pour reconstituer quelques lambeaux du *Commentaire sur Matthieu* de Victorin, nous ajouterons les remarques suivantes. Les *Commentarii in Apocalypsin* offrent quinze citations de *Matthieu*, dont la plupart sont seulement destinées à illustrer l'eschatologie de l'*Apocalypse*. Mais il en est quelques-unes qui ont une portée plus

---

1. Cf. *supra* p. 187, n. 3.

2. MILAN, Bibl. Ambros. H 150 Inf., IXe s. (provenance Bobbio) f° 137 v°, (= *A*), texte édité par L. A. MURATORI, *Anecdota quae ex Ambrosianae bibliothecae codicibus nunc primum eruit*, t. 3, Patavii, 1713, p. 207, puis par E. v. DOBSCHÜTZ, *Ein Beitrag zur Chronologie des Lebens Iesu*, (= *Texte und Unters.* t. 11, 1), p. 137, qui utilise également les leçons d'un manuscrit de Padoue, *Bibl. univ.*, n° 1473, XVe s., f° 164 v°. Nous transcrivons le texte de *A* d'après Hausseiter, dans *CSEL*, t. 49, p. XXIII : « In commentariis Victorini inter plurima haec etiam scripta reperimus inuenimus in membranis Alexandi epi qui fuit in Hyerusale quod transcripsit manu sua de exemplaribus apostolorum ita VIII kl. ianr natus est dns nrt ihs Xrs Sulpitio et Camerino consulis (*sic*) et baptizatus est VIII id ianr Valeriano (*sic*) et Asiatico cons, passus est X kl apl Nerone III et Valerio Mesala conss, resurrexit VIII kl. apl conss supra scriptis, ascendit in celos V non Maias post dies XL conss supra scriptis. Iohannis baptista nascitur VIII kl iul et circumciditur kl. iul ad Mariam uero locutus est angelos (sic) VIII kl apl sexto iam conceptionis mense Elisabeth habere dicens ex quo supputatur quippe eodem die dnm fuisse conceptum quo et resurrexit. Amen. »

3. VICTORIN. POETOV. *fabr. mund.* 9, *CSEL*, t. 49, p. 8 : « Quis itaque lege Dei doctus, quis plenus spiritus sancto non respiciat corde... ea die spiritum sanctum Mariam uirginem inundasse, qua lucem fecit ; ...ea die resurrexisse a mortuis, qua lucem fecit ».

étendue. Elles sont accompagnées d'une explication qui a certainement quelque rapport avec celle que donnaient à leur sujet les *Commentarii in Matthaeum*[1]. Il y a plus : Dom Wilmart — et il n'a pas été jusqu'à présent contredit — a cru trouver, dans une homélie conservée par un florilège manuscrit d'Épinal, un large extrait du Commentaire victorinien sur *Matthieu* concernant la parabole des vierges sages et des vierges folles[2]. Il comprend, dans une première moitié, une identification des deux catégories de vierges et, dans une seconde moitié, l'établissement de correspondances entre les objets qui figurent dans le récit et les réalités spirituelles qu'elles représentent.

Les leçons de méthode de Victorin

Quelles leçons de méthode Hilaire trouvait-il chez Victorin commentateur de *Matthieu* ? La réponse à cette question nous sera fournie par celui qui a le mieux connu et jugé l'œuvre de Victorin, Jérôme. L'évêque de Poetovio aurait d'abord donné l'exemple d'un labeur consacré à se pénétrer des auteurs anciens[3], ensuite il aurait montré qu'il possédait ce que, dans la préface de la traduction des *Homélies* d'Origène sur *Luc*, le Stridonien appelle une « grâce spirituelle », en attribuant d'ailleurs conjointement cette qualité à Hilaire et à Victorin : « Le très éloquent Hilaire et Victorin, le bienheureux martyr, ont publié des commentaires

1. Citations de *Matth.* 5, 23-24 : VICTORIN. POETOV. *in apoc.* 6, 4, (où « l'autel » est donné comme signifiant le ciel) ; *Matth.* 10, 34 : *in apoc.* 1, 4 (où glaive = jugement dernier) ; *Matth.* 13, 27-30 : *in apoc.* 8, 1 (où moisson = châtiment final ; moissonneurs = archanges) ; *Matth.* 13, 51-52 : *in apoc.* 1, 4 (où les « choses anciennes » tirées du trésor sont les « paroles de la Loi », les « choses nouvelles » sont les « paroles de l'Évangile ») ; *Matth.* 17, 27 : *in apoc.* 1, 4 (où les deux deniers désignent les deux testaments) ; *Matth.* 19, 27-28 : *in apoc.* 4, 5 (où les douze sièges ajoutés aux douze tribus d'Israël représentent les vingt quatre livres de l'Ancien Testament) ; *Matth.* 19, 29 : *in apoc.* 21, 5 (où la récompense donnée au centuple indique les « couronnes célestes ») ; *Matth.* 24, 7 et 14 : *in apoc.* 6, 1-2 (annonce de la fin du monde) ; *Matth.* 24, 15 : *in apoc.* 13, 4 (où l'abomination est rapportée à la colère de Dieu provoquée par le culte des idoles) ; *Matth.* 24, 21-22 et 31 ; 26, 41 : *in apoc.* 8, 1 (où les « envoyés du Fils de l'homme » sont les sept grands archanges chargés d'attaquer le règne de l'Antéchrist) ; *Matth.* 26, 29 : *in apoc.* 21, 6, où est mentionné le règne éternel.

2. Cf. A. WILMART, *Un anonyme ancien De decem uirginibus*, dans *Bull. anc. litt. archéol. chrét.*, t. 1, 1911, pp. 35-40 ; 98-102, d'après le ms. 149 (alias 68) de la Bibl. mun. d'Épinal. Texte reproduit dans *PLS*, t. 1, pp. 172-174.

3. HIER. *epist.* 70, 5, éd. Labourt, t. 3, p. 214 : « Victorino martyri in libris suis, licet desit eruditio tamen non deest eruditionis uoluntas ». Jérôme entend par « volonté d'érudition » le recours aux grands auteurs chrétiens, ceux que Victorin appelle *ueteres nostri* (?) dans *in apoc.* 11, 3 : Origène qu'« il suit » (*epist.* 61, 2), Hippolyte, dont « il ne se sépare guère » dans son commentaire sur la *Genèse* (*epist.* 36, 16), Papias même, dont il adopte l'opinion erronée sur le *millenium* du Christ (*uir. ill.* 18). Jérôme remarque d'ailleurs que cette « fidélité » (cf. *epist.* 84, 7) aux grands exégètes n'a pas toujours été couronnée de succès (cf. *epist.* 36, 16, éd. Labourt, t. 2, p. 63 : « ...Hippolyti martyris... a quo et Victorinus noster non plurimum discrepat, non quo omnia plenius exsecutus sit »).

sur *Mathieu* qui, différents par le style, ont la même grâce spirituelle[1] ». Par cette confrontation, dont le point de départ est la double distinction paulinienne de la « lettre et de l'esprit », de la « science et du style[2] », Jérôme montre qu'à la différence de facture littéraire, soignée chez Hilaire, négligée chez Victorin, s'oppose un goût, commun à l'un et à l'autre, de ce que Tertullien a déjà appelé une « grâce spirituelle » appliquée à l'intelligence de l'Évangile[3].

Il faut avouer cependant que, dans le cas de Victorin, si les explications sur l'*Apocalypse* proprement dite montrent à l'œuvre cette « grâce spirituelle », les gloses de l'interprétation de *Matthieu* qu'on peut recueillir dans l'*In Apocalypsim*, faute de posséder l'*In Matthaeum* victorinien, procèdent d'une arithmologie et d'une eschatologie rudimentaires auxquelles Hilaire ne doit à peu près rien[4]. L'explication de la parabole des dix vierges peut nous donner une idée plus juste de ce qui sépare et de ce qui unit Victorin et Hilaire exégètes de *Matthieu*. Les fastidieuses accumulations de mots, la monotonie des tournures[5], la forme de scolies donnée aux explications[6] sont des défauts qu'Hilaire a soin d'éviter, tandis qu'il peut avoir pris en considération l'application que Victorin (?) fait des

1. Hier. *Orig. hom. in Luc., praef., GCS*, t. 49 (35), p. 2 : « Praeterea commentarios uiri eloquentissimi Hilarii et beati martyris Victorini, quos in Matthaeum diuerso sermone, sed una gratia spiritus ediderunt, post paucos dies ad uos mittere disposui..., ne ignoretis quantum nostris quoque hominibus sanctarum Scripturarum quondam studium fuerit ».

2. Hier. *in Is. praef., CC*, t. 73, p. 3 : « Ceterum apud Latinos grande silentium est, praeter sanctae memoriae martyrem Victorinum, qui cum apostolo dicere poterat : *Etsi imperitus sermone, non tamen scientia* (*II Cor.* 11, 9) ; Id. *in Am., praef., CC*, t. 76, 1, p. 213 : « Ex hoc numero pastorum Amos propheta fuit, imperitus s e r m o n e, sed non scientia, Idem enim, qui per omnes prophetas, in eo S p i r i t u s sanctus loquebatur ».

3. Tert. *adu. Marc.* 3, 14, 6, *CC*, t. 1, p. 527, explique la « grâce spirituelle » comme ayant pour vertu la « reconnaissance » du Christ, à laquelle conduit précisément l'exégèse scripturaire : « *Et deducet te*, inquit, *mirifice dextera tua* (*psalm.* 44, 5), uirtus scilicet gratiae spiritalis, qua Christi agnitio deducitur ».

4. Tout au plus peut-on signaler que, comme Victorin (cf. *supra* p. 203, n. 1), Hilaire considère que les choses nouvelles et anciennes de *Matth.*, 13, 51-52, sont la Loi et l'Évangile : « ...ea quae ille (= le Christ) noua et uetera, id est in Euangeliis et in lege protulerit » (*in Matth.* 14, 1).

5. Ainsi *De decem uirg., PLS*, t. 1, p. 173 : « Nonnulli uirgines istas haereses esse dicunt, falso scilicet : haereses enim uirgines non sunt ; adulterae sunt. Virgines enim domus Dei facie sunt serena, uultu pudico, aspectu uerecundo, oculis modestis, uerbis suauibus, oratione dulci, dispositione leni. Qualis est Christus, talis imago. At haereses omnes facie sunt tristi, uultu inuerecundo, oculis improbis, uerbis duris, oratione improba, dispositione asperrima, mendaciorum contentione pertinaci et omnis erroris amaritudine plena maledictis et conuiciis referta ».

6. *Ibid.*, p. 174 : « *Vasa* corpora sunt ; *faces* et lumen earum, animae ; *oleum*, opera bona uel oratio et misericordia Dei ; *sponsus*, Christus ; *sponsa*, ecclesia ». Ces scolies répondent à l'appellation *crebrae expositiones* que Hier. *in Ezech.* 11, 36, 1, applique aux commentaires de Victorin.

détails de la parabole à diverses réalités de la vie chrétienne (corps, âme, bonnes œuvres, péché[1]).

Rappelons enfin qu'en admettant l'imitation par Hilaire des ouvrages conservés de Victorin, lecteur et adaptateur d'Origène, quoi qu'en ait dit Rufin[2], nous expliquerions l'impression qu'Hilaire donne, quand il commente la formule évangélique des « frères de Jésus », de refléter le commentaire de l'Alexandrin[3].

Mais il ne faudrait pas considérer que Victorin doit à Origène toute son exégèse spirituelle, car elle vient pour une bonne part des Latins. H. Koch a montré ce qui en elle dénotait l'influence de Cyprien[4] ; on pourrait repérer également des indices de parenté avec certaines idées exprimées par Tertullien[5]. L'expression hiéronymienne attribuant à Victorin et à Hilaire la même « grâce spirituelle » ne doit donc pas s'entendre d'une commune théorie exégétique, héritée d'Origène, sur le « sens spirituel » de l'Écriture, mais plutôt d'une même ouverture à la rhétorique des figures[6] de l'Évangile, rhétorique dont Tertullien aurait procuré non seulement la formule (« grâce spirituelle »), mais une bonne partie du répertoire.

L'*In Matthaeum* de Victorin a sans doute laissé des traces dans ce qui subsiste des *Commentarii* de Fortunatien d'Aquilée, que Jérôme nomme à côté de ceux d'Hilaire et de Victorin. En effet, au moins sur un point, à savoir l'application à l'Église des « animaux ailés » de l'Apocalypse et de l'image de la « poule » de la parabole matthéenne[7], la parenté de

1. Comparer aux identifications établies par Victorin (cf. *supra* p. 204, n. 6) celles d'HIL. *in Matth.* 27, 4 : « Lampades igitur animarum splendentium lumen est... Oleum boni operis est fructus. Vasa humana sunt corpora ».

2. RVFIN. *apol. adu. Hier.* 2, 35, *CC*, t. 20, p. 110 : « Et tamen de sancto Hilario dicit (Hieronymus) et de sancto Victorino, quorum alterum (Victorinum) interpretis titulo nihil omnino arbitror transtulisse de Graeco... »

3. Tel est également le point de vue de W. WILLE, *Studien zum Matthäuskommentar* pp. 46-49.

4. Cf. H. KOCH, *Cyprianische Untersuchungen*, Bonn, 1926, pp. 473-474 qui signale en particulier une réminiscence très nette de CYPR. *testim.* 1, 20 sur le groupement par sept de nombreuses réalités bibliques : « ut seruetur septenarius numerus » dans VICTORIN. POETOV. *in apoc.* 1, 7, *CSEL*, t. 49, p. 28, où, commentant le chiffre de « sept églises », Victorin a la même formule que Cyprien : « ut seruaret et ipsum, septem ecclesiarum non excessit numerum ».

5. Pour prendre deux exemples, les « flèches » désignent, chez VICTORIN. POETOV. *in apoc.* 6, 1, comme chez TERT. *adu. Marc.* 3, 14, 7, les paroles de Dieu qui pénètrent jusqu'au cœur de l'homme ; d'autre part, Victorin (*in apoc.* 20, 2) admet, comme Tertullien (*adu. Marc.* 3, 24, 6) le « millénarisme » dans l'explication des textes eschatologiques de l'Évangile.

6. Comparer les formules *gratia spiritus* de Jérôme et *gratia spiritalis* de Tertullien (cf. *supra* p. 204, n. 3) avec celles de QVINT. *inst.* 8, 6, 49, éd. Radermacher, t. 2, p. 126 : *gratia allegoriae, gratia translationis*, relatives à la rhétorique des figures : « genus orationis in quo trium permixta est gratia similitudinis, allegoriae, translationis ».

7. Comparer VICTORIN. POETOV. *in apoc.* 4, 5, *CSEL*, t. 49, p. 54 : « ...ecclesia catholica... merito uolat et tollitur a terra, uiuum animal », et FORTVNAT. AQVIL., *fragm. in Matth.* 2, *PLS*, t. 1, p. 219 : « Gallina spiritali intellectu ecclesia accipitur ».

Fortunatien et de Victorin est indéniable. Cependant, le premier s'est acquis, au prix de gros défauts, une certaine originalité dont Hilaire comme Jérôme, n'a pu manquer d'être frappé.

Fortunatien d'Aquilée

Des *Commentarii* de cet évêque d'Aquilée nous possédons trois fragments : deux, exhumés d'un manuscrit de Troyes par Dom Wilmart, traitent respectivement des chapitres 21 et 23 de *Matthieu*. Le troisième a été retrouvé en 1954 dans un manuscrit d'Angers par B. Bischoff et constitue peut-être la préface de cet *opusculum*[1].

Nous n'entrerons pas ici dans le détail de son contenu[2]. Mais nous nous demanderons, comme à propos de Victorin, dans quelle mesure Fortunatien a pu servir de modèle à Hilaire. L'évêque d'Aquilée eut une étrange carrière[3] : d'abord secrétaire et émissaire du Pape Libère[4], il le poussa en 357 à souscrire au credo arien de Sirmium. Mais avant de se rallier à la cause hérétique, il avait figuré au nombre des évêques occidentaux qui, à Sardique, soutinrent la cause d'Athanase[5]. A celle-ci il est encore fidèle, quand l'évêque d'Alexandrie publie son *Apologie à Constance*, entre 353 et 356[6]. Et même quand Hilaire entreprend de commenter

---

1. Cf. A. Wilmart, *Deux expositions d'un évêque Fortunat sur l'Évangile*, dans *RB*, t. 32, 1920, pp. 160-174 ; B. Bischoff, *Wendepunkte in der Geschichte der lateinischen Exegese im Frühmittelalter*, dans *SEJG*, t. 6, 1954, p. 140.

2. Texte dans *PLS*, t. 1, t. 217-219 et 239-240.

3. Cf. La notice de Hier. *uir. ill.* 97, éd. Richardson, p. 47 : « Fortunatianus, natione Afer, Aquileiensis episcopus, imperante Constantio, in Euangelia, titulis ordinatis, breui sermone et rustico scripsit commentarios, et in hoc habetur detestabilis, quod Liberium, Romanae urbis episcopum, pro fide ad exilium pergentem, primus sollicitauit et fregit, et ad subscriptionem haereseos compulit ».

4. Comme il ressort de Hil. *coll. antiar. ser.* B III, 2, p. 156 (lettre de Libère aux évêques orientaux) : « Quin etiam Fortunatianus episcopus epistulam eandem rursum diuersis episcopis mittens nihil profecit » ; *ibid.*, *ser.* B VII 8, 1, p. 168 : « Litteras adaeque super nomine eius, id est de condemnatione ipsius per fratrem nostrum Fortunatianum dedi perferendas ad imperatorem Constantium ». Sur ces divers rôles remplis par Fortunatien, cf. L. Duchesne, *Libère et Fortunatien*, dans *MEFR*, t. 28, 1908, pp. 31-78.

5. Cf. dans Hil. *coll. antiar. ser.* B II, 2, p. 137 : « Exemplum epistulae factae ad Iulium urbis Romae episcopum, Iulio episcopo a synodo directae... Nomina episcoporum : ... (37) Fortunatianus ab Italia de Aquileia ».

6. Athanase a visité Aquilée en compagnie de l'empereur Constant sous l'épiscopat de Fortunatien : cf. Athan. *apol. ad Const.* 3, *SC*, t. 56, p. 91 : Οὐ γὰρ μόνος ἑώρακά ποτε τὸν ἀδελφόν σου, οὐδὲ μόνῳ μοί ποτε ἐκεῖνος ὡμίλησεν · ἀλλ' ἀεὶ μετὰ τοῦ ἐπισκόπου τῆς πόλεως ἔνθα ἦν, καὶ ἄλλων τῶν ἐκεῖ παρατυγχανόντων εἰσηρχόμην · κοινῇ τε αὐτὸν ἐβλέπομεν, καὶ κοινῇ πάλιν ἀνεχωροῦμεν · δύναται Φουρτουνατιανὸς ὁ τῆς 'Ακυληΐας ἐπίσκοπος μαρτυρῆσαι περὶ τούτου. La vitalité religieuse d'Aquilée sous Fortunatien n'est pas moindre que celle de Trèves aux yeux d'Athanase : cf. *ibid.* 15, p. 104 : Τοῦτο καὶ ἐν Τριβέροις, καὶ ἐν 'Ακυληίᾳ γενόμενον ἑώρακα · κἀκεῖ γὰρ ἐν ταῖς ἑορταῖς δια τὸ πλῆθος, ἔτι τῶν τόπων οἰκοδομουμένων, συνῆγον ἐκεῖ : καὶ οὐχ εὗρον τοιοῦτον κατήγορον. 'Αλλὰ καὶ ὁ μακαρίτης σου ἀδελφός ἐν Ακυληίᾳ, τοιαύτης οὔσης συνάξεως συνήχθη. Ces mo-

Matthieu vers 354, Fortunatien jouit d'une forte réputation : il est le commentateur classique du Premier Évangile en Italie. « La perle de l'Évangile, c'est Fortunatien qui l'a extraite », lit-on dans une des premières lettres de Jérôme[1].

Jugement sur la méthode de Fortunatien

Mais les caractères que le même auteur reconnaît à l'exégèse de Fortunatien ne sont pas comparables à ceux qu'il attribue à Hilaire. Autant, en effet, il juge, en 389, les *Commentaires* de Victorin et d'Hilaire comme dignes d'être lus par Paula et sa fille, autant il regrette qu'elles aient prêté attention à celui de Fortunatien[2]. Car c'est lui qui est visé à demi-mot, quand Jérôme parle d'un commentateur « obtus dans ses pensées et dans son expression » : *hebes in sensibus et in uerbis*[3]. *Hebes* se dit, d'après l'usage des textes, d'un style dénué d'art et, en parlant des idées, d'un sujet traité sans finesse[4]. Cicéron appliquait ce mot à l'éloquence qui se conforme au goût de la masse (*populariter*[5]), point de vue qui correspond sensiblement à ce que Jérôme dit, dans son *De uiris*, du texte de Fortunatien : il est écrit *breui sermone et rustico*. La *rusticitas* n'est pas en soi un défaut aux yeux de Jérôme, car le terme n'évoque ni trivialité ni incorrection, mais le contraire de l'éloquence d'école[6]. Il y a même, dans une optique chrétienne, une « rusticité » vraie, sainte, juste, qui vaut mieux que la méchanceté instruite[7].

---

numents dont parle Athanase serait la basilique post-théodorienne nord contemporaine de l'épicopat de Fortunatien, selon G. Brusin, La *basilica Apostolorum di Aquileia*, dans *Mullus* (= *Festschr. Th. KLAUSER*), Münster, 1964, pp. 31-33.

1. Hier. *epist.* 10, 3, éd. Labourt, t. 1, p. 29 : « Et ne putes modica esse quae deprecor, margaritam de euangelio postularis, *eloquia Domini, eloquia casta, argentum igne examinatum terrae, purgatum septuplum* (*psalm.* 10, 11), scilicet commentarios Fortunatiani ». La « perle » de l'Évangile désigne la « science du Sauveur » selon Hier. *in Matth.* 13, 45, *CC*, t. 77, p. 113 : « Vnum autem est pretiosissimum margaritum, scientia Saluatoris ».

2. Hier. *hom. Orig. in Luc., praef.*, *GCS*, t. 49 (35), p. 1 : « Ante paucos dies quorumdam in Matthaeum et in Lucam commentarios uos (Paula et Eustochium) legisse dixistis, e quibus alter et sensibus hebes esset et uerbis, alter in uerbis luderet, in sententiis dormitaret ».

3. Comme il ressort des observations de F. Cavallera, *Saint Jérôme*, t. 1, Paris-Louvain, 1922, p. 143, n. 1. L'autre commentaire sur *Luc*, celui où « les pensées sont sommeillantes » (cf. *supra* n. 2) est celui d'Ambroise.

4. Cf. Qvint. *inst.* 8, 3, 49 : « ...hebes, sordida... uilis oratio »; Cic. *acad.* 1, 8, 31 : « sensus omnes hebetes et tardos esse arbitrabantur ».

5. Cic. *fin.* 2, 6, 17, éd. Martha, t. 1, p. 65 : « illa (rhetorica) forensi, quam necesse est, cum populariter loquatur, esse interdum paulo hebetiorem ».

6. Cf. Serv. *ecl. praef.*, éd. Thilo-Hagen, t. 3, p. 4 : « personae, sicut supra dixi, rusticae sunt et simplicitate gaudentes : unde nihil in his urbanum, nihil declamatorium inuenitur ».

7. Cf. ces aphorismes de Hier. *epist.* 18, 4, éd. Labourt, t. 1, p. 57 : « melius est uera rustice quam diserte falsa proferre » ; *epist.* 62, 2, éd. Labourt, t. 3, p. 116 : « libentius piam rusticitatem quam doctam blasphemiam eligam » ; *in Ephes.* 3 *praef.*, *PL*,

Fortunatien ne saurait donc être, aux yeux de Jérôme, un auteur méprisable. Sinon, l'aurait-il fait figurer au catalogue de son *De uiris* ? Fortunatien est un exégète, qui, sans être recommandable à une chrétienne cultivée comme Paula, a le mérite d'être accessible même à des lecteurs de modeste culture. Ses commentaires de l'Évangile se distinguent par une brièveté qui n'est pas due, comme chez Jérôme, à une restriction volontaire des moyens d'expression[1]. Ainsi, rendant compte de la scène de l'entrée de Jésus à Jérusalem, l'exégète d'Aquilée donne, d'un mot ou tout au plus en quelques phrases concises écrites dans le style le plus plat, la traduction spirituelle de chaque fait matériel[2]. Quand il s'engage dans des explications plus longues, celles-ci sont lourdement présentées, et l'idée se développe péniblement au moyen de répétitions oiseuses[3].

Cependant Jérôme reconnaît à Fortunatien une originalité : celle d'avoir composé des sortes de pages choisies sur l'Évangile. Victorin avait « exposé » quelques passages, indique Cassiodore[4]. Fortunatien dispose ses « commentaires » d'après une sélection où Kl. Gamber a voulu voir l'influence de péricopes liturgiques, plus précisément de péricopes pascales[5]. Les *tituli ordinati* de Fortunatien, selon l'expression de Jérôme, ne représentent pas un sommaire de chapitres, ainsi que S. Berger a cru le comprendre[6], mais une suite de « pages » — sens que *titulus* a également

---

t. 26, c. 547 c : « magis uelim rusticitatem iustam quam doctam malitiam ». Sur ces variations élogieuses autour de la *rusticitas*, cf. K. Sittl, *Rusticitas der theologischen Schriftsteller*, dans *Arch. f. latein. Lexicographie*, t. 6, 1889, pp. 560-561.

1. Cf. cette déclaration de Jérôme dans la préface de son *In Matthaeum*, *CC*, t. 77, p. 4 : « Eusebi dilectissime, ...hanc tibi a me quasi sitarciam dari uolueris, ut Matthaeum breuiter exponens, uerbis stringerem, sensibus dilatarem ».

2. Ainsi dans *fragm. in Matth.* 1, *PLS*, t. 1, p. 218 : « *Ecce rex tuus uenit tibi mansuetus sedens super asinam et pullum nouellum subiugalem* (*Matth.* 21, 5). Asinam manifeste synagogam dicit. Pullum (nouellum) subiugalem : nouellum id est ex synagoga populum credentem futurum christianum ; subiugalem autem propter traditam disciplinam legis noui scilicet testamenti ».

3. *Ibid.*, *PLS*, t. 1, p. 217 : « Pullum solutum ascendit Iesus... Sessor enim frenos habet ac tenet, quibus animal regit. Ergo habens populus christianus sessorem Deum regitur frenis, id est disciplina et sanctitate et timore eius. Nam quod et calcaribus stimulatur est commonitio ne aut caespitet, aut non ita gradiatur ut decet, nec uelut pristino uicio adsuetus ad ullam lasciuiam redeat. Ideo ergo frenis frenatur, id est disciplina regitur ».

4. Cassiod. *inst. diu.* 1, 7, 1, éd. Mynors, p. 28 : « ...Matthaeum... de quo et Victorinus, ex oratore episcopus, nonnulla d i s s e r u i t ». Le détail « ex oratore episcopus » résulte d'une confusion de Victorinus martyr avec Marius Victorinus rhéteur.

5. K. Gamber, *Die ältesten abendländischen Evangelien-Perikopenliste vermutlich von Bischof Fortunatianus von Aquileia*, (+ *nach* 360), dans *Münch. theol. Zeitschr.*, t. 13, 1962, pp. 180-201, lequel pense que ces péricopes seraient du type de celles de la Dombibliothek de Constance (*HB VII* 12) publiées par A. Dold., *Konstanzer altlateinische Propheten-und Evangelien-Bruchstücke mit Glossen nebst zugehörigen Prophetentexten aus Zürich und St Gallen*, Beuron-Leipzig, 1923, pp. 29-112.

6. S. Berger, *Histoire de la Vulgate aux premiers siècles du Moyen-Age*, Paris, 1893, p. 308, ne possède pas encore les fragments de Fortunatien identifiés par A. Wilmart et s'appuie sur la notice du *De uiris* pour conclure que les *tituli* composés par Fortunatien sont des « sommaires » d'Évangiles.

chez Commodien[1] — groupant les versets qui forment un ensemble. Telle est bien de fait la disposition générale des fragments de Fortunatien édités par A. Wilmart et constitués, dans le détail, par les scolies brèves qu'évoquait Jérôme. Cette formule, comme l'explique Cyprien dans la préface de l'*Ad Fortunatum*[2], répond à une nécessité de l'enseignement catéchétique destiné aux *simplices*, auxquels Fortunatien avait choisi de s'adresser dans son *rusticus sermo*[3].

Hilaire, qui écrit son *In Matthaeum* pour des « lecteurs attentifs[4] », ne songe pas à présenter l'Évangile, comme le fait Fortunatien à l'instar des *compendia* scripturaires de Cyprien, c'est-à-dire sous la forme d'une anthologie destinée à un public peu formé. Cependant il trouve dans les *tituli ordinati* de l'évêque d'Aquilée l'application rudimentaire et seulement ébauchée de ce dont il compte faire un trait fondamental de son exposé exégétique : le groupement des *gesta* évangéliques, ordonné non à une raison pédagogique, mais à la perspective d'une unité dans l'intelligibilité[5].

Médiocrité de Réticius d'Autun

Compte tenu de ces nombreuses réserves, Victorin et Fortunatien, même avec cette « grâce spirituelle » que Jérôme reconnaît du moins au premier, ne pouvaient satisfaire Hilaire. Il a dû en être de même de Réticius d'Autun, qui, sans avoir écrit de commentaire sur *Matthieu*, a eu vraisemblablement le privilège d'introduire en Gaule, sous Constantin, le genre de l'exégèse scripturaire. De son commentaire sur le *Cantique*, nous possédons encore, outre un court extrait qui s'achève par une invocation au Dieu-Verbe conforme à la noblesse exigée dans les préfaces[6], deux

1. Comm. *carmen de duobus populis*, 429, *CC*, t. 128, p. 89 : « Vno uolo titulo tangere librum Deuteronomium / « In caput eritis... » (*Deut.* 28, 44).

2. Cypr. *Fort. praef.* 3, *CSEL*, t. 3, 1, p. 318 : « Ac ne in longum sermonem meum extenderem, frater carissime, et audientem uel legentem stili latioris copia fatigarem, conpendium feci, ut propositis titulis quos quis et nosse debeat et tenere capitula dominica subnecterem ».

3. Il ya un lien étroit pour Jérôme entre la « simplicité » évangélique et une saine « rusticité »: cf. Hier. *uir. ill. praef.* éd. Richardson, p. 2 : « ...desinant (Celsus, Porphyrius, Iulianus) fidem nostram rusticae tantum simplicitatis arguere, suamque potius imperitiam recognoscant ».

4. Cf. Hil. *in Matth.* 14, 3 : « Frequenter monuimus omnem diligentiam Euangeliorum lectioni adhibere oportere ». Commentaire de cette phrase *infra* p. 262.

5. Cf. *infra*, p. 256, n. 2.

6. Berengarivs. *apol. pro Abaelardo*, *PL*, t. 178, c. 1864 b : « Vnde Retii (sic) Augustodunensis aurea sic depromit camena. *Mos est, inquit, generosae materiae obseruandus sponsi sponsaeque tripudia festiua tuba persultent. Neque enim in funera fas distrahi animum, quoniam ad exponendum cantica nuptiarum inuitat alacritas coniuuarum. Sed quoniam tantae facultatis ratio in nobis uel nulla est uel admodum orba, eius innitar gratiae, qui per euangelium suum sonat.* Sine me nihil potestis facere (*Ioh.* 15, 5). *Neque certe mihi deficiet transitorium uerbum, cum credam in* Verbum quod est in principio apud Deum (*Ioh.* 1, 1) ». Ce jeu de mots

échantillons d'explications, dont Jérôme souligne l'« ineptie » : Tharsis (*cant.* 5, 14) pris pour Tarse, ville natale de Paul, et l'or d'Ophaz (*Dan.* 10, 5), pris pour Pierre par analogie avec la pierre ou Céphas[1]. Ces identifications montrent néanmoins que l'exégèse typologique de l'Ancien Testament, dont l'*Aduersus Marcionem* et l'*Aduersus Iudaeos* de Tertullien avaient illustré la méthode, est reprise dès le début du IVe siècle en Gaule, mais sous une forme très dégradée.

Par delà ces maladroits élèves que furent Victorin, Fortunatien et Réticius[2], Hilaire devait reprendre contact avec ceux qui, en matière d'exégèse, demeuraient les maîtres : Cyprien et, dans une certaine mesure, Tertullien.

Les « anciens » : Tertullien et Cyprien

Tertullien et Cyprien reçoivent des Latins du IVe siècle le titre d'« anciens ». En un sens strict, ce vocable ne leur sera appliqué que par l'Ambrosiaster[3], mais le mérite qu'il évoque leur est déjà reconnu, vingt ans

subtil ne serait-il pas conforme à un précepte de la rhétorique des ἱεροὶ λόγοι énoncé par Menandros, éd. Spengel, t. 3, p. 437, 6 : Δεῖ μὲν ὁμολογεῖν σε εὐθὺς ἐν προοιμίῳ τῷ πρώτῳ, ὅτι δεῖ τὸν λόγους κτησάμενον ἀποδοῦναι λογίῳ θεῷ τὰς χάριτας διὰ τῶν λόγων, οὓς δι' αὐτὸν τὸν μουσηγέτην κεκτήμεθα.

1. Hier. *epist.* 37, 1, éd. Labourt, t. 2, p. 65 : « Nuper cum Reticii Augustodunensis episcopi, qui quondam a Constantino Imperatore sub Siluestro episcopo ob causam Montensium missus est Romam, commentarios in Canticum Canticorum perlegissem, quod Hebraei uocant Sir Asirim uehementer miratus sum, uirum eloquentem praeter ineptias sensuum ceterorum Tharsis urbem putasse Tarsum, in qua Paulus apostolus natus sit, et aurum Ophaz Petrum significari, quod Cephas in Evangelio Petrus sit appellatus ».

2. De Potamius d'Olisipso, qui ne semble guère connu d'Hilaire que comme un prévaricateur arien (cf. *coll. antiar. ser.* B III, 2, p. 155), même s'il fut d'abord en Occident un partisan d'Athanase, aucun commentaire suivi de l'Écriture n'est signalé. Les pages qui nous sont parvenues sous son nom, et qui traitent de la mort de Lazare et du martyre d'Isaïe, paraissent relever d'un type parénétique d'homélies sur l'Écriture, littérature dont l'héritage sera recueilli par Zénon de Vérone, non par Hilaire : cf. A. Montes Moreira, *Potamius de Lisbonne et la controverse arienne*, Louvain, 1969, pp. 246-300, lequel pense d'ailleurs, que la *Lettre* à Athanase datant de 359, ce serait après cette date seulement, que Potamius aurait été un partisan d'Athanase. Quant à Grégoire d'Elvire, ou du moins à l'auteur des *Tractatus Origenis de libris SS. Scripturarum*, il est, comme Zénon un héritier plutôt qu'un modèle d'Hilaire. Ces *tractatus* sont datés de la seconde moitié ou quatrième siècle par A. Wilmart, *Les « Tractatus » sur le Cantique attribués à Grégoire d'Elvire*, dans *BLE*, t. 7, 1906, pp. 266-269, datation corroborée par les remarques que à propos de rapprochements possibles entre les *Tractatus Origenis* et les *Tractatus super psalmos* — non l'*In Matthaeum* — d'Hilaire, présente A.C. Vega, *S. Gregorii Eliberritani episcopi opera omnia*, Escorial, 1944, p. L.

3. Ambrosiast. *in Rom.* 5, 14 (à propos de la variante qui dans ce verset oppose les versions latines à des *codices graeci*), *CSEL*, t. 81, 1, p. 176 : « Hoc autem uerum arbitror, quando et ratio et historia et auctoritas obseruatur ; nam hodie quae in Latinis reprehenduntur codicibus (= ces mots en litige), sic inueniuntur a ueteribus posita, Tertulliano, Victorino et Cypriano ». Les « anciens » pour Irénée et Hippolyte, sont encore les disciples des Apôtres, mais Hippolyte,

plus tôt, lorsque Hilaire attribue à Cyprien l'autorité et ferait la même chose, si cela était possible, pour Tertullien, à l'exclusion de tout autre auteur.

Novatien et Victorin de Poetovio, il est vrai, ont été utiles, à l'occasion, à l'exégète pictave de l'*In Matthaeum* : on s'en rend compte, au moins, à lire les critiques ou les références qui les visent selon toute vraisemblance[1]. Mais seuls Cyprien et Tertullien sont des « autorités », en plénitude dans le cas du premier, en puissance dans le cas du second, et ils doivent de l'être principalement à leur commentaire de l'Oraison dominicale. Et même le *De oratione dominica* de Cyprien bénéficie d'un prestige tel qu'Hilaire ne se croit même plus en mesure d'ajouter quoi que ce soit à ce qu'a écrit l'évêque de Carthage sur le *Pater* : « Sur la doctrine sacrée de la prière, Cyprien, homme de sainte mémoire, nous a dispensés de l'obligation d'écrire un commentaire ». Quand il passe à Tertullien, Hilaire mesure davantage ses louanges, mais celles-ci vont encore assez loin comme l'indique la phrase suivante : « Tertullien, de manière très compétente, a écrit aussi à ce sujet un volume, mais l'hérésie ultérieure de l'homme a ôté à ses ouvrages recommandables leur autorité[2] ».

L'éloge de Cyprien dans l'« In Matthaeum »

L'éloge de Cyprien, que nous considérerons d'abord, prend appui sur la qualité de l'homme, qui est « de sainte mémoire ». La formule s'appliquera couramment aux évêques des cinquième et sixième siècles, dans l'épigraphie funéraire[3]. Mais dès 256, lors d'une intervention pré, sentée au concile de Carthage, l'évêque Novatus de Thamugadi invoque, pour exiger le rebaptême des hérétiques, le « témoignage des Écritures et la décision de ses collègues, hommes de très sainte mémoire[4] ». Pontius, à son tour, dans la *Vita Cypriani*, évoque la « mémoire immortelle » de Cyprien, un évêque si grand, à laquelle il associe le souvenir de son

---

ap. Evs. caes. *hist.* 5, 28 constate que cette lignée est éteinte : cf. les références données par D. van den Eynde, *Les normes de l'enseignement chrétien dans la littérature patristique des trois premiers siècles*, Paris, 1933, p. 215.

1. Cf. la critique d'une opinion de Victorin *supra* p. 201, n. 1 ; en sens inverse, on notera la prise en considération d'une exégèse de détail qui remonte, semble-t-il, à Novatien (*cib. iud.* 3) : dans *in Matth.* 7, 10, en effet, le Pictave dit qu'il a lu souvent que les esprits impurs sont désignés par des oiseaux (cf. *infra* p. 303, n. 3 le texte de Novatien).

2. Hil. *in Matth.* 5, 1 : « De orationis autem sacramento necessitate nos commentandi Cyprianus uir sanctae memoriae liberauit. Quanquam et Tertullianus hinc uolumen aptissimum scripserit, sed consequens error hominis detraxit scriptis probabilibus auctoritatem ». légère variante dans la citation de Vincent. ler. 18 : « sequentis errore detraxit ».

3. Cf. H. Delehaye, *Sanctus*, Bruxelles, 1927, pp. 39-40. Noter aussi l'appellation donnée à saint Ambroise par Possid. *uita Aug.* 27 : « sanctae memoriae Ambrosius ».

4. Cypr. *sent. episcop.* 4, *CSEL*, t. 3, 1, p. 438 : « Ideo secundum testimonium scripturarum et secundum decretum collegarum nostrorum sanctissimae memoriae uirorum omnes schismaticos et haereticos qui ad ecclesiam conuersi sunt baptizaui ».

prédécesseur et maître Cécilius, « un juste de glorieuse mémoire[1] ». Ces références montrent clairement en quel sens il faut interpréter, dans la phrase d'Hilaire, la formule « personnage de sainte mémoire ». En relation avec la fonction épiscopale de Cyprien, elle exalte l'homme qui est élevé par sa charge au rang de modèle (*exemplum*, dit Pontius) et dont l'œuvre bénéficie de « l'autorité propre à l'évêque[2] », ce qui ne s'est pas produit pour Tertullien.

L'œuvre de Cyprien a donc exercé sur Hilaire un ascendant incomparable : elle « l'a libéré de l'obligation de faire un commentaire sur la doctrine sacrée de la prière ». Par ces mots, l'auteur de l'*In Matthaeum* exprime une satisfaction qui répond à un souci dominant de l'exégèse latine héritière de Tertullien, celui de n'affaiblir en rien la « vérité » d'un texte de l'Écriture, en l'offrant tel quel, sans ajouter le moindre commentaire inutile. Le cas s'est présenté, pour Hilaire, à l'occasion des paraboles de *Matthieu*, au sujet desquelles il écrit : « Le sens de ce qui est dit et fait dans ce qui suit est parfaitement clair[3] ». Cette assurance n'est guère différente de la confiance que montrait Tertullien dans la « vérité » des paraboles : les mots y sont adéquats à la réalité qu'ils expriment. Il n'est donc que de se laisser guider par les « commentaires » qu'en donne le Christ lui-même ou l'Évangéliste, lequel, en certains cas, prévient, par l'unique explication plausible, nos « commentaires », qui ne feraient qu'« inventer une matière », faute de s'en tenir aux paroles même de l'Écriture[4].

La solidarité de Cyprien avec l'Écriture

Ce que Tertullien dit de l'Évangéliste, parfait commentateur des paraboles, qui rend inutile toute autre explication grâce à la lumière qu'il répand[5], nous permet de comprendre en quel sens Hilaire se déclare libéré par Cyprien du devoir de commenter le *Pater*. L'évêque de

1. Vita *Cypr.*, 1, *CSEL*, t. 3, 3, p. xc : « Sed ut ad posteros quoque nostros incomparabile et grande documentum in immortalem memoriam porrigatur et ut ad exemplum sui litteris dirigantur » ; *ibid.* 4, p. xciv : « Erat sane illi etiam de nobis contubernium uiri iusti et laudabilis memoriae Caeciliani ».

2. L'expression est d'Hil. *coll. antiar. ser.* B II, 53, (18), p. 142 : « In non extantibus iudicandis episcopalem apud uos auctoritatem inprobitas obtinuit ».

3. Hil. *in Matth.* 15, 1 : « Absoluta et dictorum et gestorum in consequentibus ratio est ». Hilaire remarque en effet que le Christ lui-même en a donné l'explication.

4. Cf. Tert. *pudic.* 9, 1, *CC*, t. 2, p. 1296 : « Nos autem, quia non ex parabolis materias commentamur, sed ex materiis parabolas interpretamur, nec ualde laboramus omnia in expositione torquere, dum contraria quaeque caueamus... ; *ibid.* 9, 3, p. 1296 : « Huiusmodi enim curiositates et suspecta faciunt quaedam et coactarum expositionum subtilitate plerumque deducunt a ueritate ». L'influence exercée sur Hilaire par ces mises au point de Tertullien est étudiée *infra* p. 276 n. 7.

5. Tert. *pudic.* 8, 2, *CC*, t. 2, p. 1295 : « ...a uero l u m i n e exorbitant (les auteurs de commentaires superflus) eius comparationis quam parabolae materia praetexit ».

Carthage s'affirme au IVe siècle comme le « docteur » occidental qui a appuyé toute sa foi sur la connaissance de l'Écriture[1]. Hilaire en est si convaincu que, pour exposer la dépendance de sa mutation spirituelle par rapport aux enseignements du premier chapitre de *Jean*, il nourrit le prologue de son *De Trinitate* de réminiscences de Cyprien[2]. Mais il y a mieux : un document d'histoire littéraire daté de 359-365 permet de mesurer l'importance du magistère de Cyprien dans la diffusion d'une culture scripturaire au IVe siècle, et le lien étroit qui s'établit entre l'Écriture et l'œuvre de l'évêque de Carthage. Il s'agit d'un double *indiculum* consigné dans un manuscrit de Cheltenham (collection Philipps[3]) et donnant d'un côté la liste des écrits de l'Ancien et du Nouveau Testament, de l'autre, énumérant une importante sélection d'œuvres cyprianiques, parmi lesquelles tous les traités. Le travail de récolement a été fait en Afrique pour l'Église de Rome, où l'on a vu dans la juxtaposition des deux *indicula* autre chose qu'une simple commodité matérielle. Ainsi un homme de confiance du pape Libère, au moins au début, Lucifer de Cagliari, qui, comme l'a montré K. Götz[4], utilise la double liste du manuscrit de Cheltenham, soude à plusieurs reprises un texte scripturaire à un texte inspiré de Cyprien, avec le sentiment qu'il y a entre l'un et l'autre une unité de pensée.

Les aspects de l'« auctoritas » de Cyprien. L'éloge de Cyprien par Lactance

Or Hilaire ne semble pas étranger à la tradition dont les *indicula* du ms. *Philipps* nous transmettent un écho, comme le révèle une similitude dans la disposition des livres vétéro-testamentaires[5]. On ne s'étonnera donc pas qu'Hilaire ne dissocie pas l'intelligence de la Bible de la connais-

1. Cf. LACT. *inst.* 5, 4, 7, *CSEL*, t. 19, p. 412 : « Ille... raptus eximia eruditione diuinarum litterarum, ut iis solis contentus esset, quibus fides constat ».

2. Cf. *supra* p. 151, n. 6 et p. 152, n. 3-4.

3. *Cod. Cheltenham.* 12266 saec. X, publié d'abord par Th. MOMMSEN, *Zur lateinischen Stichometrie*, dans *Hermes*, t. 21, 1886, pp. 142-143, qui date le document de 359. La date de 365 a été proposée récemment par D. VAN DAMME, *Pseudo-Cyprian, Aduersus Iudaeos*, Freiburg, 1967, p. 3, d'après les arguments de W. SANDAY, dans l'étude citée *infra* n. 5.

4. K. GÖTZ, *Geschichte der cyprianischen Literatur bis zu der Zeit der ersten erhaltenen Handschriften*, Diss. Marburg, Basel, 1891, p. 49, qui prend un exemple caractéristique au chap. 5 du *Moriendum* de Lucifer, *CSEL*, t. 14, p. 296 : « Stamus utique famuli Christi, eius maiestate firmati, uoce libera, sed illa induti arma, quae nos ut indueremus est deprecatus beatus apostolus dicens : ...*Induite arma Dei, ut possitis stare aduersus remedia diaboli* (*Ephes.* 6, 10-11) ». Les lignes de Lucifer suivent de près CYPR. *epist.* 10, 2, 2, éd. Bayard, t. 1, p. 24 : « Vidit admirans praesentium multitudo ...stetisse seruos eius (Christi) uoce libera, mente incorrupta, uirtute diuina, telis quidem saecularibus nudos, sed armis fidei credentis armatos ».

5. W. SANDAY, *The Cheltenham List of the Canonical Books of the Old and New Testament and of the Writings of Cyprian*, dans *Studia biblica et ecclesiastica*, t. 3, Oxford, 1891, p. 243, fait remarquer que l'*indiculum* nomme le Livre de Daniel avant celui d'Ezéchiel, comme le fait Hilaire dans *psalm. instr.* 15.

sance de Cyprien, au point que le commentaire cyprianique du *Pater* lui paraît être la page définitive consacrée à l'Oraison dominicale. Sans doute, Hilaire ne va pas jusqu'à accorder, comme le font les Donatistes, un crédit égal aux Écritures et à l'auteur du *De lapsis*[1]. « L'autorité » dont a pu jouir Cyprien auprès de la génération d'Hilaire est contenue dans certaines limites, dont les points de repère sont non seulement le témoignage rendu à l'œuvre cyprianique dans le manuscrit *Phillipps*, mais encore une *laudatio* de Cyprien qui a un profond retentissement au IVe siècle et qui a eu Lactance pour auteur.

Elle comporte deux thèmes : l'œuvre de l'évêque de Carthage est tout entière fondée sur l'Écriture dont elle livre l'« enseignement sacré » (*sacramentum*). Elle est, d'autre part, écrite dans un style « admirable[2] ». Ces deux qualités ont été précisément célébrées par Cyprien lui-même dans le traité *De l'Oraison dominicale* tant apprécié d'Hilaire : « Que les enseignements sacrés du *Pater* (*sacramenta* : le mot qu'on retrouve dans la phrase de Lactance) sont nombreux, grands, énoncés avec brièveté et abondance de vertu spirituelle[3] ! ». Brièveté est sœur de clarté d'après le *De inuentione* cicéronien[4] ; or l'alliance de la clarté et de l'abondance est, au témoignage du livre V des *Diuinae institutiones*, l'exceptionnelle réussite du « génie » littéraire de Cyprien. Ce jugement de Lactance et l'usage qui y est fait de *sacramentum*[5] sont donc appuyés sur l'observa-

---

1. Cf. AVG. *c. Cresc.* 2, 32, 40, *BA*, t. 31, p. 244 : « Vos autem qui scripta Cypriani nobis tanquam firmamenta canonicae auctoritatis opponitis » ; *epist.* 93, 10, 38, *CSEL*, t. 34, 2, p. 483 : « Sic potuit integritas atque notitia litterarum unius quamlibet illustris episcopi custodiri, quemadmodum scriptura canonica tot linguarum litteris... custoditur ».

2. LACT. *inst.* 5, 1, 24-26, *CSEL*, t. 19, p. 402 : « Vnus igitur praecipuus et clarus extitit Cyprianus, quoniam et magnam sibi gloriam ex artis oratoriae professione quaesierat, et admodum multa concripsit in suo genere miranda. Erat enim ingenio facili, copioso, suaui et, quae sermonis maxima est uirtus, aperto, ut discernere non queas, utrumne ornatior in eloquendo, an felicior in explicando, an potentior in persuadendo fuerit. Hic tamen placere ultra uerba sacramentum ignorantibus non potest, quoniam mystica sunt, quae locutus est, et ad id praeparata, ut a solis fidelibus audiantur ».

3. CYPR. *domin. orat.* 9, *CSEL*, t. 3, 1, p. 272 : « Qualia autem sunt, fratres dilectissimi, orationis dominicae sacramenta, quam multa, quam magna, breuiter in sermone collecta, sed in uirtute spiritaliter copiosa ! »

4. CIC. *inu.* 1, 20, 28, éd. Stroebel, p. 25 : « Oportet igitur eam (narrationem) tres habere res, ut breuis, ut aperta, ut probabilis sit ».

5. V. LOI, *Per la storia del vocabolo « sacramentum » in Lattanzio*, dans *VChr*, t. 18, 1964, p. 94, traduit *sacramentum ignorare* (cf. *supra* n. 2) par « ignorer la révélation chrétienne », arguant d'une part du voisinage de *mysticum* (cf. le *mysterium* paulinien : VVLG. *Col.* 1, 26), d'autre part de l'emploi de *sacramentum* dans *inst.* 4, 13, 12 : « ueritatis sacramentum nescientem ». De fait, Loi est influencé par l'interprétation de *sacramentum* donnée par G. Lebacqz dans J. DE GHELLINCK, *Pour l'histoire du mot sacramentum*, Paris, 1924, p. 260 : « Dans les quatre textes qui viennent d'être cités, (*inst.* 4, 10 ; 5, 1 ; 5, 2 ; 7, 24), le sens de *sacramentum* est très clair : c'est l'ensemble des vérités révélées ». A notre avis, c'est moins l'aspect révélé que l'aspect sacré dont il faut tenir compte dans *sacramentum* : cf. notre article : *Sacrum, sacramentum, sacrificium, dans le texte latin du Livre de la Sagesse,*

tion de ce qui est recommandé et pratiqué par Cyprien lui-même, et au premier chef dans le *De dominica oratione*, dont le mot *sacramentum* désigne le sujet essentiel. Aussi bien est-ce le mot retenu par Hilaire pour définir la direction fondamentale de l'exégèse cyprianique du traité *De l'oraison dominicale*[1]. Comment alors ne serions-nous pas frappé de la convergence qui apparaît entre l'admiration éprouvée par Hilaire pour la manière dont Cyprien a commenté « l'enseignement sacré » de la Prière dominicale extraite des Évangiles et l'importance que, dans l'œuvre de Cyprien, Lactance reconnaît à « l'enseignement sacré » des Écritures enchâssé dans un style aux qualités classiques ?

Les « sacramenta » du « Pater » dans le « De dominica oratione »

De la présence de l'Écriture dans l'œuvre de Cyprien, le *De dominica oratione* est un témoin unique, puisqu'il est, dans sa plus grande partie, une explication suivie et un modèle pour l'étude du chapitre VI de *Matthieu*. Dans ce travail, sans doute Tertullien l'avait-il précédé[2]. Aussi, sur la plupart des points, l'herméneutique cyprianique des *sacramenta* du *Pater* est-elle une adaptation clarifiée de celle que Tertullien met en œuvre dans son *De oratione*[3]. Mais Cyprien est plus préoccupé que son « maître » de dégager des paroles du Seigneur un enseignement moral[4], dont le fondement est le combat entre les puissances de la chair et les vertus de l'esprit. Or c'est précisément dans cette direction, comme nous le montrerons, qu'Hilaire cherche les voies d'une éthique chrétienne au long de l'*In Matthaeum*[5].

---

dans *REL*, t. 34, 1956, pp. 241-253 ; et Chr. MOHRMANN, *Sacramentum dans les plus anciens textes chrétiens*, dans *Études sur le latin des chrétiens*, 1, Roma, 1961, pp. 233-244.

1. Noter le parallélisme entre *sacramentum* la phrase de Cyprien citée *supra* p. 214, n. 3 et celle d'Hilaire citée *supra* p. 211 n. 2, où *sacramentum* est commenté ainsi par L. MALUNOWICZ, *De uoce sacramenti apud S. Hilarium Pictauiensem*, Lublin, 1956, p. 190, n° 519 : « Ita *sacramentum* profundiorem reconditioremque orationis Dominicae sensum significare uidetur ».

2. Étude de ces emprunts dans M. RÉVEILLAUD, *Saint Cyprien. L'Oraison dominicale*, Paris, 1964, pp. 3-7.

3. Dans l'explication des demandes du *Pater*, Cyprien est préoccupé de faire apparaître entre elles une suite logique : ainsi il trouve une « conclusion » au *Pater* : *domin. orat.* 27, *CSEL*, t. 3, 1, p. 287 : « Post ista omnia in consummatione orationis uenit clausula ».

4. Cf. S. PRETE, *L'oratio dominica nel commento di Tertulliano e in quello di Cipriano*, dans *Convivium*, 1948, pp. 242-244.

5. Comme nous le montrerons *infra* p. 391, n. 1, où sera soulignée l'influence exercée sur l'*In Matthaeum* d'Hilaire, jusque dans le détail de l'expression, par le développement de CYPR. *domin. orat.* 16 sur l'« affrontement entre la chair et l'esprit » Ce texte est cardinal dans l'anthropologie de Cyprien, comme l'a montré G. FORTI, *La concezione pedagogica in Cipriano*, dans *Antonianum*, t. 38, 1963, pp. 326-329.

Le génie de Cyprien illustré par le « De dominica oratione »

Plus profonde encore a dû être sur Hilaire exégète l'influence du style de l'auteur du *De dominica oratione*, car l'on remarque que, pour leur *eloquentia*, Jérôme rapproche dans la même estime Hilaire et Cyprien[1]. Or, du moins en ce qui concerne ce dernier, Jérôme calque les motifs de son estime sur l'éloge décerné par les *Diuinae institutiones*[2], éloge à travers lequel Cyprien apparaîtb eaucoup plus marqué par l'héritage classique que par un certain goût «moderne», dont Apulée avait fait le succès en Afrique. Lactance relève en effet, chez l'évêque de Carthage, la coexistence de qualités complémentaires que Cicéron et Quintilien se plaisent à voir conjuguées chez l'orateur : l'éclat du style et la clarté de l'expression[3] : « Cyprien, écrit Lactance, a un génie aisé, abondant, charmant et surtout clair ». Les trois premières épithètes conviennent à l'*ornatus* du style[4], la quatrième vise une manière d'exposer et de s'exprimer. En tête de ces qualités se place la clarté, qui, dans la rhétorique classique, est l'une des plus appréciées. Cicéron et Quintilien la louent par exemple dans la narration qui suit l'ordre des faits et des temps[5], dans le plan qui ne doit rien offrir de superflu[6], et plus généralement dans l'argumentation, où elle favorise l'intelligence de ce qui est

---

1. HIER. *in Is.* 17, 60, 12-14, *CC*, t. 73 A, pp. 700-702 : « Quod tunc intelleges, cum uideris eloquentissimos saeculi atque ditissimos adduci ad fidem Christi... *Gloria Libani ad te ueniet in cyparisso et pino...* Ac ne longo sermone sensum traham, uir sanctus et eloquentissimus martyr Cyprianus et nostri temporis confessor Hilarius, nonne tibi uidentur excelsae quondam in saeculo arbores, aedificasse Ecclesiam Dei? » Commentaire de ce texte *supra* p. 63.

2. A preuve, la comparaison dont se sert HIER. *epist.* 58, 10, éd. Labourt, t. 3, p. 83, pour caractériser le style de Cyprien : « Beatus Cyprianus instar fontis purissimi dulcis incedit et placidus ». Elle est de la même tonalité littéraire que le jugement de LACT. *inst.* 5, 1, 25, *CSEL*, t. 19, p. 402 : « Erat enim ingenio facili, copioso, suaui », comme nous l'avons déjà souligné dans notre article : « *Nos bons hommes de foi...* », dans *Latomus*, t. 22, 1963, p. 803.

3. Cf. CIC. *de orat.* 3, 10, 37, éd. Bornecque, t. 3, p. 16 : « Quinam igitur dicendi est modus melior..., quam ut latine, ut plane, ut ornate... dicamus » ?

4. *Ingenium facile et copiosum* est un groupement de mots de QVINT. *inst.* 10, 1, 128 ; d'autre part, *copiosus-copiose* fait alliance souvent chez Cicéron avec *ornatus-ornate* : *Tusc.* 1, 4, 7 : « quae (philosophia) de maximis quaestionibus copiose posset ornateque dicere » ; *de orat.* 1, 11, 48 : « ornate, copiose loqui » ; *fin.* 1, 3, 10 : « orationis uel copiosae uel elegantis ornatus defuit ». Quant à la liaison avec *suauis* du couple *ornatus-copiosus*, elle se trouve dans CIC. *orat.* 27, 92, éd. Yon, p. 32 : « Huic (generi ornato copiosoque) omnia dicendi ornamenta conueniunt plurimumque est in hac orationis forma suauitatis ».

5. CIC. *inu.* 1, 20, 28-29, éd. Stroebel, pp. 25-26 : « Oportet igitur eam (narrationem) tres habere res, ut breuis, ut aperta, ut probabilis sit... Aperta autem narratio poterit esse, si, ut quidque primum gestum erit, ita primum exponetur, et rerum ac temporum ordo seruabitur ».

6. QVINT. *inst.* 4, 5, 26-27, éd. Radermacher : t. 1, p. 233 : « Et diuisa autem et simplex propositio, quotiens utiliter adhiberi potest, primum debet esse aperta atque lucida, ne quid in ea desit, ne quid supersit ».

« enveloppé[1] ». Dans cette perspective, le traité de l'*Oraison dominicale* est un modèle : Cyprien s'y applique avec bonheur à saisir l'architecture du texte[2], à chercher la raison de toute parole en dissipant les obscurités, et en prouvant que la brièveté est signe de plénitude[3].

La clarté est aussi un des traits majeurs de la langue de Cyprien, qui suit, pour y parvenir, les préceptes d'un Cicéron[4]. L. Bayard montre comment, évitant les néologismes ou les termes étrangers[5], sauf ceux auxquels l'usage d'une langue spéciale et d'emprunt comme celle de la liturgie[6] ou de l'administration ecclésiastique[7] a donné droit de cité, l'auteur du *De dominica oratione* se limite, dans son vocabulaire « chrétien », aux innovations[8] que Tertullien et les traducteurs latins de la Bible ont cautionnées, qu'il s'agisse de changements de sens ou de « christianismes[9] ».

Le style « orné » est obtenu, chez Cyprien, malgré quelques concessions

1. Cf. Cic. *fin.* 1, 9, 30, éd. Martha, t. 1, p. 23 : « Putat (Epicurus)... altera (conclusione rationis) occulta quaedam et quasi inuoluta aperiri ».

2. Ainsi Cyprien montre comment il est logique de demander d'abord que « la volonté de Dieu soit faite », et qu'« elle doit faite au ciel et sur la terre, car l'accomplissement de notre salut dépend de l'un et de l'autre » (*domin. orat.* 16 ; trad. Réveillaud, p. 101) ; puis de « demander à Dieu la subsistance matérielle » ; enfin, d'en venir au pardon des péchés, car « celui qui est rassasié par Dieu doit vivre en Dieu, et prendre soin non seulement de la vie présente et temporelle, mais de la vie éternelle » (*domin. orat.* 22, trad. Réveillaud, p. 111).

3. Ainsi Cyprien tente de pénétrer le sens des paroles : « Donne nous aujourd'hui notre pain quotidien ». L'explication spirituelle, qui voit dans ce pain l'Eucharistie, est « simple et salutaire » (*domin. orat.* 18). Elle répond au but que Cyprien poursuit dans son exégèse : sous les tournures prégnantes faire apparaître les mystères (cf. *supra* p. 214, n. 3).

4. Sur ces préceptes, cf. *de orat.* 3, 10, 37, cité *supra* p. 216, n. 3. E.W. Watson, *The Style and Language of St Cyprian*, Oxford, 1896, p. 202-203, considère que Cicéron, non Sénèque, a été le modèle préféré de Cyprien. D'autre part, J.A. Knaake, *Die Predigten des Tertullian und Cyprian*, dans *Theol. Stud. u. Kritiken*, t. 76., 1903, pp. 612-613, insiste sur la qualité formelle de la composition dans le *De dominica oratione* de Cyprien.

5. L. Bayard, *Le Latin de Saint Cyprien*, Paris, 1902, p. 64 compte une soixantaine de mots nouveaux sur un millier de mots qu'il étudie.

6. Cf. M. Sainio, *Semasiologische Untersuchungen über die Entstehung der christlichen Latinität*, Helsinki, 1940, p. 16.

7. Sur les emprunts que font Tertullien et Cyprien à cette langue technique, cf. H. Janssen, *Kultur und Sprache. Zur Geschichte der alten Kirche im Spiegel der Sprachentwicklung von Tertullian bis Cyprian*, Nijmegen, 1938, pp. 7-135.

8. Les catégories morphologiques, où Cyprien cède à l'innovation, sont d'après L. Bayard, *ouvr. cité.*, pp. 16-38, les substantifs en *-tor* (*adorator*) et *-tio* (*conluctatio*) les adjectifs en *-bilis* (*impetrabilis*), les adverbes en *-ter* (*fidenter*), les verbes en *-are* (*adunare*). Les exemples sont pris dans le *De dominica oratione.*

9. L. Bayard, *ouvr. cité*, pp. 67-115, distingue les « acceptions nouvelles dues à l'emploi des figures » (p. 67) et les « acceptations nouvelles dues à des particularités d'ordre historique ou littéraire » (p. 86). Celles-ci, à juger du moins d'après l'usage de Tertullien, viennent surtout de la langue des juristes et de celle des soldats : cf. W.J. Teeuwen, *Sprachlicher Bedeutungswandel bei Tertullian*, Paderborn, 1926, pp. 76-125.

initiales à la manière d'écrire d'un Apulée[1], par les moyens classiques définis dans le *De oratore* : recherche de l'ampleur et de l'abondance par la multiplication des épithètes et des synonymes[2], recherche de l'éclat par les traditionnelles figures de pensée et de mots[3], enfin recherche de l'harmonie par les clausules recommandées dans l'*Orator*[4].

Hilaire styliste à l'école de Cyprien

Le style de Cyprien a donc marqué, après le mouvement archaïsant de Fronton et d'Aulu-Gelle étudié par R. Marache[5], et en rupture avec un certain baroque dont Tertullien a orné ses écrits[6], un retour aux sources plus sobres du classicisme. Cette « conversion », parallèle sans doute à la conversion de l'homme[7], a trouvé un écho fidèle chez l'auteur de l'*In Matthaeum*, lui-même passé du siècle à Dieu avec les « trésors d'Égypte ».

---

1. Sensibles surtout dans les phrases du début de l'*Ad Donatum*, au sujet desquelles AVG. *doctr. christ.* 4, 14, 31, *BA*, t. 11, p. 474, écrit : « Non dicuntur ista nisi mirabiliter affluentissima fecunditate facundiae, sed profusione nimia grauitati displicent ». Sur ce style clinquant, cf. E. NORDEN, *Die antike Kunstprosa*, t. 2, Leipzig, 1909, pp. 596-597, les conclusions de M. BERNHARD, *Der Stil des Apuleius von Madaura*, Stuttgart, 1927, pp. 353-361, enfin, la fine analyse des « interférences artistes » et du réalisme littéraire dans les *Métamorphoses* procurée par L. CALLEBAT, *Sermo cotidianus dans les Métamorphoses d'Apulée*, Caen, 1969, pp. 454-473.

2. Exemples cités par L. BAYARD, *ouvr. cité*, p. 307 ; citons, parmi d'autres, *fortiter ac fidenter*, et le *tricolon* : « pacificos *et* concordes *et* unanimes », dans *domin. orat.* 15 et 23.

3. Cf. E.W. WATSON, *The Style and Language of St Cyprian*, pp. 207-213, qui énumère des exemples de hendiadys, métonymies, périphrases ; d'accumulations, allitérations, asyndètes. E.W. BENSON, *Cyprian, his Life, his Time, his Work*, London, 1897, pp. 276-279, a relevé vingt deux parallélismes dans le seul traité *De dominica oratione*. Les recherches de rime chez Cyprien ont été étudiées par K. POLHEIM, *Die lateinische Reimprosa*, 2e éd. Leipzig, 1963, pp. 248-250.

4. C'est-à-dire crétique-trochée, dicrétique, ditrochée : cf. E. DE JONGE, *Les clausules métriques dans saint Cyprien*, Louvain, 1905, p. 31 ; L.C. KNOOK, *De overgang van metrisch tot rytmisch prosa bij Cyprianus en Hieronymus*, th. Amsterdam, 1932, qui établit de la manière suivante le pourcentage comparé de ces trois types de clausules : crétique-trochée : 32 % ; ditrochée : 24,1 % ; dicrétique : 12,9 % (sur 356 clausules examinées). Le primat des trois clausules ira s'accusant au cours du IVe siècle, comme le montre H. HAGENDAHL, *La prose métrique d'Arnobe*, Göteborg, 1937, pp. 20-22.

5. R. MARACHE, *La critique littéraire de langue latine au second siècle de notre ère*, Rennes, 1950.

6. Ce « baroque » est étudié dans le *De pallio* par G. SÄFLUND, *« De pallio » und die stylistische Entwicklung Tertullians*, Lund, 1955, pp. 56-105.

7. AVG. *doctr. christ.* 4, 14, 31, *BA*, t. 11, p. 474 (cf. texte cité *supra* n. 1), parle d'un « rappel » de Cyprien à une « éloquence plus grave » après les excès de préciosité du préambule de l'*Ad Donatum* : « quam linguam... ab ista redundantia reuocauerit et ad eloquentiam grauiorem modestioremque restrinxerit ». Cette « conversion » du style de Cyprien a été analysée dans le cadre de l'*Ad Donatum* même par J. FONTAINE, *Aspects et problèmes de la prose d'art latine au IIIe siècle*, Torino, 1968, pp. 159-166.

La clarté de l'expression est en effet, comme nous l'avons montré ailleurs en détail, un souci constant de l'exégèse d'Hilaire[1]. Dans ses *tractatus*, il s'applique à dégager la suite des faits d'un récit évangélique, à en souligner les points saillants, à voir et poser les questions qui méritent examen, enfin à développer la thèse doctrinale et conclure l'argumentation. Or dans cette tâche, la clarté de la langue est un des meilleurs outils. Hilaire, à l'école de Cyprien, l'a bien compris. Les enquêtes de R. J. Kinnavey sur le vocabulaire d'Hilaire montrent la prudence avec laquelle l'auteur de l'*In Matthaeum* recourt aux néologismes : ceux-ci représentent dix substantifs, où dominent les mots en *-tio*, cinq adjectifs, quatre verbes, dont deux avec le préfixe *circum*, un adverbe[2]. D'une part, la plupart des « christianismes immédiats », pour reprendre l'expression de Chr. Mohrmann[3], qui sont employés dans l'*In Matthaeum*, viennent de Cyprien, de Tertullien ou des versions latines de la Bible[4]. On pourrait dire la même chose, à quelques nuances près, de nouveautés sémantiques qui sont dictées à Hilaire par les besoins mêmes de l'exégèse et demeurent cependant conformes aux habitudes de la langue latine[5].

Mais Hilaire ne se révèle pas seulement l'héritier de Cyprien par une langue calquée sur celle des grands auteurs classiques. Il l'est aussi

1. Cf. l'étude d'un échantillon de « style exégétique » (*in Matth.* 16, 10) dans notre article *Hilaire écrivain*, dans *Hilaire et son temps*, Paris, 1969, pp. 279-281.

2. Voici la liste dressée par R.J. KINNAVEY, *The vocabulary of Saint Hilary of Poitiers*, Washington, 1935, pp. 1-14 : (la référence citée entre parenthèses renvoie à l'*In Matthaeum*) 1°) noms en *-tio* : *cohabitatio* (10, 6), *concrematio* (2, 4) ; *obseratio* (24, 4), *praecerptio* (12, 1), *praeformatio* (16, 3 ; 21, 10 ; 24, 7) ; noms en *-tor* : *praeitor* (11, 1) ; noms en *-tas* : *cohaereditas* (31, 8) ; noms en *-men* : *peccamen* (18, 10 ; 25, 5) ; noms calqués du grec : *theoteta* (16, 4 ; 26, 5) ; diminutifs : *clauiculus* (21, 8) ; 2°) adjectifs en *-osus* : *incestuosus* (14, 7) ; adjectifs numéraux : *septiformis* (12, 23 ; 15, 10) ; *quotidem* (20, 6) ; adjectifs grecs : *parabolicus* (21, 2) ; *prophetalis* (2, 2) ; 3°) verbes : composés avec *circum* : *circumsaeuio* (10, 13) ; *circumsplendeo* (17, 2) ; *promergo* (21, 8) ; *subsecundo* (7, 8) ; adverbes en *-ter*, *inculpabiliter* (20, 7).

3. Chr. MOHRMANN, *Entstehung und Entwicklung der Theorie der altchristlichen Sondersprache*, dans *Aevum*, t. 13, 1939, pp. 339-354.

4. Ainsi en prenant pour base la liste des « christianismes immédiats » relevés dans l'*In Matthaeum* par J.-A. QUILLACQ, *Quomodo latina lingua usus sit S. Hilarii Pictauiensis episcopus*, Tours, 1903, pp. 15-53, on en trouve un bon nombre qui sont déjà attestés chez Cyprien : *baptizare, blasphemare, concupiscentia, impacificus, spiritaliter*, respectivement dans *in Matth.* 2, 5 ; 12, 15 ; 10, 25 ; 4, 18 ; 9, 3), mais les quatre premiers termes sont d'origine scripturaire (ITALA *Matth.* 3, 6 ; *Rom.* 2, 24 ; 6, 12 ; *I Cor.* 2, 14) ainsi que : *abominatio* (ITALA *Matth.* 7, 26) *incorruptio* (*I Cor.* 15, 42), *ostensio* (*I Cor.* 2, 4) ; *regeneratio* (*Matth.* 19, 28) ; *tentatio* (*Matth.* 6, 13), *thesaurizare* (*Matth.* 6, 19). (respectivement dans *in Matth.* 25, 3 ; 4, 10 ; 26, 1 ; 20, 4 ; 3, 1 ; 5, 7). Enfin à l'usage de Tertullien se rattachent *adimpletio, concorporatio, emundatio* (respectivement dans *in Matth.* 12, 13 ; 6, 1 ; 7, 3).

5. Ainsi les néologismes *praefigurare, praefiguratio* (*in Matth.* 2, 6 ; 9, 9) créés, par Cyprien : cf. *infra* p. 285, n. 5. *Praeformatio* (*in Matth.* 24, 7) est dérivé par Hilaire de *praeformare* connu de Cyprien, mais mot de Quintilien : cf. *infra* p. 286 n. 8-10.

par la régularité de la syntaxe[1] et par un choix étudié d'ornements du style. En effet, les relevés de M. F. Buttell montrent que dans l'*In Matthaeum*, si les figures de pensée traditionnelles sont assez rares[2], les tropes et figures de mots sont choisies en fonction du catalogue dressé par l'école[3]. Quant aux clausules, l'étude de M. E. Mann, amplifiant celle de H. Kling[4], révèle le souci manifesté par Hilaire, dès son premier traité, de se conformer de la manière la plus stricte à l'usage recommandé dans l'*Orator* et instauré par Cyprien dans les lettres chrétiennes : plus de la moitié des clausules de l'*In Matthaeum* est répartie entre les deux types ditrochée et crétique-spondée[5].

En somme, la réunion des qualités que Lactance célèbre chez Cyprien et qui trouve son application la plus stricte dans le *De dominica oratione*, le classicisme du style, l'importance exclusive accordée à l'enseignement scripturaire, constitue aux yeux d'Hilaire, au moment où il aborde l'exégèse, un programme qui n'a pas d'égal. De là sa résolution de ne rien ajouter au commentaire cyprianique du *Pater*, en vertu d'une conception du travail exégétique que nous avons vu être inspirée du seul souci de servir la vérité de la Bible, et qui illustre, intentionnellement ou non, l'éloge fait par Pontius du traité de l'*Oraison dominicale* : « Qui — sans

1. Cf. D. Th. Gimborn, *The Syntax of Simple Cases in Saint Hilary of Poitiers* Washington, 1939, pp. 169-172.

2. M.F. Buttell, *The Rhetoric of Saint Hilary of Poitiers*, Washington, 1933, pp. 76-100 signale dans l'*In Matthaeum*, l'emploi de l'*epidiorthosis* (4, 21 : « abicere uel potius eruere »). de la *prokataleipsis* (1, 1 : « quod uero...nihil refert »), de la litote (17, 3 : « non leuis... auctoritas »), du pléonasme (24, 11 : « frustra... et in cassum »), de l'hyperbate (14, 3 : «Iohannis caput in carcere diu habiti »), de l'hendiadys (27, 1 : « in expectatione aduentuque »).

3. M.F. Buttell, *ouvr. cité*, pp. 37-75 ; 131-157, signale, dans l'*In Matthaeum*, les espèces suivantes : 1°) de tropes : comparaison (4, 10 : « aeternitatis uelut satores »), métaphore (17, 13 : « doctrinae hamum »), allégorie (du van : 14, 7-9 ; du statère : 17, 12-13) ; 2°) de figures de mots : d'abord au niveau du mot seul : *anadiplosis* (1, 6 : « Aegyptum... Aegyptum »), épanaphore (20, 4 : « hic centesimus fructus..., hic centesimus fructus »), anastrophe (8, 6 : « nemo remittit nisi Deus, Deus in homine »), *kuklos* (10, 21 : « negaturum se... se negasset ») ; polyptoton (5, 11 : « uelamentum corporis..., non corpus ipsum »), paronomase (21, 6 : « ueniet... et inueniet »), allitération (8, 6 : « lex laxare »), assonance (12, 3 : « fecisse sine crimine » ; 20, 3 : « esse posse sine lege » ; 33, 5 : « difficile de cruce descendere ») ; ensuite au niveau de la phrase : chiasme (7, 11 : « inter fidelem filium patremque infidelem »), *isocolon* (8, 1 : « tempestas oritur, mare commouetur »), *parison* (4, 22 : « legi addens plura, nihil demens » ; 12, 12 : « uel simpliciter intellectus uel inspectus interius »).

4. H. Kling, *De Hilario Pictauiensi artis rhetoricae ipsiusque ut fertur institutionis oratoriae Quintilianeae studioso*, Freiburg i. B, 1909, pp. 52-56 ; sur les 333 clausules relevées dans l'œuvre d'Hilaire, cet auteur compte 81 crético-trochaïques ; 59 dicrétiques ; 24 ditrochées.

5. M.E. Mann, *The Clausulae of Saint Hilary of Poitiers*, Washington, 1936, p. 15 a établi les pourcentages suivants en ce qui concerne l'*In Matthaeum* : ditrochée 26,4 % ; crétique-trochée 25,2 %. Les pourcentages des mêmes clausules chez Cicéron sont respectivement : 27,5 % et 23,3 %.

Cyprien — nous aurait enseigné la loi de la prière évangélique (= le *Pater*) ? »[1].

Tertullien : mérites de l'œuvre et hérésie de l'homme

Cyprien n'est pas l'unique maître dont Hilaire doive s'avouer le débiteur en matière d'exégèse. Le *De dominica oratione* de l'évêque de Carthage ne saurait faire oublier qu'il a un modèle, le *De oratione* de Tertullien, qu'Hilaire range dans un ensemble « d'œuvres louables[2] ». Sans doute, il est juste de considérer Cyprien, qui a le crédit d'un « homme de sainte mémoire », comme le seul commentateur du *Pater* répondant à l'idéal qu'Hilaire se fait de cette fonction importante, mais on ne doit pas pour autant oublier que Tertullien a aussi écrit, de manière très compétente, un volume sur l'*Oraison dominicale* : « aptissimum uolumen scripserit ». *Aptus*, qui, dans l'acception de « compétent » se trouve déjà chez Tite-Live, est bien attesté au Bas-Empire dans les inscriptions votives et chez Sidoine Apollinaire[3]. Aussi bien, la science est un des titres le plus tôt reconnus à Tertullien par Cyprien, d'abord, qui l'appelait « le maître[4] », puis par Lactance, selon qui « il était rompu à toute espèce de sujet[5] ».

De cette compétence de Tertullien témoignent non seulement un « volume » sur le *Pater*, mais d'autres « œuvres louables » (*scripta probabilia*). En se servant de cette locution, Hilaire confère à Tertullien la qualité de *scriptor*, c'est-à-dire, selon la définition de Quintilien, l'aptitude à traiter une « matière déterminée et définie[6] ». Mais, comme le dit Hilaire appli-

---

1. VITA *Cypr.* 7, *CSEL*, t. 3, 3, p. XCVII : « Finge enim tunc illum (Cyprianum) martyrii dignatione translatum... Quis doceret... euangelicae precis legem ? » *Doceret* a une valeur d'irréel du passé, en relation avec l'hypothèse impliquée par *finge*.

2. Cf. *supra* p. 211, n. 2.

3. LIV. 34, 60, 2, éd. Weissenborn, t. 4, p. 173 : « (Hannibal) erat apud regem in magno honore nulla alia arte nisi quod uolutanti diu consilia de Romano bello nemo a p t i o r super tali re particeps esse sermonis potest ». Rapprocher CARM. *epigr.* 1384, 5 (c. 562 prope Viennam), éd. Bücheler, t. 2, p. 653 : « uir fuit excellens, argutissimus, aptus » ; 1387, 7-9 (c. 573 Lugduni), p. 655 : « Nicetius uir bonus..., mansuetus... aptus » ; SID. *carm.* 23, 210, éd. Loyen, t. 1, p. 152 : « Puer aptior magistro », *epist.* 8, 11, 7, éd. Loyen, t. 3, p. 115 : « (poeta) subtilis, aptus, instructus ».

4. Cf. HIER. *uir. ill.* 53, éd. Richardson, p. 31 : « Vidi ego quemdam Paulum Concordiae (oppidum Italiae) senem, qui se beati Cypriani iam grandis aetatis notarium, cum ipse admodum esset adulescens, Romae uidisse diceret referretque sibi, solitum numquam Cyprianum absque Tertulliani lectione unam praeterisse diem ac sibi crebro dicere : Da magistrum ! Tertullianum uidelicet significans ».

5. LACT. *inst.* 5, 1, 23, *CSEL*, t. 19, p. 402 : « Septimius quoque Tertullianus fuit omni genere litterarum peritus ».

6. QVINT. *inst.* 7, 10, 7, éd. Radermacher, t. 2, p. 62 : « Hoc est quod scriptor demonstrare non possit, nisi certa definitaque materia ». Le même auteur (*ibid.* 1, 4, 4) entend par *scriptor* un écrivain qui, par opposition aux poètes, traite de matières techniques : grammaire, philosophie.

quant la distinction que fait la rhétorique entre la lettre d'un texte et l'intention de son auteur, l'hérésie, où est tombé ensuite l'homme, a privé ses écrits d'autorité[1]. Ils méritaient cependant d'en avoir, et Hilaire leur fait l'honneur de discuter de points de vue qui leur sont sans doute propres, même s'ils sont fort peu valables[2], car ils sont l'enseignement d'un « ancien », selon le mot dont l'Ambrosiaster désigne Tertullien. Mais, parce que, à un moment donné, il a choisi la « nouveauté » de l'hérésie, cet ancien, n'étant plus digne de créance[3], a perdu le privilège attaché à son titre : l'autorité. Ainsi, Hilaire paraît connaître la distinction, qu'Augustin mettra en relief[4] et que justifie l'attribution à Tertullien de l'opuscule *Aduersus omnes haereses*, entre une période orthodoxe et une période montaniste de Tertullien[5]. Mais cette mise à l'index, qu'une recrudescence du montanisme en Occident rendait peut-être nécessaire[6],

1. Cf. *supra* p. 211, n. 2. *Error*, dans ce texte, désigne l'hérésie comme dans *trin.* 9, 35, *PL*, t. 10, c. 307c, où, apostrophant l'hérétique, Hilaire écrit : « et uipereo inspiratus e r r o r e, Christum uerum Deum nescis ». La distinction entre la lettre d'un texte et l'intention de son auteur est faite par QVINT. *inst.* 7, 6, 2, éd. Radermacher, t. 2, p. 51 : « Eius genus unum est, in quo et de scripto et de uoluntate quaeritur ».

2. Ainsi dans *in Matth.* 23, 4, Hilaire (cf. *infra* p. 416, n. 5) remarque : « L'opinion courante admet que les Écritures prophétiques ne contiennent rien au sujet des conditions de la résurrection », visant par là très vraisemblablement la méfiance exprimée par Tertullien (*resurr.* 19 ,2) à l'endroit d'une interprétation trop spirituelle des Prophètes ; cependant, remarque Hilaire, le Seigneur encourage cette dernière en disant : « Vous êtes dans l'erreur, ne comprenant ni les Écritures ni la puissance de Dieu ».

3. Cette relation de cause à effet est caractéristique de l'*error* des hérétiques selon Hilaire lui-même dans *coll. antiar. ser.* B II, 9, 5 (25), p. 149 : « I m p r o b a b i l e s effecti uita, uoluntate, iudicio, placere expetunt nouitate doctrinae, postquam ueritatis scientiam perdiderunt ».

4. AVG. *haer.* 86, *PL*, t. 42, c. 47 a : « Tertullianus... transiens ad Cataphrygas quos ante destruxerat coepit etiam secundas nuptias contra apostolicam doctrinam tanquam stupra damnare et postmodum etiam ab ipsis diuisus sua conuenticula propagauit ». Sur ce texte, peut-être inspiré du moins en ce qui concerne le revirement de Tertullien par HIER. *uir. ill.* 53, éd. Richardson, pp. 31-32 : « Hic (Tertullianus) usque ad mediam aetatem presbyter ecclesiae, postea... ad Montani dogma delapsus » ; cf. Chr. MOHRMANN, *Saint Jérôme et saint Augustin sur Tertullien*, dans *VChr*, t. 5, 1951, pp. 111-112, et K. ALAND, *Augustin und der Montanismus*, dans *Augustinus Magister*, t. 3, Paris, 1955, pp. 339-355.

5. Cette phrase d'OPTAT. 1, 9, *CSEL*, t. 26, p. 11 : « Marcion, Praxeas, Sabellius, Valentinus et ceteri usque ad Cataphrygas temporibus suis a Victorino Petauionensi et Zephyrino Vrbico et a Tertulliano Carthaginensi et ab aliis adsertoribus ecclesiae catholicae superati sunt », ne fait-elle pas allusion à ce catalogue d'hérétiques (Clavis n° 34), parmi lesquels figurent les Cataphrygiens, transmis à la suite du *De praescriptionibus* de Tertullien, et n'aurait-elle pas inspiré, par ce qu'elle dit de Tertullien, la conception que se fait Augustin, d'après le texte cité *supra* n. 4, des rapports de Tertullien et du montanisme qui auraient commencé par une phase d'hostilité ?

6. La Gaule ne fut-elle pas particulièrement touchée par cette offensive ? « Praedestinatus » traite de « Tertullianiste » un hérétique débarqué d'Afrique au temps d'Arbogast et qui aurait obtenu l'appui d'Octaviana, femme d'Hesperius en qui l'on s'accorde à voir le fils ou le petit-fils d'Ausone : sur ce fait, cf. P. de LABRIOLLE, *Les sources de l'histoire du montanisme*, Paris, 1913, texte n° CXXI-CXXV.

ne s'appliquait qu'à l'homme, non aux œuvres, comme le soulignera Pacien[1]. Toutes sont des *scripta probabilia*. Cependant, elles ne bénéficient pas de l'autorité qu'elles auraient pu avoir si Tertullien avait su se garder de ce qu'Hilaire appelle l'« erreur ». L'auteur de la *Rhétorique à Herennius* explique, en effet, que l'« autorité » d'un écrivain « ancien » qui s'attache à des « œuvres louables » suscite le désir ardent de les imiter[2]. Or de cet avantage les écrits de Tertullien ne peuvent, aux yeux d'Hilaire, se prévaloir.

Il leur reste la qualité de *scripta probabilia*, que Cicéron définit comme le caractère d'œuvres dont le style n'est pas « trop soigné ni travaillé » — ce qui est bien le cas de Tertullien, au dire de Lactance[3] —, où les « mots ont de la dignité et du poids, et où l'auteur exprime des idées fortes et appliquées avec compétence aux pensées et aux habitudes du public[4] ». Mais le fait « louable » d'être « compétent » (*aptus*), mérite qu'Hilaire reconnaît au *De oratione* de Tertullien, n'est pas pour un écrit, encore selon une définition de Cicéron, une garantie contre certains défauts : *probabilis* n'est pas synonyme de *probatus*[5]. Ainsi les *scripta probabilia* de Tertullien ne peuvent passer pour des modèles à l'égal des œuvres de Cyprien, même si, à cause de la compétence qu'ils révèlent, Cyprien s'en est inspiré, comme dans le *De dominica oratione*.



En résumé, les influences subies par l'*In Matthaeum* hilarien se répartissent selon un ordre de classement révélateur de la conception qu'Hilaire, formé par les préceptes de l'école, se faisait d'une culture chrétienne qui serait de couleur spécifiquement latine.

---

1. Pacien, dans son *epist.* 3, 24, *PL*, t. 13, c. 1079 d, reconnaît que, même après son adhésion à l'hérésie, Tertullien a dit des choses justes : « Tertullianum post haeresim — nam multa inde sumpsistis (Nouatiani) — ipsum epistula sua et ea ipsa quam catholicus edidit, audies confitentem posse ecclesiam peccata dimittere ».

2. Rhet. *Her.* 4, 2, 2, éd. Marx-Trillitzsch, pp. 106-107 : « Quid ? ipsa auctoritas antiquorum non cum res probabiliores tum hominum studia ad imitandum alacriora reddit ? ».

3. Lact. *inst.* 5, 1, 23, *CSEL*, t. 19, p. 402 : « Tertullianus... in eloquendo parum facilis et minus comptus et multum obscurus fuit ».

4. Cic. *part.* 6, 19, éd. Bornecque, p. 9 : « Probabile autem genus est orationis, si non nimis est comptum atque expolitum, si est auctoritas et pondus in uerbis, si sententiae uel graues uel aptae opinionibus hominum et moribus ».

5. Cic. *de orat.* 1, 28, 129, éd. Courbaud, t. 1, p. 48 : « Saepe enim soleo audire Roscium cum ita dicat se adhuc reperire discipulum, quem quidem probaret, potuisse neminem, non quo non essent quidam probabiles, sed quia si aliquid modo esset uitii, id ferre ipse non posset ». La distinction entre *probabilis* et *probatus* se trouve dans Cic. *Brut.* 76, 263, éd. Martha, p. 95 : « C. Sicinius... probabilis orator, iam uero etiam probatus ».

L'action exercée sur Hilaire par les commentateurs antérieurs de *Matthieu* est loin d'avoir été la plus déterminante. De leurs *opuscula*, qu'il ne nomme pas, il a recueilli seulement quelques opinions, certaines venant indirectement d'Origène[1], la plupart « traitant de points de détail[2] ». D'ailleurs, de ces auteurs, il faut ne prendre que peu de choses, comme le dira Jérôme, et user avec eux de « discernement[3] », selon l'un des principes fondamentaux de la culture posés par Quintilien.

Sur le fond assez mal caractérisé de ces « opuscules » se détachent les « volumes » de Tertullien, car ils sont l'œuvre d'un « écrivain » (*scriptor*). Or un *scriptor* ne se contente pas de livrer des « opinions », mais, selon la définition du terme donnée par Quintilien, Tertullien comme *scriptor* « traitant une matière déterminée et définie[4] » a produit une œuvre savante et documentée, comme le dit Hilaire lui-même du *De oratione*. Cependant les *scripta* du « maître » de Carthage ne sont pas sans défauts aux yeux de l'exégète pictave ; aussi les qualifie-t-il de *probabilia*, non de *probata* et use-t-il à leur égard d'une circonspection comparable à la prudence avec laquelle, selon Jérôme, Hilaire a utilisé les ouvrages d'Origène, retranchant ce qui est mauvais, adoptant ce qu'ils ont de bon[5]. Un critère semble avoir guidé Hilaire dans ce travail de discrimination des thèses de Tertullien : l'intérêt que leur a prêté ou refusé Cyprien.

Car Cyprien est, aux yeux d'Hilaire, une « autorité ». Celle-ci est d'abord attachée à sa « sainte mémoire », mais elle va plus loin, car l'effet principal de l'autorité est de provoquer à l'imitation[6]. Or sans prendre la forme d'une compilation, comme celle dont on accusera Jérôme à l'époque de son origénisme[7], l'imitation à laquelle Hilaire s'est élevé

1. Cf. *supra* p. 186, n. 2 et p. 187, n. 3.

2. Cf. *supra* p. 201, n. 1 et p. 203, n. 1.

3. Cf. Hier. *in Matth. praef.*, *CC*, t. 77, p. 5 : « ...Victorini, Fortunatiani opuscula, e quibus etiamsi parua carperem » ; Id. *epist.* 107, 12, éd. Labourt, t. 5, p. 157 : « Ceteros sic legat (Laeta), ut magis iudicet quam sequatur ». Les aspects de la notion de *iudicium* sont analysés par Qvint. *inst.* 6, 5, 1-3.

4. Cf. *supra* p. 221, n. 6.

5. Hier. *epist.* 62, 2, éd. Labourt, t. 3, p. 116 : « Ego Origenem propter eruditionem sic interdum legendum arbitror, quomodo Tertullianum, Arnobium..., ut bona eorum eligamus mutemusque contraria », et *epist.* 82, 7, t. 4, p. 118 : « Hoc non solum, sed et confessor Hilarius fecit, et tamen uterque nostrum noxia quaeque detruncans utilia transtulit ».

6. Cf. ce qu'écrit Quintilien dans son chapitre sur l'imitation (*inst.* 10, 2, 1-2, éd. Radermacher, t. 2, p. 262) : « Neque enim dubitari potest quin artis pars magna contineatur imitatione. Nam ut inuenire primum fuit estque praecipuum, sic ea quae bene inuenta sunt, utile sequi ».

7. Hier. *in Mich.* 2, *praef.*, *CC*, t. 76 A, p. 473 : « Nam quod dicunt Origenis me uolumina compilare et contaminari non decere ueterum scripta, quod illi maledictum uehemens esse existimant, eandem laudem ego maximam duco, cum illum imitari uolo, quem cunctis prudentibus et uobis placere non dubito. Si enim criminis est Graecorum benedicta transferre, accusetur Ennius et Maro, Plautius, Caecilius et Terentius, Tullius quoque et ceteri eloquentes uiri, qui non solum uersus, sed multa capita et longissimos libros ac fabulas integras transtulerunt ».

dans ses rapports avec Cyprien confine à ce que la rhétorique appelle « émulation ». Cette pratique littéraire, qui a été celle de Lactance lorsqu'il a voulu, dans les *Institutions divines*, parachever l'œuvre entreprise par les premiers apologistes de langue latine[1], conduit l'exégète pictave de *Matthieu* à se façonner un style à l'image de celui de Cyprien, sans pour autant le démarquer purement et simplement, comme il en avertit son lecteur à l'occasion du *Pater*.

Ainsi à trois niveaux bien distincts, Hilaire, dans l'*In Matthaeum*, exploite une tradition littéraire déjà spécifiquement chrétienne. Tertullien lui a transmis une érudition spécialisée, Cyprien une éloquence néo-classique ; enfin, en marge de cette ascendance africaine, se situent des auteurs secondaires auxquels Hilaire semble avoir recouru pour quelques opinions. En entretenant ces rapports très nuancés avec les Latins qui l'ont précédé, Hilaire va donner à ce qu'il appelle la « lecture des Évangiles » (*in Matth.* 14, 3), non seulement une forme méthodique, mais encore une densité théologique qui va se révéler à l'analyse comme un ensemble cohérent de thèses doctrinales.

1. Lactance veut compléter le travail apologétique amorcé par l'*Ad Demetrianum* de Cyprien : *inst.* 5, 4, 3, *CSEL*, t. 19, p. 412 : « Non defugi hunc laborem, ut implerem materiam, quam Cyprianus non est exsecutus in ea oratione, qua Demetrianum, sicut ipse ait, oblatrantem atque obstrepentem ueritati redarguere conatur ». Cet objectif est celui que Plin. *epist.* 6, 11, 2, éd. Guillemin, t. 1, p. 109, fixe à l'*aemulatio* : « ...me ut rectorem, ut magistrum intuebantur et iis qui audiebant me aemulari meis instare uestigiis uidebantur ». cf. P.V. Cova, *La critica letteraria di Plinio il Giovane*, Brescia, 1966, p. 50-52.

CHAPITRE III

Préliminaires à la " lecture des Évangiles "

L'ordre dans les faits et dans l'intelligibilité

Introduction : méthode d'enquête et perspectives d'ensemble

La diversité des traditions auxquelles Hilaire est redevable dans sa *lectio euangeliorum* explique le sentiment qui est celui du lecteur quand il prend contact avec l'*In Matthaeum* : l'exégèse du premier Évangile lui paraît continue et riche d'éclaircissements ingénieux, par endroits même ponctuée de principes, mais, dans l'abondance des détails commentés, il éprouve comme une dispersion de l'attention.

Cette impression est heureusement superficielle. Pour la vaincre, nous nous sommes efforcé de retracer les voies d'approche essentielles par lesquelles Hilaire aborde la trame de l'Évangile pour donner une signification à ses différents épisodes. Ces modes d'accès nous paraissent correspondre, pour une part, aux méthodes d'explication des textes en honneur dans la tradition scolaire de l'Empire. Ce sont elles, en effet, qui rendent compte des cadres généraux d'explication dont Hilaire se sert pour regrouper les faits de l'Évangile. Dégager ces cadres a été notre premier souci. Encore devions-nous le faire sans artifice. Aussi avons-nous pris pour fil conducteur le progrès d'une réflexion qui, abordant l'*In Matthaeum* de l'extérieur, discerne d'abord les divisions scolaires traditionnelles, puis, constatant que certaines d'entre elles épousent des schémas d'interprétation que Tertullien avait employés, découvre toutes les dimensions de l'exégèse hilarienne de l'Évangile. Cet exposé d'allure non pas logique, mais génétique, s'appuiera constamment sur le vocabulaire d'Hilaire, qui suggère de nombreux rapprochements avec des termes en usage dans la rhétorique scolaire.

Ayant ainsi cerné de plus près le processus par lequel se sont imposées à Hilaire les conditions d'une « intelligibilité des Évangiles », nous serons à même d'en étudier plus nettement les modalités et les résultats. Les

modalités concernent surtout les principes à partir desquels Hilaire oriente cette intelligibilité et le vocabulaire technique utilisé pour la traduire. Quant aux résultats, on ne saurait espérer qu'ils se soldent par un relevé exhaustif des explications hilariennes sur le premier Évangile. Pour entrer dans le détail de chacune d'elles, il eût fallu suivre pas à pas le texte d'Hilaire par une enquête analytique qui eût ressemblé à un commentaire de l'*In Matthaeum*. Notre propos présentement est de procéder de manière synthétique en rassemblant les exégèses de détail selon les catégories traditionnelles de l'apologétique.

Envisagés sous l'angle de la méthode exégétique et de son application à des faits typiques, les chapitres qui suivent permettront ainsi de parvenir jusqu'au cœur de la fonction épiscopale assumée par Hilaire avant son exil, en montrant que l'exégèse scripturaire est l'instrument privilégié de sa mission la plus haute : l'enseignement de la doctrine évangélique.

Une préface à l'« In Matthaeum » ?

Quand il commentera les *Psaumes* dans la dernière phase de son épiscopat[1], Hilaire fera précéder son ouvrage d'une préface[2]. Là, il compilera les pages liminaires des *Tomoi sur les Psaumes* d'Origène[3] et donnera un certain nombre de détails techniques sur le nombre, le mode de classement des *Psaumes* dans la *Septante*. D'autre part, suivant la tradition des *prooemia* des grands traités de Cicéron comme le *De oratore*[4], il indiquera le thème général qu'il va développer dans son commentaire[5]. Le même type de préface trouvera place en tête des *Tractatus mysteriorum*.

Nous ne saurions en dire autant des *Commentarii in Matthaeum* en dépit d'une esquisse de plan de l'ouvrage, que nous livrent de prétendus fragments d'un « préambule de l'exposition de l'évangile selon Matthieu » par Hilaire, fragments cités par Cassien[6] en ces termes : « Il était d'abord néces-

1. Comme le montre ce renvoi au *De Trinitate* — lui même postérieur à l'exil — dans *in psalm.* 67, 15, *CSEL*, t. 22, p. 291 : « quibus (haereticis), ut spero, aliis locis uberius copiosiusque responsum est ».

2. Intitulée *Instructio Psalmorum* dans le *cod. Veronensis* (*Bibl. capit. XIII*, saec. VI) : cf. *CSEL*, t. 22, pp. 3-19.

3. Sur les sources origéniennes de ces observations, cf. E. Goffinet, *Kritisch-filologisch element in de Psalmencommentar van Hilarius van Poitiers*, dans *RBPh*, t. 38, 1960, pp. 30-44, et : *L'utilisation d'Origène dans le Commentaire des Psaumes de saint Hilaire de Poitiers*, (= *Studia hellenistica*, t. 14), 1965, pp. 17-36.

4. Cf. M. Ruch, *Le préambule dans les œuvres philosophiques de Cicéron*, Paris, 1956, p. 354.

5. Hil. *psalm. instr.* 5, *CSEL*, t. 22, p. 6 : « Non est uero ambigendum ea quae in psalmis dicta sunt, secundum euangelicam praedicationem intellegi oportere, ut ex quacumque licet persona prophetiae spiritus sit locutus, tamen totum illud ad cognitionem aduentus Domini nostri Iesu Christi et corporationis et passionis et regni et resurrectionis nostrae gloriam uirtutemque referatur ».

6. M. Simonetti, *Note sul commento a Matteo di Ilario di Poitiers*, dans *Vet Chr*, t. 1, 1964, p. 37, ne leur accorde aucune importance. Pour lui, le préambule est « perdu ».

saire pour nous que le Fils de Dieu fût reconnu comme incarné pour nous », puis « que l'homme qu'il n'était pas alors naquît Dieu, ce qu'il était », il convenait, en troisième lieu, que puisqu'il était homme-Dieu, né dans le monde ... etc[1] ».

Comme dans le cas du fragment apocryphe de l'*Ad Constantium*, rapporté par Arnobe le Jeune et composé en fait par Cassien à partir de plusieurs textes du *De Trinitate* contaminés[2], le prétendu *prooemium expositionis euangelii secundum Matthaeum* semble être une paraphrase élaborée par l'auteur du *Contra Nestorium*, à l'aide de textes hilariens postérieurs, du « commentaire » du Baptême de Jésus[3], scène dont Hilaire fait l'exorde du Sermon sur la montagne[4]. Il est donc vain d'attendre d'un prologue de l'*In Matthaeum*, qui n'existe pas, des renseignements relatifs aux intentions que l'auteur aurait nourries en entreprenant ce commentaire.

« *Euangelia* » C'est d'abord du nom dont il désigne la matière de son exégèse, *Euangelia*[5], qu'il est possible de dégager

1. Cassian. c. *Nest.* 7, 24, 3 = Hil. *frag. min.* c, *CSEL*, t. 65, p. 232 : « Item in prooemio expositionis euangelii secundum Matthaeum : *Erat namque primum necessarium nobis ut unigenitus Deus nostri causa homo natus cognosceretur.* Item in consequentibus : *Ad id quod Deus erat, homo id quod tum non erat gigneretur.* Item in eodem : *Tertium deinceps illud congruum fuit, ut, quia Deus homo genitus in mundo et cetera* ».

2. Cf. notre article : *Une compilation de textes d'Hilaire de Poitiers présentée par le pape Célestin Ier à un concile romain en 430* ,dans *Oikouménè*, Catania, 1964, pp. 477-497.

3. Voici un tableau des parentés que, pour le fond, nous croyons pouvoir établir entre *in Matth.* 2, 5 et la paraphrase citée par Cassien :

1. « Erat in Christo Iesu homo totus	1. Erat namque primum necessarium nobis ut unigenitus Deus nostri causa homo natus cognosceretur.
2. atque ideo in famulatum spiritus corpus assumptum	2. Ad id quod Deus erat, homo id quod non erat gigneretur.
3. omne in se sacramentum nostrae salutis expleuit ».	3. Tertium deinceps illud congruum fuit, ut, quia Deus homo genitus in mundo... »

Les n° 1 et 3 de la paraphrase héritent, l'un et l'autre, des n° 1 et 3 de *In Matth.* avec contamination possible de *ibid.* 16, 5 : « Verum humanae salutis causa Christus in corpore est, quod adsumpsit ex homine ». Plusieurs locutions de la paraphrase n'appartiennent pas à la terminologie théologique de l'*In Matth.* : *unigenitus*, qu'on trouve après l'exil (*in psalm.* 2, 23 ; *trin.* 1, 11) ; *ad id quod deus erat... gigneretur*, formule voisine de « gigni ad id quod suum fuit » (*in psalm.* 2, 27) ; *genitus in mundo*, à rapprocher de *hymn.* 1, 58 : « mundo te genuit uirgo » et de *in psalm.* 2, 23 : « in die genitus ».

4. *In Matth.* 7, 1 : « in exordio sermonis admonuimus », où *sermo* désigne le Sermon sur la montagne. *Exordium* renvoie au « chapitre » (*caput*, 4, 19) de la « prédication » de Jean-Baptiste (cf. 2, 4 : « Ioannes praedicans ») et du baptême de Jésus.

5. *Ibid.* 14, 3 : « Frequenter monuimus omnem diligentiam euangeliorum lectioni adhiberi oportere ».

les grandes lignes d'une sorte de problématique du livre. *Euangelia* n'évoque pas l'usage d'une « harmonie des Évangiles[1] » : le pluriel, que l'on trouve déjà chez Juvencus antérieurement à Hilaire, reproduit celui qui, chez Tertullien, répond à la nécessité soit d'affirmer l'apostolicité exclusive des quatre Évangiles face à l'offensive menée par Marcion en faveur de « son » Évangile[2], soit d'exprimer leur pluralité d'origine[3].

Poussons plus loin l'analyse. Hilaire n'use jamais d'*euangelia* à l'occasion d'un passage commun même à deux évangélistes[4]. Très souvent, de même que chez Tertullien[5], *euangelia* est opposé par Hilaire à *lex* comme représentant la forme achevée de la révélation écrite[6] et une fois même — le fait est d'importance — désigne la période ultime de l'histoire, celle qui s'achèvera au « second avènement » du Christ[7]. Le rapport étroit établi par l'exégète entre « les Évangiles » et l'histoire est souligné par la couleur narrative du style employé dans ce qu'Hilaire appelle les « récits de faits évangéliques », par exemple la page sur la décollation de Jean-Baptiste ou la confession de Pierre, où l'on relève, outre l'importance du vocabulaire concret, la structure coulante de la phrase[8], l'abondance

1. Comme le montrent les observations de Th. ZAHN, *Geschichte des neutestamentlichen Kanons*, t. 1, Erlangen, 1888, pp. 163-167.

2. Cf. TERT. *adu. Marc.* 3, 17, 5 : « Marcionis euangelium » ; 3, 19, 4 : « in euangelio uestro » ; 4, 2, 1 : « euangelii Pontici » ; 5, 1, 9 : « forma haeretici euangelii », en revanche, dans le cadre du « canon » des Écritures, Tertullien emploie *euangelia* ou *euangelicae litterae* parallèlement à *apostoli* ou *apostolicae litterae* : *adu. Prax.* 15, 1 : « in euangeliis et in apostolis » ; *praescr.* 36, 6 : « cum euangelicis et apostolicis litteris ».

3. TERT. *adu. Marc.* 4, 3, 2, *CC*, t. 1, p. 548 : « ...statum eorum euangeliorum quae propria et sub apostolorum nomine eduntur uel etiam apostolicorum ».

4. Quand il cite à côté du texte de *Matthieu* celui d'un autre Évangéliste, Hilaire nomme ce dernier de façon à l'isoler : *in Matth.* 1, 3 ; « et rursum in Luca » ; 10, 22 : « et in Luca quidam talis de hoc sermo est ».

5. Par ex. TERT. *scorp.* 2, 2, *CC*, t. 2, p. 1071 : « Sustineant euangelia paulisper, dum radicem eorum exprimo legem ».

6. *In Matth.* 4, 17 : « Lex uetuit occidere reatum homicidii seueritate, sed male in alterum commotae mentis affectio idem in euangeliis habet poenae » ; 4, 20 : « praetermissis legis operibus, iam in euangeliis... » ; 8, 4 : « neque enim euangelia lex recipit » ; 10, 9 : « transisse se ad euangelia ex lege » ; 11, 2 : « ergo ad euangelia contuenda lex mittit » ; 13, 5 : « ut quod lex constituit... id ipsum euangeliorum profectibus expleatur » ; 14, 8 : « ad euangelia scilicet ex lege uenientes » ; 21, 9 : « inter legem et euangelia » ; 27, 11 : « hoc ideo, quia habentibus usum euangeliorum, etiam legis honor redditur ».

7. *In Matth.* 17, 6 : « Docet igitur eos nihil salutis afferre posse, qui medio euangeliorum et iterati aduentus sui tempore a fide tamquam Domino absente decesserint ».

8. Recommandée dans les définitions cicéroniennes du style de l'histoire : *de orat.* 2, 15, 64, éd. Courbaud, t. 2, p. 26 : « Verborum autem ratio et genus orationis fusum atque tractum et cum lenitate quadam aequalibiter profluens sine hac iudiciali asperitate ac sine sententiarum forensibus aculeis persequendum est » ; *orat.* 20, 66, éd. Yon, p. 23 : « tracta quaedam et fluens, non haec contorta et acris oratio ». Sur ces points de vue de Cicéron, cf. P. BOYANCÉ, *Sur Cicéron et l'histoire*, dans *REA*, t. 42, 1940, (= *Mél.* G. RADET), pp. 388-392.

des participes, l'usage modéré de la subordination[1].

«Facta» et «dicta» évangéliques

Ces traits de style narratif ne sont pas pour Hilaire de simples ornements : ils sont l'expression du tissu même des Évangiles, c'est-à-dire de cette succession alternée de paroles et d'actes, où se reflètent non seulement une vieille antithèse romaine, que Cyprien applique comme telle au Christ[2], mais aussi le rythme même de composition des « histoires », comme on le voit chez les biographes[3] et chez Valère-Maxime compilant des *facta et dicta memorabilia Vrbis Romae*[4]. Ainsi Hilaire montre comment, après le Sermon sur la montagne, le Christ met en application ses paroles en faisant ses premiers miracles[5], et inversement, comment, ceux-ci une fois accomplis, le Christ adresse un long discours à ses apôtres[6]. De même, lors des rencontres du Christ avec les Pharisiens[7], avec la Chananéenne[8], avec Pierre[9], Hilaire souligne le développement (*processus*) combiné des paroles et des actions[10].

1. Cf. *infra* p. 246, n. 5, où est cité le texte sur la décollation de Jean-Baptiste. Le commentaire de la confession de Pierre se trouve dans *in Matth.* 16, 10 : chacune des six phrases comporte un participe. Cf. notre article : *Hilaire écrivain. Études de style*, dans *Hilaire et son temps*, Paris, 1969, pp. 279-281.

2. CYPR. *patient.* 6, *CSEL*, t. 3, 1, p. 401 : « Nec hoc, fratres dilectissimi, Iesus Christum Dominus et Deus noster tantum uerbis docuit, sed impleuit et factis ». La même idée se retrouve chez LACT. *inst.* 4, 24, 19, *CSEL*, t. 19, p. 375 : « ...uirtutem in se recipere cuius doctor est, ut eam simul et uerbis doceat et factis ».

3. Cf. F. LEO, *Die griechisch-römische Biographie nach ihrer litterarischen Form*, Leipzig, 1901, pp. 178-192, pour les biographies romaines de Plutarque, et H. PETER, *Die geschichtliche Litteratur über die römische Kaizerzeit*, t. 1, Leipzig, 1897, pp. 14-15.

4. VAL. MAX. *praef.* ,éd. Kempf, p. 1 : « Vrbis Romae exterarumque gentium facta simul ac dicta memoratu digna... digerere constitui ». Rapprocher QVINT. *inst.* 12, 2, 29, éd. Radermacher, t. 2, p. 383 : « quae sunt antiquitus dicta ac facta praeclare et nosse et animo semper agitare ». Sur ce « binôme » classique (cf. CIC. *prou. cons.* 8, 20 : « ex summorum hominum consiliis atque factis »), voir K. ALEWELL, *Über das rhetorische Paradeigma*, Diss. Kiel, 1913, pp. 88-91 ; B. WIJKSTRÖM, *Clarorum uirorum facta moresque...*, dans *Apophoreta Gotoburgensia* V. LUNDSTRÖM *oblata*, Göteborg, 1936, pp. 159-168.

5. *In Matth.* 7, 1. « Toto igitur superiore sermone Dominus fidei praecepta tradiderat... ; quid igitur post haec gesserit, contuendum est ».

6. Ce discours occupe le chap. 10 de l'*In Matth.*, lequel commence par ces mots : « Verborum uirtutes non minus oportet introspicere quam rerum ».

7. *In Matth.* 12, 5 : « Haec in campo dicta gestaque sunt ». Il s'agit du « champ » où les Pharisiens ont surpris les disciples occupés à arracher des épis un jour de sabbat.

8. *Ibid.* 15, 2 : « *Et ecce mulier Chananaea a finibus illis egressa clamauit* et reliqua. Diuersa curationum genera diuersos causarum complectuntur effectus, sed res atque sermo ordinem ex superioribus sumit ».

9. *Ibid.* 17, 1 : « Docet Dominus et rebus et uerbis, et fidem spei nostrae aequaliter sermo atque opus instruunt ». Par ces mots, Hilaire introduit le commentaire de l'exigence posée par le Christ devant Pierre : « Si quelqu'un veut venir à ma suite... ».

10. *Ibid.* 16, 4 : « in processu sermonis atque operis ».

Catégories de « dicta » évangéliques

Or les *dicta* de Jésus ou de ses disciples sont répartis par Hilaire en trois catégories, qui ne sont pas sans évoquer des modes d'expression littéraires de l'historiographie à l'époque impériale. Il y a, dans l'Évangile, des *praecepta*[1] qui, étant des leçons vivantes, rappellent les *exempla* de l'histoire[2] ; des *similitudines*[3], qui font songer aux « ornements » poétiques, auxquels recourt l'histoire jusqu'à la fin même du IVe siècle[4], enfin des « propos » (*sermones*) semblables à ceux dont un Suétone émaille son récit en choisissant ceux qui caractérisent un personnage[5].

Les *praecepta* évangéliques sont, pour la plus grande partie, rassemblés dans le Sermon sur la montagne. Leur formulation, comme celles des paroles « mémorables » dans les *exempla* des biographies profanes[6], en éclaire la portée[7]. De là, l'abondance des locutions impératives qui énoncent ces leçons[8]. La succession de ces préceptes finit par imprimer aux « points »[9] du Sermon sur la montagne, où Jésus souligne la caducité de la loi, la marque d'un didactisme moralisant, inspiré du style « pédago-

1. Ainsi le Sermon sur la montagne qui développe les « caelestis uitae praecepta » (*in Matth.* 4, 1 ; 6, 1 ; 7, 1).

2. Cf. QVINT. *inst.* 12, 11, 17, éd. Radermacher, t. 2, p. 423 : « rerum exempla ab historicis... petuntur ».

3. Ainsi *in Matth.* 13, 7 : « per similitudinem thesauri in agro ».

4. QVINT. *inst.* 10 ,1, 31, éd. Radermacher, t. 2, p. 239 : « Est enim historia proxima poetis et quodammodo carmen solutum... ideoque et uerbis remotioribus et liberioribus figuris narrandi taedium euitat ». Ammien Marcellin n'hésite pas à mêler des allégories poétiques à sa narration : ainsi celle d'Iris (20, 11, 30) qui « explique » l'arc-en-ciel apparu lors du siège de Bézabde par Constance. Sur la « poétisation » du style chez Ammien, cf. J. VOGT, *Ammianus Marcellinus als erzählender Geschichtsschreiber der Spätantike*, dans *Akad. der Wiss. u. der Lit. in Mainz, Geistes u. Sozialwiss.*, 1963, 8, p. 813.

5. SVET. *Tib.* 53, 1 ; *Ner.* 47, 2 ; *Vit.* 8, 2, avec *sermo* chaque fois. *Vox memorabilis* se lit en *Tit.* 8, 2. G. LUCK, *Die Form der suetonischen Biographie und die frühen Heiligenviten*, dans *Mullus* (= *Festschr.* Th. KLAUSER), Münster, 1964, pp. 230-241, a déjà étudié l'influence des *species* de la biographie suétonienne sur la structure des *Vitae Cypriani* et *Martini*.

6. Cf. le soin apporté au style dans les *uoces memorabiles* de Titus (formes verbales en *-ndum* : SVET. *Tit.* 10, 3), les *sententiae* d'Alexandre Sévère (par ex. SHA, *Alex. Seu.* 51, 8 : *quod tibi fieri non uis, alteri non feceris*, qui vise précisément *Matth.* 7, 12, d'après J. STRAUB, *Heidnische Geschichtsapologetik in der christl. Spätantike*, dans *Antiquitas*, t. 4, 1, Bonn. 1963, pp. 106-124) ou les *praedicationes* de Julien (par ex. AMM. 25, 4, 7 : « praedicabat turpe esse »...)

7. *In Matth.* 4, 14 : « Virtus et potestas uerborum caelestium grandia in se momenta complexa sunt ».

8. D'abord une « palette » de verbes de sens jussif : *adhortari* (5, 9) ; *admonere* (4, 21) ; *praemonere* (4, 2) ; *constituere* (4, 1) ; *praecipere* (4, 19 ; 4, 22 ; 5, 6) *iubere* (5, 6) ; *condemnare* (4, 24) ; *uetare* (4, 17) ; ensuite une abondance de formes verbales en *-ndus* : « Docuerat gloriam relinquendam » (4, 2) ; « atque ideo iam lucerna Christi non recondenda » (4, 13) ; « iudicii humani refugienda esse arbitria » (4, 26) ; « intra conscientiam fidei fructum boni operis continendum » (4, 28).

9. Le terme se trouve dans *in Matth.* 4, 19 : cf. *infra* p. 241, n. 5.

gique » qu'a adopté Cyprien dans les *capitula* de l'*Ad Quirinum*, pour présenter le dépassement de la Loi par la *disciplina* chrétienne[1].

Les paraboles étaient déjà, à l'époque de Tertullien, considérées comme des *comparationes*[2] sur lesquelles s'exerçait l'imagination des exégètes[3]. Victorin de Poetovio avait interprété ensuite la parabole des dix vierges à la manière d'une « figure[4] ». A son tour, Hilaire traite ces *dicta* symboliques comme des « similitudes[5] », mais, ainsi que l'enseignent les grammairiens[6], il y voit des *argumenta probationis gratia*, non de purs « ornements », car, comme il l'expliquera de manière détaillée dans le premier livre du *De Trinitate*, des images prises dans des réalités inférieures servent à montrer les réalités supérieures[7]. Ainsi, dans les paraboles matthéennes, la « foi » perçoit les mystères du Royaume[8].

Moins familier aux *interpretatores* antérieurs de l'Évangile que les *praecepta* et les *comparationes* est le procédé d'exposition du *sermo* qu'Hi-

---

1. CYPR. *testim.* 3 *praef.*, *CSEL*, t. 3, 1, p. 101 : « Pro fide ac deuotione tua, quam Domino Deo exhibes, fili carissime, petisti, ut ad instruendum te excerperem de scripturis sanctis quaedam capitula ad religiosam sectae nostrae disciplinam pertinentia » ; *ibid.* 1 *praef.*, p. 36 : « Ostendere enisi sumus Iudaeos... indulgentiam Domini perdidisse ; successisse uero in eorum locum Christianos ».

2. Le mot se trouve dans *in Matth.* 6, 7 : « atque ita superiorum comparationum exemplo » ; 20, 5 : « comparatio omnis per absoluta est » ; 21, 13 : « propositionem comparationis istius ».

3. TERT. *pudic.* 8, 12, *CC*, t. 2, p. 1296 (à propos des paraboles de l'enfant prodigue et de la drachme perdue) : « a primordio secundum occasiones parabolarum ipsas materias confinxerunt doctrinarum ».

4. Cf. dans l'extrait du sermon publié par A. WILMART, *Un anonyme ancien De decem uirginibus*, dans *BALAC*, t. 1, 1911, pp. 35-38 : « Operae pretium est hanc figuram de decem uirginibus interpretari ». Texte étudié *supra* pp. 204-205.

5. Ainsi *in Matth.* 13, 7 : « per similitudinem thesauri in agro ». Le mot est employé en 22, 3 : « Haec quidem parabola ».

6. IVL. VICT. *rhet.* 22, éd. Halm, p. 437 : Ornant elocutionem etiam similitudines : quarum aliae sunt illae, quae probationis gratia inter argumenta ponuntur, de quibus inter argumenta didicisti ; aliae ad exprimendam rerum imaginem compositae, quod est huius loci proprium, id est ornatus ».

7. *Trin.* 1, 19, *PL*, t. 10, c. 38 b : « Comparatio enim terrenorum ad Deum nulla est, sed infirmitas nostrae intelligentiae cogit species quasdam ex inferioribus tanquam superiorum indices quaerere ». Le point de vue exposé ici se rattache aux remarques faites par TERT. *pudic.* 9, 13 sur la parabole de l'enfant prodigue qui « marque » (*signare*) deux « idées » (*species*) d'hommes (l'homme sain, l'homme malade). L'opposition entre réalités « inférieures » et « supérieures » ne recèle pas, ainsi que le pense J. BEUMER, *Hilarius von Poitiers, ein Vertreter der christlichen Gnosis*, dans *ThQ*, t. 132, 1952, pp. 175-178, des réminiscences d'allégorèse gnostique Déjà Tertullien connaît la formule avec antithèse *inferiora... superiora* (*ad uxor.* 1, 3, 5) et distingue, dans sa théorie de la parabole, deux plans, celui de la *materia parabolae* et celui de l'*exemplum* auquel elle « aboutit » (*perducere* : *pudic.* 9, 3), qu'elle « annonce » (*portendi* : *ibid.* 9, 13). Ce sont ces deux plans, qui procèdent davantage de la rhétorique que de la théologie, qu'on retrouve dans la définition hilarienne de la *comparatio*.

8. *In Matth.* 13, 2 : « Regni mysteria fides percipit ».

laire semble avoir adapté de la biographie historique[1], où il a souvent beaucoup de relief. Par *sermones* évangéliques, l'exégète, comme les auteurs des *Vitae* de l'*Histoire Auguste*, où l'un de ces *sermones* trouve un écho[2], désigne des propos incisifs ou des phrases lapidaires telles que : « Ne savez-vous pas que votre âme vaut plus que la nourriture... » ; « Rendez un arbre bon et son fruit sera bon... » ; « Mon âme est triste jusqu'à la mort[3] ».

Parallèles aux *dicta*, voire étroitement liés à eux[4], les *facta* de Jésus et de ses disciples assurent à la « lecture des Évangiles » la vraisemblance[5], qui, selon Servius, est le propre de l'histoire[6]. Les « actions » ont, en effet, dans l'Évangile, leur « signification » qui parfois, il est vrai, est celle que les mots leur donnent[7]. Mais, le plus souvent, la portée des faits (*significantia*) est liée au respect de leur ordre[8], car, là où la narration historique se prête, à la faveur de l'*ordo rerum*, à une lecture *per ordinem*[9], cet ordre des faits la transforme, comme l'écrit Quintilien, en une « démonstration continue[10] ».

L'ordre dans les faits évangéliques

Ainsi Hilaire, « commentant » ce qu'il appelle tantôt des *facta*, tantôt seulement des *res gestae* ou des *gesta*[11], se rend parfaitement compte que

1. Cf. SHA, *M. Ant.* 9, 5 ; « reuocatus eorum sermonibus, qui dicebant » ; 23, 5 : « fuit populo hic sermo quod... ». *Dictum* s'emploie de la même façon dans SHA, *Seu.* 18, 11 ; *Geta* 4, 5 ; *Aur.* 14, 1 ; 23, 2 ; *Prob.* 20, 3.

2. Cf. *supra*, p. 232, n. 6 : SHA, *Alex. Seu.* 51, 8.

3. *In Matth.* 5, 6-7 : « *Nonne anima uestra pluris est quam esca...* Et quidem pulchrum est praesentium rerum contemptu curam tantum diuinis rebus impendere, sed altius sermo descendit » ; 12, 18 : « *Aut facite arborem bonam et fructus eius bonos...* Sermo se et in praesens exserit et effert in futurum » ; 31, 2 et 4 : « *Tristis est anima mea usque ad mortem...* Sed introspiciendus omnis hic sermo est ».

4. Comme le montre le groupe *res atque sermo* en 15, 2 : « res atque sermo ordinem ex superioribus sumit », ou mieux cette déclaration de principe en 10, 1 : « uerborum uirtutes non minus oportet introspicere quam rerum, quia, ut diximus, paria in dictis atque in factis significationum momenta consistunt ». Cf. aussi la *iunctura res et uerba* en 17, 1 : « Docet Dominus et rebus et uerbis ».

5. *In Matth.* 8, 6 : « Veritatis deinde ordo succedit in gestis, quamuis futuri species expleatur in dictis ».

6. SERV. *Aen.* 1, 168, éd. Thilo-Hagen, t. 1, p. 67 : « Verum dicit et est historia » ; *Aen.* 1, 526, p. 162 : « Nam historiae hoc habet ueritas » ; *Aen.* 9, 742, t. 2, p. 376 : « Nam si ueritatem historiae requiras ».

7. *In Matth.* 12, 2 : « uirtus interiecta uerborum sacramentum et esuritionis et satietatis absoluit ».

8. Cf. MACR. *Sat.* 5, 4, 1, éd. Willis, p. 252 : « Et cum rogasset Auienus ut non sparsim, sed ab initio par o r d i n e m annotaret ».

9. Selon PLIN. *epist.* 1, 1, 1 caractéristique du « style historique », dont MACR. *sat.* 5, 14, 11, éd. Willis, p. 304 dit : « per ordinem diger(it) quae gesta sunt ».

10. QVINT. *inst.* 4, 2, 79, éd. Radermacher, t. 1, p. 213 : « Narratio est probationis continua propositio ».

11. *Factum* dans *in Matth.* 11, 2 ; 12, 2 ; 21, 7 ; *facta* en 12, 1 ; *gesta res* en 14, 8 ; *gesta* en 2, 2 ; 7, 8 ; 8, 6 ; 12, 1 ; 14, 3 ; 21, 3 ; 21, 10 ; 32, 3. Le *commentarius* a pour objet privilégié des *res*, comme l'a montré F. BÖMER, *Der Commentarius*, dans *Hermes*, t. 81, 1953, pp. 228-229.

leur ordonnance mise en lumière par l'exégète est essentielle à leur intelligibilité[1]. A plusieurs reprises, il souligne par quelle logique[2] est créée une connexion appropriée entre plusieurs faits[3]. Ainsi au chapitre douze la guérison, après celle de foules nombreuses, d'un démoniaque muet et aveugle qui salue en Jésus « le fils de David », est une manière appropriée de conclure un ensemble de *gesta*[4]. Même « connexion appropriée » au chapitre dix-neuf, lorsque, après le mouvement d'humeur des apôtres au sujet des enfants amenés au Christ, celui-ci voit s'approcher de lui le jeune homme riche[5]. Enfin, au chapitre quatorze, dans le récit de la première multiplication des pains, Hilaire observe comment la puissance de Dieu respecte « l'ordre des causes et des effets[6] ».

L'importance ainsi accordée à l'ordre de déroulement des faits ressort du vocabulaire employé. S'il évite le terme *consequentia* qui relève de la terminologie philosophique, comme le montrent plusieurs textes d'Aulu-Gelle[7], Hilaire, pour désigner l'enchaînement des faits, saisi dans une

1. *In Matth.* 21, 11 : « Multa et grauia sunt quae confundere intelligentiam possunt, nisi prioris et posterioris sensus ordinem tenuerimus » ; cf. 15, 2 : « Sed res atque sermo ordinem ex superioribus sumit ».

2. Par exemple *in Matth.* 12, 11 : « *Non* enim *sine ratione*, cum turbas omnes curatas in commune dixisset, nunc extrinsecus daemonium habens caecus et mutus offertur ».

3. La notion de « connexion » est caractéristique du « style historique » d'après Qvint. *inst.* 9, 4, 129, qui l'exprime par le verbe *connecti*, dont Hilaire fera usage dans son *in psalm.* au sujet des *gesta rerum* (55, 2), dans *myst.* 2, 9 au sujet de l'*ordo rerum*. Il n'y a que peu de ressemblance entre la « connexion » des *gesta* dans l'*In Matthaeum* et l'*ordo* des *tituli* chez Fortunatien, lesquels comme nous l'avons dit *supra* p. 208, sont des groupements de faits évangéliques de portée didactique.

4. *In Matth.* 12, 11 : « Sequitur daemoniaci et caeci et muti opportuna curatio ».

5. *Ibid.* 19, 4 : « Opportune post sermonem superiorem, quo et infantes inhibiti sunt, et talium regnum esse responsum est, succedit hic iuuenis requirens quibusnam bonis operibus uitam aeternam habere posset ». « Opportune sequi » ou « succedere » est parallèle à « opportune uenire » de Cic. *nat. deor.* 1, 7, 16 et à « opportunius accidere » de Cic. *epist.* 1, 9, 9, le verbe *sequi* ou *succedere* avec *opportune* ne faisant que souligner l'intérêt offert à l'exégèse par la « succession » des faits en cause, comme dans cette phrase de Macr. *Sat.* 5, 14, 11, éd. Willis, p. 304, sur Virgile : « Item diuinus ille uates res uel paulo uel multo ante transactas opportune ad narrationis suae seriem reuocat ».

6. *In Matth.* 14, 12 : « Agitur enim in opere uisibili inuisibilis molitio, et arcanorum caelestium Dominus arcanum negotii praesentis operatur... Ordo etiam causarum operumque consequitur ».

7. Gell. 7, 2, 1, éd. Hosius, t. 1, p. 283 : « Fatum est... series rerum et catena uoluens semetipsa sese et implicans per aeternos consequentiae ordines, ex quibus apta nexaque est » ; cf. *ibid.* 7, 2, 9 et 12, 5, 10. Même valeur philosophique de *consequentia* dans Arnob. *nat.* 2, 30, éd. Marchesi, p. 101 : « Quis erit tam brutus et rerum consequentias nesciens... ? ». Elle n'est plus sensible dans les œuvres exégétiques de Jérôme, qui emploie *consequentia* avec *uerborum* et avec *rerum* : *In Is.* 7, 22, 1 : « ipsa uerborum consequentia trahimur ad intelligentiam spiritalem » ; *epist.* 58, 8 : « Praeterea magna est rerum consequentia ».

lecture de l'Évangile continue[1] comme celle d'une histoire[2], recourt au groupe de mots *ordo continens*[3] et le relie à la locution *ordinem tenere*, dont Cicéron se servait pour traduire, d'une part, le souci d'observer dans la narration[4] l'ordre des faits, d'autre part aussi, l'intention de suivre, dans la plaidoirie, un plan qui ait déjà valeur d'argument contre un adversaire[5]. Dans la méthodologie des commentaires de texte, ces deux points de vue sont fondus[6] : ainsi Servius découvre une logique dans la succession de certains faits de l'*Énéide*[7]. Parallèlement, les *interpretatores* de l'Écriture entendent trouver dans l'*ordo* des faits sacrés leur finalité même et dans cette recherche ils vont plus loin que leurs émules profanes : c'est ce que fait Tertullien dans plusieurs études de textes bibliques.

---

1. Cf. *in Matth.* 12, 21 : « *Cum autem immundus spiritus exierit ab homine*... et reliqua. Continens lectio est et ex ipso initi sermonis exordio, ex sensu superiore proficisci indicatur ». Cette *lectio* repose sur un *ordo* qui, en 4, 19, est désigné par la formule *continuatio intelligentiae* (cf. *infra* p. 256, n. 2). Jérôme aura le même souci de l'*ordo* en exégèse : cf. P. Antin, *Ordo dans Saint Jérôme*, dans *Recueil sur saint Jérôme*, Bruxelles, 1968, pp. 229-240.

2. *Continens* s'emploie, chez Cicéron et chez Suétone, à propos d'une narration historique d'une seule venue : Cic. *epist.* 5, 12, 6, éd. Constans, t. 2, p. 161, s'adressant à Lucceius qui médite d'écrire l'histoire de son consulat : « quo mihi acciderit optatius, si in hac sententia fueris ut a continentibus tuis scriptis, in quibus perpetuam rerum gestarum historiam complecteris, secernas hanc quasi fabulam rerum euentorumque nostrorum ». Svet. *gramm.* 2, 4, éd. Brugnoli, p. 4 : « Naeuii Punicum bellum, quod uno uolumine et continenti scriptura expositum diuisit in septem libros » (Caius Octauius Lampadio).

3. *In Matth.* 7, 8 : « Secundum continentem rerum ordinem ».

4. *In Matth.* 15, 6 : « Tenet ordinem cursus operandi ». *Continens ordo* fait jeu avec *ordinem tenere* comme un passif avec un actif, *continens* étant employé absolument. Or cet emploi absolu de *continens* est le substitut d'une forme passive, comme il ressort de la confrontation de ces deux phrases d'époque tardive : Lib. Pontif., éd. Duchesne, p. 146, 16 : « misit iussiones... ita continentes », et Lex Visig. 7, 5, 3, *Legum sectio* ,t. 1, p. 306 : « reatum falsitatis incurrat, sicut superius continetur de his qui falsas scripturas confecerint ».

5. Cic. *Flacc.* 2, 6, éd. Boulanger, p. 82 : « Tenebo... hunc ordinem defensor, quem fugit inimicus ».

6. Cic. *opt. gen.* 2, 5 (à propos de l'*eloquentia*), éd. Yon, p. 111 : « Sententiae suam compositionem, ad probandam rem adcommodatum ordinem ». Même conception de l'*ordo rerum gestarum* chez Fortvn. *rhet.* 3, 1, éd. Halm, p. 121 : « Qui rerum gestarum ordo est ? Celsus tradit primo firmum aliquid esse ponendum, nouissimum esse locum firmissimum, imbecilliora in medio conlocanda. Cur ita ? Quia et initio mouendus est iudex et nouissimo impellendus ».

7. Serv. *Aen.* 1 *praef.*, éd. Thilo-Hagen, t. 1, pp. 4-5 : « Ordo quoque manifestus et licet quidam superflue dicant secundum primum esse, tertium secundum et primum tertium, ideo quia primo Ilium concidit, post errauit Aeneas, inde ad Didonis regna peruenit, nescientes hanc esse artem poeticam, ut a mediis incipientes per narrationem prima reddamus et nonnumquam futura praeoccupemus, ut per uaticinationem ».

« Ordo » et son emploi typologique chez Tertullien Outre le sens assez traditionnel de « plan », de « disposition » appliqué au Christ[1], à Paul[2], à Moïse[3], au peuple juif[4], pour désigner leur « vocation », *ordo* prend, plusieurs fois chez Tertullien, la valeur de « suite des détails » d'un passage scripturaire dans lequel se déploie un plan divin. D'abord, en deux passages de l'*Aduersus Marcionem* : dans le premier, *ordo* est appliqué, pour combattre le dualisme de Marcion, au groupement de détails prophétiques constitué par *Exode* 23, 20 et préfigurant les actions de Jésus[5] ; dans le second, c'est le verset paulinien *II Cor.* 3, 18 qui forme un *ordo* où les détails donnés sur Moïse le sont à titre de prémices du Christ[6]. Enfin, dans le *Scorpiace*, l'avertissement du Seigneur en *Matthieu* 10, 34-36, relatif au glaive qu'il est venu apporter sur la terre, établit une disposition d'ensemble (*totus* ... *ordo*) qui fixe pour l'avenir les formes de la confession de foi[7].

---

1. Tert. *adu. Marc.* 4, 21, 5, *CC*, t. 1, p. 598 : « Si et quartam (Basiliarum) reuoluas, inuenies totum hunc ordinem Christi circa illum Dei hominem, qui oblatos sibi uiginti ordiacios panes cum populo distribui iussisset ».

2. *Ibid.* 5, 1, 6, p. 664 : « Acta Apostolorum hunc mihi ordinem Pauli tradiderunt ».

3. *Ibid.* 5, 11, 8, p. 697 : « Totum ordinem Moysei figuram ignorati apud Iudaeos, agniti uero apud nos Christi fuisse testatur ».

4. *Ibid.* 4, 31, 7, *CC*, t. 1, p. 631 : (après citation de *deut.* 32, 21 : *Prouocauerunt me in iram in idolis suis et ego obaemulabor eos in non natione*) : « Quid ex hoc o r d i n e, secundum dispositiones et praedicationes creatoris recensendo, competere potest illi, cuius nec ordo habet nec dispositio ad parabolae (la parole des invités au festin de *Luc.* 14, 18-20) conspirationem, qui totum opus semel fecit ? »

5. Tert. *adu. Marc.* 3, 16, 5-6, *CC*, t. 1, p. 529 : « Cum ergo mandato diceret (spiritus Creatoris) populo : *Ecce ego mitto angelum meum ante faciem tuam, qui te custodiat in uia et introducat in terram, quam paraui tibi* ; *intendite illi et exaudite eum, ne inobaudieritis eum* ; *non enim celabit te, quoniam nomen meum super illum est* (*exod.* 23, 20-21), angelum quidem eum dixit ob magnitudinem uirtutum, quas erat editurus, et ob officium prophetae, nuntiantis scilicet diuinam uoluntatem, Iesum autem ob nominis sui futuri sacramentum. Id enim nomen suum confirmauit, quod ipse et indiderat, quia non angelum nec Ausen, sed Iesum eum iusserat exinde uocitari. Ergo si utrumque nomen competit in Christum creatoris, tanto utrumque non competit in Christum non creatoris, sicut nec reliquus o r d o ».

6. *Adu. Marc.* 5, 11, 8, *CC*, t. 1, p. 697 : « (Paulus) ita corporalem Moysei inluminationem de congressu Domini et corporale uelamen de infirmitate populi proponens et spiritalem reuelationem et spiritalem claritatem in Christo superducens — *tanquam a Domino*, inquit, *spirituum* (*II Cor.* 3, 18) — totum o r d i n e m Moysei figuram ignorati apud Iudaeos, agniti uero apud nos Christi fuisse testatur ».

7. *Scorp.* 10, 17, *CC*, t. 2, p. 1090 : « *Ne putaueritis uenisse me, uti pacem mittam in terram, sed machaeram, certe in terram. Veni enim diuidere hominem aduersus patrem suum et filiam aduersus matrem suam et socrum aduersus nurum suam, et inimici hominis domestici sui* (*Matth.* 10, 34-36)... Adeo totus hic o r d o dominicae machaerae non in caelum missae, sed in terram illic constituit etiam confessionem, quae in finem sustinendo passura est mortem ».

L'ordre dans les faits et dans l'intelligibilité

C'est dans cette bivalence de la notion d'*ordo* chez Tertullien, qui à la succession des faits bibliques attache une intention divine[1], qu'il faut peut-être chercher l'origine de la solidarité établie par Hilaire entre la narration des *gesta* et leur « intelligibilité ». En effet, Victorin de Poetovio, dans son *Commentaire sur l'Apocalypse*, considérait l'ordre des détails de ce livre et leur interprétation comme deux choses distinctes[2]. Hilaire, au contraire, tout en tenant le plus grand compte de l'enchaînement des faits par respect de leur « vérité[3] », le représente comme une trame selon laquelle « se déploie leur signification intérieure[4] ». Plusieurs expressions dont se sert l'exégète sont caractéristiques de cette disposition : « en accompagnant l'ordre suivi des faits[5] », « outre l'accomplissement de l'action[6] ». Elles font comprendre comment, les *gesta* gardant leur *ordo*[7], celui-ci « tend » vers ce qu'Hilaire, par une formule inspirée du langage de l'école, appelle *decursus* ou *ordo intelligentiae*[8] : « ordre » aussi

---

1. Cf. *adu. Prax.* 16, 3, *CC*, t. 2, p. 1181 où *ordo* désigne le « plan » selon lequel se déroule l'insertion du Christ dans l'Ancien Testament : « Ipse enim et ad humana semper colloquia descendit, ab Adam usque ad Patriarchas et Prophetas, in uisione, in somnio, in speculo, in aenigmate, ordinem suum praestruens ab initio semper quem erat persecuturus in finem ». Parallèlement, Tertullien emploie *ordo*, voire avec *tenere*, pour exprimer le déroulement de la « descente » du Christ en Galilée, telle que Marcion, non plus l'Écriture bien comprise, la représente (*adu. Marc.* 4, 7, 2).

2. VICTORIN. POETOV. *in apoc.* 8, 2, *CSEL*, t. 49, p. 86 : « Nec requirendus est ordo in apocalypsi, sed intellectus requirendus ».

3. *In Matth.* 8, 6 : « Veritatis deinde ordo succedit in gestis ».

4. *Ibid.* 7, 8 : « Ergo rerum tantarum et tam diuersarum ratio promerenda est, atque ita ut secundum continentem rerum ordinem et grauissimas ueratatis ipsius causas interioris significantiae intelligentia explicetur ».

5. *Ibid.* 7, 8 : « secundum continentem rerum ordinem ».

6. *Ibid.* 14, 6 : « quae gesserunt, praeter gerendi instinctum, quem unusquisque ex natura sua sumpsit, extrinsecus omnia gesserint in exemplo ». Cette nuance d'« addition » exprimée par *praeter* se rattache à la notion « d'amplification » rhétorique, qui dans l'enseignement de l'école, ne se sépare pas de celle d'*exemplum*. De l'« exemple » l'auteur de la *Rhétorique à Hérennius* (4, 49, 62) dit : « rem ornatiorem facit, apertiorem, probabiliorem ».

7. *In Matth.* 14, 3 : « Habet enim omnium operum narratio suum ordinem, sed gestorum effectibus causae subiacentis species praeformatur ».

8. *In Matth.* 14, 10 : « Quorum responsio ad spiritalis intelligentiae ordinem tendit » ; *ibid.* 10, 25 : « Pergit deinde eodem praeceptorum et intelligentiae decursu ». *Decursus* appartient à la langue de la rhétorique (QVINT. *inst.* 9, 115 ; SCHOL. *Cic. Bob. Flacc.* 43 : « per omnem decursum partis huius »). On trouve aussi « ordo typicae significantiae » (*in Matth.* 7, 9) ; « interioris causae ordo » (19, 9); « ordo sensus » (21, 11). Pour l'idée, cf. « ordo probationis » chez QVINT. *decl.* 319, éd. Ritter, p. 98. Pour les *iuncturae uerborum*, cf. *ordo* avec *intelligentia* chez CIC. *nat. deor.* 2, 16, 43 ; *ordo* avec *significanter* chez QVINT. 11, 1, 53 : « significanter ordinem rei pertulisse ».

« cohérent[1] » et « suivi[2] » que le premier, « observé » comme lui, voire « exprimé » en lui[3], comme une circonstance intrinsèque que marque, du point de vue syntaxique, une liaison caractéristique : *ita ... ut*[4].

Six cas exemplaires de «propositions»

Tous les faits de l'Évangile n'offrent pas à l'exégète la convergence des événements et de leur « sens[5] » dont Tertullien avait déjà reconnu les caractères. En revanche, le texte de *Matthieu* fournit à Hilaire six occasions exemplaires qui lui permettent de mesurer l'équilibre réalisé entre les deux dimensions du « fait évangélique[6] ». Dans chacun de ces cas privilégiés, le point de départ est un faisceau de *facta* et de *gesta* dont le sommaire, souvent exprimé en une *propositio*, indique selon quel « ordre » les faits de l'Évangile prennent un sens. Il arrive même qu'au cœur de la « proposition », Hilaire insère un énoncé des principes d'intelligibilité (*ratio intelligentiae*), qui souligne le rôle de référence joué par ces unités exégétiques que découpe chaque proposition.

A trois reprises, ces unités ont pour centre un geste physique qui, du fait du contexte, prend un relief tout particulier. Au chapitre huit de l'*In Matthaeum*, la guérison des deux Géraséniens dont les démons se précipitent avec un troupeau de porcs dans la mer, alors qu'intervient ensuite le rétablissement d'un paralytique. Au chapitre neuf, l'hémorroïsse est libérée de son mal la première, tandis que la fille du chef, qui avait été présentée d'abord, n'est ramenée à la vie qu'ensuite. Au chapitre douze, les apôtres affamés arrachent des épis un jour de sabbat, au grand scandale des Pharisiens qui ne comprennent pas que les premiers « ont faim du salut de l'homme » comme le Christ maître du sabbat. Ces trois scènes ont ceci de commun que la succession des détails y est corrélative d'un même ordre d'« intelligibilité », celui que fonde l'opposition de la loi et de la foi, opposition incarnée, dans chaque épisode, par des person-

---

1. Cf. *in Matth.* 9, 5 : « Preces principis, fides mulieris... ex superioribus dictis connexae sibi intelligentiae tenent ordinem ».

2. *Ibid.* 12, 11 : « Non enim sine ratione, cum turbas omnes curatas in commune dixisset, nunc extrinsecus daemonium habens caecus et mutus offertur, ut sine ambiguitate aliqua idem intelligentiae ordo sequeretur ».

3. *Infra* n. 4 et *ibid.* 2, 6 : « Ordo etiam in eo arcani caelestis exprimitur ».

4. *Ibid.* 17, 8 : « T e n e b i m u s quoque etiam e u m ordinem, u t sub discipulorum nomine Pharisaeorum et Scribarum persona tractetur » ; cf. 19, 4 : « atque i t a semper in Scripturis caelestibus sermonem omnem temperatum fuisse, u t non minus his quae gerebantur quam eorum quae gerenda essent similitudini conueniret ». Sur cette construction « stipulative », cf. C. E. Bennett, *Syntax of Early Latin*, t. 1, Boston, 1910, pp. 256 et 264-265, et M. Leumann, *Zur Vorgeschichte der lateinischen Finalsätze*, dans *Mél. de philol. et d'hist. offerts à* A. Ernout, Paris, 1940, p. 233.

5. Tert. *adu. Marc.* 3, 20, 10, *CC*, t. 1, p. 536 : « Certa erit ratio interpretationum nostrarum, ipso etiam exitu rerum probante ».

6. *In Matth.* 19, 3 : « Res euangelica, ut diximus, inter praesentis et futuri effectum mediam utrique rei et congruam rationem temperauit ».

nages dont les destinées sont, au plan du salut, diamétralement opposées : les Géraséniens démoniaques et le paralytique[1], l'hémorroïsse et la fille du chef[2], les disciples affamés et les Pharisiens[3].

Ces oppositions entre des individus s'élargissent au chapitre quatorze en un diptyque typologique d'une grande richesse : à la décapitation de Jean-Baptiste, qui symbolise la fin de la Loi[4], succède la multiplication des cinq pains comme représentant la mutation de la loi en un Évangile qui est nourriture[5]. Même « ordre » de faits « typique » du remplacement de l'Ancien Testament par le Nouveau au chapitre trois où le Christ, exposé par Satan aux trois genres de tentations qu'a connues Adam, triomphe d'elles[6]. Au chapitre dix-neuf, où les enfants, figure des gentils, sont écartés par les apôtres, mais rappelés par le Christ[7], tandis que le jeune homme riche, qui s'approchait du Maître avec l'orgueil de la Loi, se retire finalement de lui pour n'avoir pas voulu distribuer ses biens aux pauvres, c'est-à-dire aux gentils[8]. L'origine de ces découpages « ordonnés » de *gesta* pose un problème de première importance. Car au moins ceux qui contiennent l'énoncé des principes même d'exégèse représentent comme l'étalon de l'*ordo significantiae* qu'au long de l'Évangile, Hilaire s'efforce de dégager de l'*ordo rerum*.

Rôle des « propositions » En effet, comme nous l'avons dit, plusieurs « ordres d'intelligibilité » sont précédés de ce qu'Hilaire appelle une *propositio*[9]. Ce mot est pris par l'exégète dans le

1. *Ibid.* 8, 4-5 : « Vrbs illa (Gerasenorum) Iudaici populi habet speciem quae Christi operibus auditis, Domino suo obuiam pergit, prohibens ne fines suos urbemque contingeret : neque enim euangelia lex recipit, a qua repudiatus, in ciuitatem suam reuertitur. Deo ciuitas fidelium plebs est... Iamque in paralytico gentium uniuersitas offertur medenda ».

2. *Ibid.* 9, 5-6 : « Princeps hic lex esse intelligitur, quae Dominum orat plebi, quam ipsa Christo praedicata aduentus eius expectatione nutriuerat, uitam mortuae reddat... Sed prior cum apostolis peccatorum turba saluatur. Et cum primum electionem, quae ex lege destinabatur, uiuere oportuisset, anterior tamen in mulieris (= l'hémorroïsse) specie salus publicanis et peccatoribus redditur ».

3. *Ibid.* 12, 3 (après la protestation des Pharisiens contre l'arrachage des épis par les disciples un jour de sabbat et après le rappel par le Christ de l'acte de David mangeant, avec ses compagnons, les pains de proposition) : « Verum sine criminis piaculo factis prophetat (Dauid) in lege, ut ipse cum ceteris panibus propositionis expletus sit, ita ostendens Christum cum apostolis gentium salute satiandum, quod Iudaeis illicitum uideretur ».

4. *Ibid.* 14, 8 : « Finitis igitur legis temporibus et cum Ioanne consepultis ».

5. *Ibid.* 14, 11 : « Dei scilicet uerbo ex doctrina legis prophetarumque ueniente, multitudo satiatur ».

6. *Ibid.* 3, 1-5.

7. *Ibid.* 19, 3 : « Hi (infantes) gentium forma sunt, quibus per fidem et auditum salus redditur. Verum ex affectu primum saluandi Israël a discipulis inhibentur accedere, sed in typicam consummationem prohibendorum infantium subrepit instinctus ».

8. *Ibid.* 19, 4 : « Iuuenis hic itaque formam Iudaici populi habet in lege insolentis et nihil praeter praecepta Moysi spei exspectantis a Christo ».

9. *In Matth.* 3, 1 ; 8, 3 ; 9, 5 ; 12, 1 ; 14, 3 à 6.

sens où l'emploie la langue de l'école[1] : la « proposition » sert à « établir la question principale », dit Quintilien[2] en précisant qu'elle suppose un résumé général des faits et prend appui, s'il est besoin, sur le droit[3]. Dans cette acception traditionnelle, le *Digeste* rapporte d'un juriste, Julianus Africanus, une *propositio* qui ressemble tout à fait à la plus étoffée des « propositions » d'Hilaire, celle du chapitre quatorze de l'*In Matthaeum*. Dans les deux cas, en effet, l'essentiel de la *propositio* est formé de l'exposé d'un certain nombre de *gesta* et *dicta* qui doivent être traités (*tractari*) à la lumière d'un point de droit dans le *Digeste*[4] et d'un texte introductif (*sermo*) dans l'*In Matthaeum*.

Tel que nous venons de le définir, ce schéma général de « proposition » n'est strictement appliqué que dans la « suite des faits » formée par la mort de Jean-Baptiste et la première multiplication des pains. Hormis ce cas, dans les autres résumés qui nous ont paru servir de sommaires exégétiques modèles, le schéma de « proposition » se réduit à ce que les grammairiens appellent *capita rerum*. Cette locution, qui comporte le mot *caput* employé par Hilaire à propos d'un détail d'un *ordo doctrinae*[5], désigne, chez Aulu-Gelle, les « points » qui sont « traités » dans les *com-*

1. Le terme se trouve en 14, 6 en liaison avec *sermo*, dont nous notons plus loin l'acception technique venue de l'école : « sermo igitur ad originem propositionis referendus est ». Dans un sens encore scolaire *propositio* (ou *proposita* en 12, 22 : « sed contuendum est quatenus proposita singula singulis temporibus rebusque reddantur ».) s'applique à des *ornamenta* du « discours » : une *sententia* en 5, 7 ; des *comparationes* en 12, 22 et 21, 13.

2. QVINT. *inst.* 4, 4, 1, éd. Radermacher, t. 1, p. 226 : « Mihi autem propositio uidetur omnis confirmationis initium, quod... in ostendenda quaestione principali... poni solet ».

3. QVINT. *inst.* 7, 1, 9, éd. Radermacher, t. 2, p. 4 : « Verum ex coniuncta propositione plures esse quaestiones ac status possunt, si aliud negat reus, aliud defendit, aliud a iure actionis excludit ». Cf. IVL. VICT. *rhet.* 13, éd. Halm, p. 417 : « nonnumquam ualde utilis est propositio ubi res defendi non potest et iure quaeritur ».

4. *Digesta*, 16, 1, 19, éd. Mommsen, t. 1, p. 463-464. (Nous ne citerons que la seconde *propositio*) : « Ad senatusconsultum Velleianum : Africanus libro quarto quaestionum... Nec dissimilem huic (= la première) p r o p o s i t i o n i ex facto agitatam : cum quidam uir praetorius decessisset duobus filiis superstitibus, quorum alter impubes esset et alter legitimus tutor fratri esset et eum paterna hereditate abstinere uellet, mandatu uxori defuncti, quae mater pupillo esset, abstento pupillo solum se haereditati miscuisse : ubi similiter se respondisse Iulianus ait, si ex ea causa agente pupillo damnum eo nomine passus esset, non impediri eum senatus consulto, quo minus a muliere rem seruaret. In p r o p o s i t a s p e c i e et illud t r a c t a n d u m est an is qui mandato mulieris adierit, si damnum ob id patiatur, quod debitores hereditarii non fuerint soluendo senatus consulto locus sit, quasi quodammodo eorum obligationes mulier susceperit ».

5. *In Matth.* 4, 19 : « Quid autem a pluribus in hoc c a p i t e sensum sit, non putaui esse tractandum. Hoc enim quod aduersario reconciliari beneuolentia iubemur, ad corporis et spiritus aduersantium sibi concordiam retulerunt, sed nos o r d i n e m d o c t r i n a e tenentes... »

mentarii[1] et qui ont souvent pour jalons des noms abstraits en *-tio*[2] si fréquents dans les *propositiones* hilariennes, comme nous allons le voir. Chez le Pseudo-Asconius, *capita* désigne les « points » que traite Cicéron en réplique aux *propositiones* de ses adversaires[3]. Mais cette tradition philologique ne suffit pas à expliquer le rôle que jouent dans l'*In Matthaeum* les « points » et qui s'éclaire surtout par des rapprochements stylistiques effectués dans le cadre d'une tradition proprement chrétienne.

Dans ce qu'on peut appeler les *propositiones* des chapitres trois, huit et neuf de l'*In Matthaeum* les *capita* se composent d'une succession de substantifs entrant avec leurs déterminants dans des membres de phrase symétriques. Ainsi, au chapitre neuf, *preces principis, fides mulieris, turbae in domo conuentus, caecorum duum clamor, muti et surdi et daemoniaci oblatio,* où deux par deux les *côla* sont en progression régulière. A la symétrie s'ajoute, dans les « points » du chapitre douze, la paronomase obtenue par l'accumulation du subtantifs en *-tio* : *et egressus in segetem et dies sabbati et discipulorum esuritio et spicarum praecerptio et Pharisaeorum insimulatio et Domini responsio*[4]. Ces recherches d'assonances reflètent des tendances littéraires héritées de Cyprien[5], mais la présentation résumée des faits par listes de substantifs terminés, qui plus est, souvent en *- tio* est analogue à celle qu'on trouve dans les *capita* d'Évangiles, comme ceux du *codex Corbeiensis-Petropolitanus ff1*[6].

Les « points » dans l' « In Matthaeum » et dans les manuscrits des Évangiles

La parenté des *capita* d'Hilaire et des *capita* de *codices* des Évangiles s'étend même au-delà de ces similitudes formelles : le sommaire de *In Matthaeum* 8, 3, qui réunit l'épisode des Géraséniens libérés de leurs démons à la

1. Gell. *praef.* 25, éd. Marache, p. 7 : « *Capita rerum,* quae cuique *commentario* insunt, exposuimus hic uniuersa », texte des mss. *P* et *V* adopté par les éditeurs, malgré les doutes sur *V* de P. Faider, *Auli Gellii Noctium atticarum praefatio,* dans *Le Musée Belge,* t. 31, 1927, pp. 189-210. *Tractari non incuriose* (rapprocher in *Matth.* 6, 1 : « non promiscue tractare reque incuriose proferre ») est employé par Aulu-Gelle dans les *capita* du livre 7 (7, 7).

2. Dans les *capita* de Gell. 11, 14 (*responsio*) ; 12, 1 (*dissertatio*) ; 14, 1 (*dissertatio*) ; 14, 5 (*contentio*) ; 20, 1 (*disceptatio*).

3. Ps. Ascon. *diu. in Caec.*, éd. Orelli, t. 5, 2, p. 98 : « Huiuscemodi propositionibus Cicero designatus aedilis his capitibus respondit : accusatorem eum esse oportere qui... »

4. Cf. aussi *in Matth.* 3, 1 : « Et in desertum traductio et XL dierum ieiunium et post ieiunium fames et Satanae tentatio et responsio Domini magni caelestisque consilii effectibus plena sunt ».

5. Cf. E. Watson, *The style and language of St. Cyprian,* Oxford, 1896, pp. 300-302, et L. Bayard, *Le Latin de saint Cyprien,* Paris, 1902, pp. 294-297 ; E. Norden, *Die antike Kunstprosa,* t. 2, Leipzig, 1898, p. 618, et nos remarques *supra* p. 218, n. 3.

6. Cf. *Das Evangelium des Matthäus nach dem lateinischen Codex ff1 Corbeiensis auf der kaiserlichen Bibliothek zu St. Petersburg...* hgg. v. J. Belsheim, Christiania, 1881, pp. 1 et 3 : « I : Natiuitas Christi et magorum munera. Occultatio Iesu... XXV : Increpatio ciuitatis Hierusalem. De occisione prophetarum et lapidatione... XXVIII : Passio Iesu et sepultura et resurrectio eius ».

guérison du paralytique, a le même contenu que le *capitulum* xv du *codex Foro-Juliensis* : *Vbi in regione Gerasenorum duos homines a daemonio liberauit et paralyticum lectum suum portare fecit*[1]. Les sommaires *de In Matthaeum* 9, 5 et 12, 1 groupent les mêmes faits que deux *tituli* de la *capitulatio* des *codd. Corbeiensis (ff1)* et *San Germanensis (g1)* des Évangiles : dans le premier cas, la prière du père de la fille défunte, le geste de l'hémorroïsse, la guérison des deux aveugles, réunis en un seul faisceau[2]. Dans le second cas, au contraire, les circonstances de la moisson arrachée par les apôtres un jour de sabbat, isolées de tout autre épisode[3]. Enfin, deux *capitulationes*, celle du *codex Sangermanensis* et celle qui est commune au *Laurentianus Edili 126* (xie s.) et au *Barberini 637* éditée par D. de Bruyne[4], sont d'accord avec *In Matthaeum* 19, 3-4 pour souder l'épisode du jeune homme riche à celui des enfants présentés au Christ[5].

Ces *capita* des manuscrits des Évangiles et les sommaires de l'*In Matthaeum*, qui les recoupent en plusieurs endroits, seraient-ils donc en rapport, comme l'a suggéré S. Berger, avec des lectionnaires à usage liturgique[6] ? On note en effet que le *caput* xxxiiii du *codex Harleianus* (*Bristish Mus. 2790*), d'origine africaine, *De spicis sabbato uulsis indignationemque Pharisaeorum*[7], a les mêmes limites qu'une péricope du *Lection-*

---

1. *Nouum Testamentum DNIC latine secundum editionem S. Hieronymi*, rec. J. Wordsworth-H.J. White, t. 1, pars 1, Oxonii, 1889, p. 25.

2. Comparer *in Matth.* 9, 5 : « Preces principis, fides mulieris, turbae in domo conuentus et caecorum duum clamor... connexae sibi intelligentiae tenent ordinem », et *-ff1*, X, éd. Belsheim : « Mulierum a profluuio sanguinis liberat et filiam principis cuiusdam mortuam suscitat. Caecis oculos aperit ».

3. Comparer *in Matth.* 12, 1 « Et egressus in segetem et dies sabbati et discipulorum esuritio et spicarum praecerptio et Pharisaeorum insimulatio et Domini responsio habent, ut cetera, subiacentem interioris causae intelligentiam » et pour la même péricope (soit *Matth.* 12, 1-8), *g1*, XXV, dans *The Gospel according to St Matthew from the Germain Mss.* éd. J. Wordsworth, (= *Old Latin Biblical Texts*, t. 1), Oxford, 1883, p. 3 : « Vbi discipuli spicas euellent sabbati ».

4. D. de Bruyne, *Quelques documents nouveaux pour l'histoire du texte africain des Évangiles*, dans *RB*, t. 27, 1910, pp. 273-324 ; 433-446.

5. Comparer :

g1, LVI, éd. J. Belsheim, p. 3 : « De infant... es quorum manus imposuit et de diuitem quod difficile introiuit in regnum caelorum ».

Laurentianus Edili 126, LVIII, dans *RB*, t. 27, 1910, p. 277 : « Vbi pueri oblati sunt ei ut manum illis imponeret et ubi interrogatus est a diuite quid boni faceret qui habere uellet uitam aeternam ».

In Matth. 19, 4 : « opportune post sermonem superiorem, quo et infantes inhibiti sunt et talium regnum caelorum esse responsum est, succedit hic iuuenis requirens quibusnam bonis operibus uitam aeternam habere posset ».

6. S. Berger, *Histoire de la Vulgate pendant les quatre premiers siècles du Moyen-Age*, Paris, 1893, p. 311.

7. Cf. *Nouum Testamentum...*, rec. J. Wordsworth-H.J. White, t. 1, p. 682.

naire de Luxeuil[1], un des livres liturgiques les plus anciens de la Gaule mérovingienne[2]. Mais, dans l'ensemble, alors que l'histoire des « prologues » des Évangiles a été bien éclairée par les études de J. Chapman et D. de Bruyne[3], l'origine des *capitula* des Évangiles nous est encore très mal connue. Chez les auteurs du quatrième siècle, *capitulum* désigne-t-il seulement un extrait d'un texte comme celui des Évangiles[4] ou déjà quelque chose qui ressemble à ce que nous appelons un chapitre[5] ? On n'en saurait décider. A vrai dire, la capitulation des manuscrits de la *Vulgate* parents de l'*Amiatinus* ne doit guère être antérieure, comme l'a montré Dom Chapman[6], à la confection de ce *codex*, c'est-à-dire au VIIe-VIIIe siècle. En revanche, les sommaires des *codd. ff1* et *g1*, qui nous ont paru offrir des points communs avec les *capita* hilariens, sont, selon S. Berger[7], d'une tout autre origine que ceux de l'*Amiatinus*. D'ailleurs, le texte évangélique de ces manuscrits copiés respectivement aux VIIIe et IXe siècles est, dans une certaine mesure, indépendant de celui

1. *Le lectionnaire de Luxeuil* (*Paris, B.N. lat. 9427*), éd. Salmon (= *Collectanea Bibl. Latina*, t. 7), Rome, 1944, p. 188 : « Leccio sancti Euangelii secundum Matthaeum (12, 1-8) : *in illo tempore abiit Iesus... etiam sabbati* ».

2. *Ibid.* pp. XCII-XCVIII. Le lectionnaire de Luxeuil aurait été élaboré à l'intention de l'église et de l'évêque de Langres.

3. Sur les prologues « monarchiens », cf. J. CHAPMAN, *Priscillian the Author of the Monarchian Prologues to the Vulgate Gospels*, dans *RB*, t. 23, 1906, pp. 335-349 ; sur les prologues antimarcionites, cf. D. DE BRUYNE, *Les anciens prologues latins des Évangiles*, dans *RB*. t. 40, 1928, pp. 193-214, et dernièrement R.G. HEARD, *The Old Gospel Prologues*, dans *JThS*, N.S., t. 6, 1955, p. 16.

4. Selon E. ARNS, *La technique du livre d'après saint Jérôme*, Paris, 1953, pp. 113-114, *capitulum* désigne, chez saint Jérôme, une tranche de texte scripturaire. Il en était déjà ainsi chez TERT. *cast.* 3, 10 (« nemo igitur captet ex hoc capitulo » = *I Cor.* 7, 8-11) ; *monog.* 11, 5 (« haec si diuersa sunt ei capitulo de quo agitur » = *I Cor.* 7, 27-29) : *uirg. uel.* 4, 3 (« ...in isto capitulo in quo neque de nuptiis neque de animo et cogitatu mulieris et uirginis pronuntiatum, sed de capite uelando » = *I Cor.* 11, 4-6) ; chez OPTAT. 4, 9 : « in hoc capitulo Ieremiae » (= *Ier.* 2, 13).

5. C'est le cas des *capitula* de la *Cité de Dieu*, qui remonteraient à saint Augustin lui-même selon H.-I. MARROU, *La division en chapitres des livres de la Cité de Dieu*, dans *Mélanges* J. DE GHELLINCK, t. 1, Gembloux, 1951, pp. 235-249. J. GLAUE, *Die Vorlesung heiliger Schriften bei Tertullian* dans *ZNTW*, t. 23, 1924, p. 150, croit à l'existence de péricopes destinées à la lecture publique de l'Évangile dès l'époque de Tertullien, d'après *anim* .9, 4 (« Iam uero prout scripturae leguntur aut psalmi canuntur ») ; *praescr.* 36, 1 (« percurre ecclesias catholicas apud quas... ipsae authenticae litterae eorum (apostolorum) recitantur »).

6. J. CHAPMAN, *The Codex Amiatinus and Cassiodorus*, dans *RB*, t. 39, 1927, p. 19. M. CAPPUYNS, dans *DHGE*, t. 11, art. *Cassiodore*, c. 1383-1387, ajoute cette précision, qui va dans le sens de la thèse de Chapman : d'après *inst.* 7, 2, Cassiodore semble n'avoir connu d'autres « canons » de l'Évangile que ceux d'Eusèbe, recueillis dans le *Codex grandior* « vieux latin » ; ils sont insérés en tête de sa Vulgate, qui serait sa Bible aux *nouem codices*, selon Chapman, ou sa Pandecte *minutiore manu*, selon B. FISCHER, *Codex Amiatinus und Cassiodor*, dans *Biblische Zeitschrift*, t. 6, 1962, pp. 78-79.

7. *Histoire de la Vulgate...*, pp. 65-72.

de la *Vulgate*[1]. Leur capitulation ne reflèterait-elle donc pas, elle aussi, un état de choses qui remonterait au IVe siècle ? S. Berger prétend qu'elle est en rapport étroit avec celle du *codex Vaticanus* de la *Septante*, lequel date du IVe siècle[2]. Il y a plus : D. de Bruyne, étudiant le texte des sommaires des mss. *Edili 126* de la Laurentienne et *Barberini 637*, qui, sur un point, recouvrent ceux de l'*In Matthaeum*, a cru y trouver la trace d'un état du texte biblique voisin de la version des Évangiles qu'utilise Cyprien, et datant vraisemblablement de la fin du IIIe siècle[3].

La « proposition » du chapitre quatorze de l' « In Matthaeum »

Tout conduit donc à penser qu'Hilaire a pu connaître par des *codices* d'Évangiles des ébauches de *capitula*. Mais ceux-ci ne pouvaient constituer qu'un cadre de base pour l'exégète chargé de dégager du groupement des *gesta* un ordre d'intelligibilité. C'est ce qui ressort avec évidence de l'examen approfondi de la proposition au chapitre quatorze de l'*In Matthaeum* où s'enchaînent la décapitation de Jean-Baptiste, la première multiplication des pains et la marche du Christ sur les eaux.

Loin d'être une simple énumération de *tituli*[4], comme dans les *capita* des chapitres trois, huit et neuf que nous avons précédemment étudiés, la « proposition » du chapitre quatorze offre avec beaucoup de détails une tranche du texte de *Matthieu*. Non qu'il s'agisse de la simple citation d'une péricope, comme celle qui, par exemple, au témoignage d'Hilaire, a précédé le commentaire que l'évêque de Poitiers donne du *Psaume* 14[5]. La lecture, dont est l'objet la plus grande partie du chapitre quatorze de *Matthieu*, dans les limites de la « proposition » définie par l'exégète, exige de sa part de l'application (*diligentia*[6]) : cela suppose que la *lectio*, loin d'être « inat-

---

1. J. Wordsworth - H.J. White, *ouvr. cité*, p. XXXV, considèrent *g1* comme un mélange de textes européens corrigés sur la *Vulgate*. Dans *ff1*, J. Belsheim, *ouvr. cité*, p. XII, ne reconnaît de traces d'influence de la *Vulgate* qu'à partir du chapitre 10 de *g1*. E. Buchanan. *The Codex Corbeiensis*, dans *JThS*, t. 7, 1905-1906, pp. 241-253, y relève des africanismes, d'autre part, situe le *scriptorium* de ce ms. à *capitula* en Gaule, détail intéressant pour notre hypothèse d'une « capitulation » déjà amorcée chez Hilaire.

2. *Histoire de la Vulgate...*, p. 311.

3. Cf. *supra* p. 243, n. 4 et 5. D. de Bruyne, *art. cité*. pp. 439-440, extrait du ms. du British Museum *Harleianus 2790*, un sommaire africain de *Matthieu* datant du IVe s., mais sans lien apparent avec celui dont *l'In Matthaeum* laisse percer l'ébauche.

4. Terme dont se sert Cypr. *Fort. praef.* 3, *CSEL*, t. 3, 1, p. 318 : « conpendium feci, ut propositis titulis quos quis et nosse debeat et tenere capitula dominica subnecterem ». pour désigner les « titres » des *capitula* scripturaires.

5. *In psalm.* 14, 1, *CSEL*, t. 22, p. 84 : « Psalmus qui ita lectus est, inscribitur psalmus Dauid ».

6. *In Matth.* 14, 3 : « Frequenter monuimus omnem diligentiam Euangeliorum lectioni adhiberi oportere ». Par le choix des mots, Hilaire nous renvoie ici moins à Tertullien et à un contexte liturgique de la *lectio*, dont il a été question *supra* p. 244 n. 5 et dont traite A. Quacquarelli, *Retorica e liturgia antenicena*, Roma, 1960,

tentive[1] », soit réfléchie, selon la définition qu'Aulu-Gelle donne de l'attention (*cura*) dans la lecture[2]. Aussi bien, la « proposition » porte sur un *argumentum rerum*[3], dont l'étendue et l'« ordonnance » correspondent — fait remarquable — à celles que définit le *capitulum* suivant du *codex Corbeiensis ff1* : *De Iohannis capite in disco. De V panibus et II piscibus in V millia uiros. Iesus supra mare ambulans. Petrum mergentem adleuat*[4]. Ainsi ce *capitulum* assemble les mêmes faits évangéliques que ceux qui sont retenus dans la « proposition » du chapitre quatorze de l'*In Matthaeum*. En effet, comme s'il s'en tenait au seul titre : « la tête de Jean sur un plat », Hilaire a éliminé plusieurs détails annexes de la décollation de Jean-Baptiste : les reproches de ce dernier à Hérode, les paroles de la fille d'Hérodiade au roi au sujet de Jean-Baptiste[5]. En revanche, au sujet de la multiplication des pains et de la marche du Christ venant au secours de

---

pp. 38-39, qu'à Cypr. *testim.* 3, *praef.* « lectionis diuinae succinctam diligentiam quaerens » (Quirinus), cette *lectio* d'un livre étant conduite par l'intelligence et la pensée : cf. Cypr. *testim.* 1 *praef.* : « ...dum non intellectum legentis et sensum liber longior spargit ».

1. L'alliance de *diligens* (*-ter*) et de *curiosus* est usuelle : Schol. *Cic. Bob. Planc.* 58 : « homo curiosus et diligens » ; Petron. 29, 4 : « omnia diligenter curiosus pictor cum inscriptione reddiderat ». Cicéron fait entrer la *cura* parmi les éléments de la *diligentia* (*de orat.* 2, 35, 150). Hilaire, au nom de la *diligentia* nécessaire à la *lectio*, met en garde (*in Matth.* 6, 1) contre une « présentation négligée » (*incuriose proferre*) des *sacramenta* scripturaires, qui témoigne d'un manque d'*instructio* : « Horum igitur sacramenta... non promiscue tractare nos conuenit neque imperite incurioseque proferre, ne ignorantiam nostram, si perfectae scientiae desit instructio, proterant (haeretici) ». Aussi bien, la *lectio* a en vue l'*instructio* selon Quintilien (*inst.* 2, 5, 1 : « ...si... orationum lectione susceptos a se discipulos instruxerit »)

2. *Incuriose* est associé à *immeditate* chez Gell. *praef.* 10 (« nos uero incuriose et. immeditate... Atticas noctes inscripsimus ») ; d'autre part, Gell. 1, 7, 6, *incuriose* caractérise une « lecture » superficielle : « legentibus temere et incuriose » ; cf. Schol. *Bob. Cic. Sull*, 11 : « incuriosis lectoribus ».

3. Pour désigner les « faits » de la *propositio* du chapitre douze, cf. *in Matth.* 12, 3 : « quos Dominus facti eius, in quo sub rerum argumento prophetiae ratio continetur, admonuit Dauid ». *Argumentum* est défini par les *grammatici* comme synonyme d'*historia* : « récit » : cf. Serv. *Aen.* 1, 235, éd. Thilo-Hagen, t. 1, p. 89 : « inter fabulam et argumentum, hoc est historiam, hoc interesse quod... « Hilaire y ajoute, étant donné le contexte, la nuance de « démonstration » dont s'enrichit le mot chez Tertullien, lorsqu'il est appliqué, par exemple, aux paraboles de l'Évangile : « ouis et drachmae argumenta » (*pudic.* 7, 23). Sur cette acception scolaire d'*argumentum*, cf. A. Holmberg, *Studien zur Terminologie und Technik der rhetorischen Beweisführung bei lateinischen Schriftstellern*, Uppsala, 1913, pp. 1-415.

4. Ed. J. Belsheim, p. 2. Sur les rapports du texte matthéen d'Hilaire avec *ff1*, cf. F.-J. Bonnassieux, *Les Évangiles synoptiques de saint Hilaire de Poitiers*, Lyon-Paris, 1906, p. 95.

5. Nous mettons en parallèle la *propositio* d'Hilaire sur le chapitre xiv de *Matthieu* et le texte correspondant de la *Vetus latina* reconstitué à partir de *codd. a aur b c d f ff1 ff2 g1 h l q* par A. Jülicher, *Das Neue Testament in altlateinischer Überlieferung*, t. 1, Berlin, 1938, pp. 98-103, en signalant les variantes (particulièrement celles de *ff1*) qui peuvent être mises en regard de certaines particularités de la *propositio* hilarienne :

Pierre sur les eaux — thèmes des second, troisième et quatrième *tituli* du *capitulum* de *ff1* — Hilaire n'a omis aucun détail du texte de *Matthieu*. Cependant, il a choisi de s'exprimer dans un *sermo elegans sine ostentatione*,

ITALA, *Matthieu*, 14 :	HILAIRE, *in Matth.* 14 :
1. In illo tempore audiit Herodes tetrarcha famam Iesu, 2. et ait pueris suis : « Hic est Iohannes Baptista quem ego decollaui ; ipse surrexit a mortuis et ideo uirtutes operantur in eo ».	
3. Herodes enim tenuit Iohannem et alligauit eum et misit in carcere propter Herodiadem uxorem fratris sui (*add.* Philippi *aur b f ff2 h*). 4. Dicebat enim illi Iohannes : « Non licet tibi habere eam ». 5. Et uolens illum occidere timuit populum, quia sicut prophetam eum	3. Nam et Herodes princeps erat populi et Herodiadem uxorem Philippi fratris sui in matrimonium suum iure potestatis assumpserat.
habebant. 6. Die autem natalis Herodis saltauit filia Herodiadis in medio triclinio et placuit Herodi (Herodiadi *h*) 7. Vnde cum iuramento pollicitus est ei dare, quodcumque postulasset ab eo. 8. At illa praemonita (puella autem monita *ff1*) a matre sua dixit : « Da mihi in disco caput Iohannis Baptistae ». 9. Et contristatus est rex Herodes propter iuramentum et propter simul recumbentes iussit dari. 10. Misitque et decollauit Iohannem in carcere. 11. Et adlatum est caput eius in disco et	Et huic Herodiadi erat filia; ; et natali die, cum saltans placeret, potestatem cuius uellet praemii sacramento iurantis accepit, et Ioannis caput in carcere diu habiti puella matre admonente disco sibi inferri precata est. Et Herodes, tristis licet, sacramento fidem reddidit,
datum est puellae, puella autem adtulit matri suae.	et matri puella munus exhibuit,
12. Et accesserunt discipuli eius et tulerunt corpus et sepelierunt illud et uenerunt et renuntiauerunt Iesu. 13. Quo audito Iesus secessit inde in nauicula (-am *a ff2 l*) in locum desertum seorsum. Et cum audissent turbae, secutae sunt eum pedestre de ciuitatibus. 14. Et ut uidit turbam multam, misertus est illis et curauit languidos eorum.	et sepulto eo, discipuli eius ad Dominus transierunt. 4. Auditisque his Dominus in nauiculam in loca deserta secessit, et sequentium se turbarum uexatione misertus est,
15. Vespere autem facto, accesserunt ad eum discipuli eius dicentes : « Desertus locus est, at hora iam praeteriit ; dimitte turbas, ut euntes in castella emant sibi escam ».	et dimitti eas in castella ad coemendos cibos Apostoli admonent.
16. Iesus autem dixit : « Non habent necesse ire ; date illis uos manducare ». 17. Responderunt ei : « Non habemus nisi quinque panes et duos pisces ». 18. Et ait Iesus : « Adferte eos ad me ». 19. Et cum iussisset turbam discumbere supra faenum, ac-	Et Dominus respondet necessitatem eo reuerti ipsas non habere darique his cibum praecepit. Et solos se quinque panes et duos pisces habere causantur. Et offerri sibi eos iussit turbamque sub strato faeno accumbere,

selon l'expression du rhéteur C. Iulius Victor[1]. Ainsi, il remplace les accumulations avec parataxe de *Matthieu*, en particulier lors du dialogue du

---

ceptis quinque panibus et duobus piscibus, aspiciens in caelum benedixit et fregit et dedit discipulis suis, discipuli autem turbis. 20. Et manducauerunt omnes et saturati sunt et reliquias colligerunt (sustulerunt quod superfuit *ff1*) fragmentorum duodecim cophinos plenos. 21. Manducantium autem fuit numerus 5000 uirorum exceptis pueris et mulieribus. 22. Et statim Iesus iussit discipulos suos (suos *om. d f l vg*) ascendere in nauiculam et praecedere trans fretum, donec ipse dimitteret turbas. 23. Et dimissa turba ascendit in montem solus orare. Vespere autem facto solus erat ibi. 24. Nauicula (nauis *d ff1*) autem iam (*om. a aur d f ff1 l vg*) in medio mari iactabatur a fluctibus ; erat enim illis uentus (aduersarius *b*) contrarius. 25. Quarta autem uigilia noctis uenit ad eos Iesus ambulans supra mare. 26. Videntes autem illum supra (super *d ff1 l q*) mare ambulantem turbati sunt dicentes quia phantasma est et prae timore clamauerunt. 27. Statimque Iesus locutus est illis dicens : « Constantes estote ; nolite timere ; ego sum ». 28. (Et *add. ff1*) Respondens autem (*om. ff1*) ei (*om. a aur c l vg*) Petrus dixit : « Domine, si tu es, iube me uenire ad te super aquam » (-as *aur f l vg*). 29. At ipse ait : « Veni ». Et descendens Petrus de nauicula ambulauit super aquam ut ueniret ad Iesum. 30. Videns uero uentum ualidum timuit et, cum coepisset mergi, clamauit dicens : « Domine, saluum me fac ». 31. Et continuo Iesus extendens manum, adprehendit eum et ait illi : « Modicae fidei, quare dubitasti ? » 32. Et cum ascendisset in nauiculam, cessauit (quieuit *d*) uentus.

Et oblata benedixit et turbae manducanda comminuit et dedit discipulis ut offerrent.

Et saturatis omnibus supplementa cophinorum duodecim superfuerunt,

cum tamen extra mulierum puerorum numerum 5000 uirorum expleta essent. 5. Et discipulos nauiculam conscendere et trans fretum praecedere iubet,

dimissaque ipse turba in montem orare solus ascendit : factoque uespere solus fuit, et nauis mari medio, uento aduersante, fluctibus iactabatur.

Et quarta uigilia Dominus uenit super mare ambulans,
uidentesque turbati sunt, et inanis uisus phantasma credentes clamauerunt prae timore.

Quibus mox Dominus locutus est et constantes esse iussit. Et ex plurimis Petrus respondens, postulauit uti ad Dominum super aquas ueniret.

Qui de nauicula descendens et progressus aliquantulum, uento inualescente,

et timere coepit et mergi.

Quem apprehendens Dominus obiurgauit cur fidei modicae sit, ingressusque nauem tranquillitatem, uento et mari quiescente, reuocauit.

1. La locution est de Ivl. Vict. *rhet.* 26 : *De sermocinatione*, éd. Halm, p. 446 : « Igitur sermonis est uirtus elegantia sine ostentatione. Verba sint lecta, honesta magis quam sonantia ». Le « souci de pureté » (*elegantia*) se traduit par le remplacement de *tetrarcha* par *princeps populi* (14, 3) de *necesse ire* par *necessitas eo reuerti* (14, 4) de *responderunt* par *causantur* (*ibid.*), de *supra faenum* par *sub strato faeno* (*ibid.*) de *uentus ualidus* par *uentus inualescens* (14, 5). La « noblesse » (*honestas*) de l'expression est procurée par les périphrases de 14, 3 : *accipere potestatem cuius uellet praemii* ; *assumere in matrimonium* ; *sacramento fidem reddere* ; *matri munus exhibere* (pour *caput eius... adtulit matri*).

Christ avec ses apôtres, par des arrangements syntaxiques plus complexes[1]. Il tente même, tout en conservant le rythme narratif du récit[2], de restituer quelque chose de la simplicité de l'original par une accumulation de propositions coordonnées : « Et Dominus respondit ... Et solos se quinque panes ...... habere causantur ... Et offerri sibi eos iussit ... Et oblata benedixit ». L'imitation de Juvencus est, d'autre part, très sensible dans cette *lectio*. On la repère à l'adjonction de traits comme ces définitions de la tête de Jean-Baptiste : « récompense » de la fille d'Hérodiade et « cadeau » pour Hérodiade, ou la manière de présenter les morceaux de pain de la multiplication comme « partagés » par le Christ[3]. Enfin, les réminiscences de textes classiques[4] dans la description de la tempête aux phrases clausulées[5]

1.

Itala	*In Matthaeum*
Saltauit filia Herodiadis... et placuit.	...et cum saltans placeret.
Puella autem monita (*ff* 1) a matre sua dixit : « Da mihi in disco caput Iohannis Baptistae ». Et contristatus est rex Herodes propter iuramentum.	Iohannis caput... puella, matre admonente, disco sibi inferri precata est, Et Herodes, tristis licet, sacramento fidem reddidit.
Acceptis quinque panibus et duobus piscibus, aspiciens in caelum benedixit et fregit et dedit discipulis suis, discipuli autem turbis.	Et oblata benedixit et turbae manducanda comminuit et dedit discipulis ut offerrent.

Sur la parataxe dans la langue familière, cf. J.B. HOFFMANN, *Lateinische Umgangsprache, Indogerm. Bibl.* I, 1, 17, Heidelberg, 1926, pp. 108-110. L'auteur de la *Rhétorique à Herennius* (4, 11, 16) qualifie la parataxe de *sermo illiberalis*, mais nulle part Hilaire, non plus que Tertullien (*apol.* 47, 4), ne juge comme une tare la *simplicitas* de l'Écriture, même quand il n'entend pas l'imiter.

2. L'abondance des propositions participiales (3 en 14, 3 ; 3 en 14, 4 ; 8 en 14, 5) sans compter les ablatifs absolus fort nombreux, est une caractéristique du style narratif, comme l'a montré J.-P. CHAUSSERIE-LAPRÉE, *Les structures et les techniques de l'expression narrative chez les historiens latins*, dans *REL*, t. 41, 1963, pp. 285-286.

3. Cf. IVVENC. 3, 59-63, *CSEL*, t. 24, p. 81 : « ...tunc p r a e m i a cuncta patere / Iuratus spondet quaecunque puella petisset. / Illa sed horrendae seruans scelera impia matris / Vrget Iohannis caput a ceruice reuelli / Et lance inferri praesentia m u n e r a poscens » ; *ibid.* 86-87, p. 82 : « Ipse duos pisces et quinque ex ordine panes / diuidit », à moins que ce dernier détail ne soit emprunté à *Marc.* 6, 41 et *Luc.* 10, 16. Aussi bien, cette contamination des Évangiles est assez dans la manière de Juvencus : cf. K. MAROLD, *Über das Evangelienbuch des Juvencus in seinem Verhältnis zum Bibeltext*, dans *Zeitsch, f. wiss. Theol.*, t. 33, 1890, pp. 329-330 ; voir au contraire ce que nous avons dit de la manière d'Hilaire *supra* p. 230 n. 4.

4. « Progressus aliquantulum » est une locution cicéronienne (*diu.* 1, 33, 73) ainsi que « tranquillitatem... mari quiescente, reuocauit » (cf. *Tusc.* 5, 6, 16, éd. Fohlen, t. 2, p. 115 : « ut maris tranquillitas... intelligitur, nulla ne minima quidem aura fluctus commouente ») ; « credentes inanis uisus phantasma clamauerunt prae timore » rappelle ce que Pline le Jeune dit des « fantômes » : « phantasmata... *inania* et uana *ex metu* nostro *imaginem* accipere » (*epist.* 7, 27, 1, éd. Guillemin, t. 3, p. 39).

5. Le ditrochée l'emporte de beaucoup : *solus fuit* ; *prae timore* ; *esse iussit* ; *aquas ueniret*. On trouve ensuite deux fois : crétique + trochée : *solus ascendit* ; *coepit et mergi* ; un ditrochée : *fluctibus iactabatur* ; et deux fois péon Ier + trochée : *praecedere iubet* ; *quiescente reuocauit*. Ce sont les exigences de la clausulation qui

contribuent à créer les conditions de l'*exemplum*[1] que doit constituer la « proposition » du chapitre quatorze. A ce sujet, rien ne met mieux en valeur la portée didactique donnée à cette « proposition » que l'« avertissement » qui suit la « lecture[2] ». Il « renvoie » en effet, pour l'exégèse de la proposition, à un « point de départ[3] » analogue à la *causa operis* que recherche le *grammaticus* pour découvrir « l'origine » de l'œuvre expliquée[4]. Ce « point de départ » détermine trois axes exégétiques qui sont caractérisés par les rapports mutuels de trois réalités spirituelles : la Loi, le Christ, la gentilité[5].

En résumé, la « proposition » du chapitre quatorze donne l'impression d'avoir été calquée sur une forme de *capitulum* extrait de sommaires placés, dès la *Vetus Latina*, en tête des évangéliaires et déjà connus de Juvencus[6]. La « proposition » elle-même consiste en un *argumentum*, mot qui, dans la langue de l'école[7], indique le sujet du *sermo*, c'est-à-dire du texte qui, souvent offrant une alternative, sert de canevas à la *declamatio*[8]. Aussi

---

expliquent certaines des modifications, apportées au nom de l'*elegantia*, dans la *propositio* hilarienne au texte de *Matthieu*. Sur cet aspect oratoire du style dans la « Spätantike », H. Hagendahl, *La prose métrique d'Arnobe*, Göteborg, 1936, pp. 115-127, a écrit des pages décisives. Sur l'emploi par Hilaire de clausules, M.E. Mann, *The clausulae of Saint Hilary of Poitiers*, Washington, 1936, nous apporte les pourcentages globaux, mais rien de plus.

1. Sur l'*exemplum* historique et l'*ornatus* du « discours », cf. H. Peter, *Die geschichtliche Litteratur...*, t. 1, pp. 19-23.

2. Sur l'avertissement dans le commentaire de l'Évangile, cf. *in Matth.* 14, 3 ; texte cité *supra* p. 245, n. 6.

3. Hil. *in Matth.* 14, 6 : « Sermo igitur ad originem propositionis referendus est ».

4. Cf. Don. *Vita Vergiliana*, éd. Brummer, p. 11 : « Quoniam de auctore summatim diximus, de ipso carmine iam dicendum est, quod bifariam tractari solet, id est ante opus et in ipso opere. Ante opus... causa unde ortum sit et quare hoc potissimum sibi ad scribendum poeta praesumpserit ». Sur l'étude de la *causa operis*, cf. D. van Berchem, *Poètes et grammairiens. Recherche sur la tradition scolaire d'explication des auteurs*, dans *MH*, t. 9, 1952, pp. 79-80.

5. *In Matth.* 14, 7 : « Ioannes... formam praetulit Legis, quia Lex Christum praedicauit... Herodes uero princeps est populi... circumcisionis... Sed Israelem Lex admonebat ne opera gentium infidelitatem (= Hérodiade) sibi iungeret ».

6. Selon K. Marold, *art. cité*, p. 330, Juvencus utilise un *codex* de l'*Itala* assez semblable au *Codex Corbeiensis* et divisé en 74 *capitula* (20 pour le livre 1, 20 pour le livre 2, 22 pour le livre 3, 12 pour le livre 4). Réserves exprimées sur ce point par H. Nestler, *Studien über die Messiade des Juvencus*, Diss. Passau, 1910, p. 48.

7. Cf. Qvint. 5, 10, 9, éd. Radermacher, t. 1, p. 251 : « Orationum Ciceronis uelut thema exponit Pedianus : argumentum tale est ».

8. Le *sermo* « extra controuersiam », si fréquent dans les *Declamationes* de Quintilien et d'Ennodius (*dict.* 21 ; 24) qui lui donne le nom de *thema*, est défini par M.J. Cousin, dans une note inédite dont je le remercie : « un canevas directeur indiquant la texture de la controverse ». S. F. Bonner, *Roman Declamation in the Late Republic and Early Empire*, Liverpool, 1949, pp. 51-52, souligne que ce *sermo* est une sorte de « préface » du « professeur », dont Latro avait fait une habitude : « antequam dicere inciperet sedens quaestiones eius quam dicturus erat controuersiae proponebat » (Sen. *contr.* 1, *praef.* 21). Ces *quaestiones* conduisent Quintilien à indiquer dans

bien Hilaire emploie-t-il le mot *sermo* dans une acception qui se rapproche de ce sens technique[1], quand il écrit, pour introduire son explication détaillée de la proposition : « Notre texte doit renvoyer au point de départ de la proposition[2] ».

Continuité dans l'intelligibilité Or la prise en considération de ce « point de départ » amène l'exégète, comme, toutes proportions gardées, le faisait le *sermo* pour le déclamateur, à s'établir, pour comprendre le texte de *Matthieu*, sur un autre plan que celui où le maintiendrait l'examen d'une simple « capitulation » d'Évangile. Il nous faut donc voir si l'intelligibilité des Évangiles ne s'appuie pas, chez Hilaire, sur des schémas généraux ou *ordines intelligentiae* semblables à ceux que, pour unir le passé et le présent, Tertullien découpe dans les *gesta* évangéliques, en particulier à propos de la multiplication des pains[3]. Ce rapprochement, que nous avions pressenti, s'impose maintenant d'autant plus à notre attention que, dans l'avertissement du chapitre quatorze, Hilaire s'élève à une sorte de point de vue général sur

---

le sermo une dualité de plans comme canevas à la déclamation : cf. *decl.* 292, éd. Ritter, p. 162 : « duplex quaestio et iuris et facti » ; *decl.* 309, p. 217 : « haec sunt quae in utramque partem necessario conueniunt... haec circa ius, illa circa aequitatem ? »

1. Dans *in psalm.* 135, 1, Hilaire mettra explicitement en parallèle le *sermo* des interlocuteurs d'un débat technique (*uiri prudentes disserentes*) avec la *lectio* scripturaire faite dans une assemblée liturgique.

2. *In Matth.* 14, 6 (cf. *supra* p. 250, n. 3). *Sermo*, traduit par « texte », représente la « texture » développée en 14, 7 du *tractatus* de 14, 8. Cette « texture» contient ce que P. Pithou, définissant le « sermo extra controuersiam » (cf. *M.F. Quintiliani declamationes*, éd. J.J. Dussault, t. 5, p. XXVIII, Paris, 1823), appelle les « actionis ipsius (thematis) et quod ad personam (s) agentis (ium) attinet, et quod ad agendi modum ».

3. Dans *adu. Marc.* 4, 21, 4, *CC*, t. 1, p. 598, Tertullien développe, autour du thème de la multiplication des pains, ce qu'il appelle un *ordo Christi*, qui a pour point de départ le miracle d'Élie multipliant l'huile de la veuve de Sarepta, pour suite, d'abord, la multiplication de vingt pains, puis celle des cinq pains de l'Évangile, enfin se conclut par la confession de Pierre reconnaissant le Christ ancien jusque dans sa nouveauté : « Adeo autem ea ⟨dem⟩ fuit maiestas, ut et pabuli exiguitatem non tantum sufficere, uerum etiam exuberare de pristino uoluerit exemplo. Sic enim et in tempore famis sub Helia uiduae Sareptensis modica et suprema alimenta ex prophetae benedictione per totum famis tempus redundauerant. Habes tertiam Basiliarum. Si et quartam reuoluas, inuenies totum hunc o r d i n e m C h r i s t i circa illum Dei hominem, qui oblatos sibi decem ordiacios panes cum populo distribui iussisset et minister eius proinde comparata multitudine et pabuli mediocritate respondisset. *Quid ergo ? Hoc dem in ⟨cons⟩ pectu centum (milibus) hominum? Da*, inquit, *et manducabunt, quoniam haec dicit Dominus : manducabunt et relinquent reliquias secundum dictum Domini*. O Christum et in nouis ueterem ! Haec itaque qui uiderat Petrus et cum pristinis compararat et non tantum retro facta sed et in futurum iam tunc prophetantia recognouerat, interroganti Domino, quisnam illis uideretur, cum pro omnibus responderet : *Tu es Christus*, non potest non eum sensisse Christum[nisi] quem nouerat in scripturis ». Il est à noter que c'est également à la « confession » de Pierre qu'aboutit la « proposition » du chapitre XIV d'Hilaire, dont la partie centrale est consacrée à la multiplication des pains.

l'ordre dans l'intelligibilité, où il n'est pas téméraire de reconnaître l'influence de Tertullien ; des causes de faits différents, écrit l'exégète, aboutissent à « une seule et même intelligibilité[1] » ou encore à une « continuité dans l'intelligibilité » : *continuatio intelligentiae*[2], Dans cette locution, le terme *continuatio*, d'obédience stoïcienne[3], indique, chez Cicéron, un enchaînement à partir d'une cause permanente et unificatrice[4]. Or, de même que Cicéron passait de la notion de continuité des parties du monde, qui dans une perspective stoïcienne réalisent un ordre intelligible, à la continuité d'une lecture de l'histoire[5], Tertullien transfère l'idée d'une harmonie cosmique à la « consonance » des deux Testaments, c'est-à-dire à la continuité qui lie les prophéties d'Israël à leur accomplissement dans le Christ[6]. Il en résulte toute une méthodologie de l'exégèse qui a rencontré chez Hilaire un écho profond en l'amenant à percevoir l'unité de l'Évangile.

Conclusion : de l'histoire à l'exégèse

Avant d'examiner cette méthodologie en détail au chapitre suivant, il est utile de récapituler par quelles voies Hilaire a « accédé » — au sens

1. *In Matth.* 14, 6 : « ...si tam diuersarum causarum efficientiam una atque eadem intelligentia consequitur ».

2. *Ibid.* 4, 19 : « Sed nos ordinem doctrinae tenentes..., non putauimus intelligentiae continuationem oportere conuelli ».

3. Cic. *acad.* 1, 7, 29, éd. Plasberg, p. 13 : « quam (uim) interdum eandem necessitatem appellant (Stoici), quia nihil aliter possit atque ab ea constitutum sit, inter⟨dum⟩ quasi fatalem et immutabilem *continuationem* ordinis sempiterni » ; *nat. deor.* 1, 4, 9, éd. Ax, p. 5 : « Est enim admirabilis quaedam *continuatio* seriesque rerum, ut alia ex alia nexa et omnes inter se aptae colligataeque uideantur ».

4. Cic. *nat. deor.* 1, 20, 55, éd. Ax, p. 22 : « Hinc uobis (Stoicis) exstitit primum illa fatalis necessitas quam εἱμαρμένην dicitis, ut quicquid accidat, id ex aeterna ueritate *causarumque continuatione* fluxisse dicatis ». Même thème et formules voisines dans *diu.* 1, 55, 125 ; cf. aussi Sen. *nat.* 2, 2, 2, éd. Oltramare, t. 1, p. 57 : « continuatio est partium inter se non intermissa coniunctio ».

5. Cicéron (*nat. deor.* 2, 16, 43, éd. Ax, p. 65) prêtait déjà au Stoïcien Balbus cette opinion, à propos des astres : « intelligentiam maxime declarat ordo eorum ». Or cet ordre vient de ce que toutes les parties sont « cohérentes entre elles » : *ibid.* 2, 45, 116, p. 96 : « omnes eius partes undique aequabiles ipsae per se atque inter se continentur ». Le verbe *continere* sert ,chez Cicéron également, à désigner le déroulement ininterrompu d'un récit historique (cf. *supra*, p. 236, n. 2).

6. On lit dans le même *adu. Marc.* 1, 13, 3, *CC*, t. 1, p. 454, à propos de l'harmonie cosmique : « legem singulorum elementorum quae omnibus gignendis, alendis, conficiendis reficiendisque conspirant », et, à propos de l'harmonie des deux Testaments, 3, 20, 1, p. 535 : « ut iam ex ista consonantia rerum eius (le Christ) et scripturarum creatoris », *consonantia* illustrée, pour prendre un exemple, par Tert. *adu. Iud.* 8, 2, *CC*, t. 2, pp. 1356-1357 : « Probabimus uenisse eum (Christum) iam et ex temporibus praescriptis et ex signis competentibus et ex operationibus eius, quae proba ⟨bi⟩ mus et ex consequentibus, quae post aduentum eius futura adnuntiabantur, uti iam adimpleta omnia praecepta credamus ». Chez les Pères grecs également, le même mot ἀκολουθία sert à désigner à la fois l'ordre du monde et l'ordre des Écritures : cf. J. Daniélou, *Akolouthia chez Grégoire de Nysse*, dans *Rec SR*, t. 27, 1953, pp. 219-249.

où les grammairiens parlaient de l'*accessus ad auctores*[1] — au texte du *scriptor Euangelii*[2] pour le commenter. Il nous est apparu d'abord qu'Hilaire conçoit l'Évangile comme relevant du « style historique[3] » et qu'en distinguant dans la « matière de l'Évangile[4] » des *dicta* et des *gesta*, il se situe dans une perspective littéraire traditionnelle. Mais il ne peut s'en satisfaire, car les « paroles » et les « actions » du Christ découvrent à un « lecteur appliqué[5] » l'existence d'un *ordo rerum* qui comporte une raison intérieure[6]. Cette combinaison de points de vue est perçue, avec une évidence particulière, dans plusieurs « propositions » présentant un « ordre des faits » qui exprime l'idée d'un « mystère céleste[7] ». L'une d'elles, au chapitre quatorze de l'*In Matthaeum*, est à cet égard particulièrement significative : à partir d'un de ces *capitula* des Évangiles, dont Juvencus, avant Hilaire, avait déjà tiré parti, se laisse saisir, dans toute son ampleur, le processus qui conduit à l'intelligibilité spirituelle[8] et postule une problématique de l'exégèse des Évangiles. C'est elle qu'il convient d'examiner maintenant dans l'ensemble de l'*In Matthaeum*.

---

1. Cf. H. Silvestre, *Le schéma moderne des « accessus »*, dans *Latomus*, t. 16, 1957, pp. 684-689, qui fait suite à É.A. Quain, *The mediaeval « accessus ad auctores »*, dans *Traditio*, t. 3, 1945, pp. 215-264.

2. Locution qui désigne Matthieu : *in Matth.* 9. 2 : « Hic enim idem Euangelii istius scriptor est ».

3. Expression employée par Serv. *Aen.* 8, 493 ; Macr. *Sat.* 5, 14, 11.

4. « Res euangelica » (*in Matth.* 19, 8).

5. Cf. *supra* p. 245, n. 6.

6. Cf. *in Matth.* 14, 3 : « in his quae gesta narrantur, subesse interioris intelligentiae ratio reperiatur ».

7. *Ibid.* 2, 6 : « Ordo etiam in eo (*lauacrum* du Christ) arcani caelestis exprimitur ».

8. « Intelligentia spiritalis » (*in Matth.* 14, 10 ; 20, 11).

CHAPITRE IV

L'intelligibilité du fait évangélique

La réflexion sur le problème général de l'intelligence des Écritures n'est pas une nouveauté, au moment où Hilaire en exprime l'importance. Tertullien l'avait déjà fermement engagée, en réaction contre l'usage inconsidéré que les hérétiques faisaient de l'Écriture : « Dieu a voulu que rien ne fût traité ni compris qu'avec la raison », écrivait-il dans le *De paenitentia*[1], et il en concluait que les Marcionites, en refusant d'interpréter certains textes scripturaires, leur ôtaient du même coup toute portée rationnelle[2], car « la raison de Dieu se trouvant, non à la surface, mais au fond des choses[3] », la foi suppose une « intelligence en profondeur[4] ».

Suivant cette ligne tracée par Tertullien, Victorin de Poetovio, attentif à l'intelligence spirituelle de la Bible, s'était plu parfois à souligner

1. Tert. *paen.* 1, 2, *CC*, t. 1, p. 321 : « Quippe res Dei ratio, quia Deus omnium conditor nihil non ratione prouidit, disposuit, ordinauit, nihil non ratione tractari intellegique uoluit ».

2. Ainsi, selon Tert. *adu. Marc.* 3, 20, 8-9, *CC*, t. 1, p. 536, Marcion entendait appliquer littéralement à Salomon la parole du prophète Nathan annonçant à David « un fruit issu de ses entrailles » (*II Reg.* 7, 12). Or il est déraisonnable, remarque Tertullien, de désigner Salomon comme « le fruit issu des entrailles de David » : « Hoc si in Salomonem simpliciter edisseres, risum mihi incuties. Videbitur enim David peperisse Salomonem ». Cette expression et d'autres (« trône éternel ») conviennent logiquement non à Salomon, mais au Christ, né du sein de Marie, de a race de David : *ibid.* : « ...magis Christo competit quam Salomoni ».

3. Tert. *resurr.* 3, 6, *CC*, t. 2, p. 925 : « Ratio autem diuina in medulla est, non in superficie ». Sur ces images, cf. R.-F. Refoulé, *Tertullien et la philosophie*, dans *RSR*, t. 30, 1956, p. 45. L'opposition marquée par Tertullien est à rapprocher de celle de Gell. 18, 4, 2, éd. Hosius, p. 237 : « cum... neque primam tantum cutem ac speciem sententiarum, sed sanguinem quoque ipsum ac medullam uerborum eius eruere atque introspicere penitus praedicaret ».

4. Tert. *adu. Marc.* 4, 35, 8, *CC*, t. 1, p. 641 : « Sed qui credit, id intelligit etiam altius aliquid ».

la valeur logique de telle formule scripturaire[1]. Mais ses efforts n'étaient pas coordonnés, par suite de son inexpérience d'exégète. Il appartenait donc à Hilaire de donner un fondement solide à la recherche de la raison dans l'intelligibilité des Écritures, et de dégager à cet effet des règles de caractère général. Les points d'application de ces règles sont des ordres logiques qui, en chaque cas, sont solidaires, nous l'avons vu, de l'ordre des actes et présentent « une seule et même intelligibilité » ou encore une continuité dans l'intelligibilité[2]. Celle-ci est favorisée par la prise en considération d'un certain nombre de dispositions, qui procèdent d'une « respectueuse retenue » devant le texte. Elles sont exprimées dans les « propositions » qui définissent les ordres dits d'intelligibilité. Hilaire y renvoie comme à des avertissements inspirés à la fois du style pédagogique des « institutions » profanes et du style diatribique[3], par lequel Tertullien avait transmis à Hilaire ses points de vue sur l'« intelligibilité spirituelle[4] ».

Avertissements relatifs à une « lecture attentive » des Évangiles

Ces énoncés se trouvent surtout localisés en trois passages du commentaire hilarien sur *Matthieu*. Le premier, qui suit un sommaire de « points » à développer au chapitre douze de l'*In Matthaeum*, se présente ainsi : « La vérité de toutes les actions, comme nous l'avons dit, est associée, dans la réalisation même des actes, à une image de la vérité future qui est semblable à eux et intelligible

1. Victorin. Poetov. *apoc.* 21, 2, *CSEL*, t. 49, p. 148 : « Multam rationem ostendit scriptura adferri ibi munera *regum seruiturorum* ; *ibid.* 11, 5 p. 104 : « Ergo interpretatio sequentium dictorum in eo constabit, ut non ordo lectionis, sed rationis intellegatur ». Phrase à rapprocher de celle de Tert. *praescr.* 9, 6, *CC*, t. 1, p. 195 : « ne *quaerite et inuenietis* sine disciplina rationis interpretentur ».

2. Cf. *in Matth.* 14, 6 : « ...si tam diuersarum causarum efficientiam una atque eadem intelligentia consequitur » ; *ibid.* 4, 19 : « Sed nos ordinem doctrinae tenentes non putauimus intelligentiae continuationem oportere conuelli ». Sur le terme *continuatio* et ses équivalents cf. *supra* p. 252, n. 2-3. La liaison des causes et des effets était donnée comme le fondement de l'« intelligence des choses par Cic. *nat. deor.* 2, 59, 147, éd. Ax, p. 109-110 » : « Quo enim tu illa modo diceres, quanta primum intelligentia deinde consequentium rerum cum primis coniunctio et conprehensio esset in nobis ; ex quo uidelicet iudicamus quid ex quibusque rebus efficiatur ».

3. Cf. chez Hilaire, les formules *admonuimus* (*in Matth.* 19, 4 ; 21, 13) ; *monuimus* (*ibid.* 14, 3) ; *ut diximus* (*ibid.* 12, 1 ; 19, 3), rappelant à la fois l'emploi fréquent de *admonere* chez Quintilien (cf. *inst.* 2, 4, 3 ; 5, 11, 24 ; 8, 1, 2) et, chez Tertullien, les objurgations du genre de *memento* (*adu. Marc.* 4, 31, 8), *agnosce igitur* (*ibid.* 5, 18, 6), qui, avec le procédé des questions et réponses (cf. *resurr.* 21, 1 et 5), procédé repris d'ailleurs par Hilaire (cf. *infra* p. 335, n. 7-8), sont des caractéristiques du style diatribique : cf. A. Oltramare, *Les origines de la diatribe romaine*, Genève, 1926, pp. 13-14 ; et H.-I. Marrou, art. *Diatribe*, dans *RLAC*, t. 3, c. 998.

4. La formule se trouve dans Tert. *resurr.* 19, 2, *CC*, t. 2, p. 944 : « (Haeretici) resurrectionem quoque mortuorum manifeste adnuntiatam in imaginariam significationem distorquent, adserentes ipsam etiam mortem spiritaliter intellegendam ».

d'après eux[1] ». Le second énoncé se trouve avant et après une « proposition » qui, au chapitre quatorze du même commentaire, groupe les faits de la mort de Jean-Baptiste et de la tempête sur le lac : « Souvent nous avons fait remarquer qu'il fallait mettre toute notre application à la lecture des Évangiles, parce que, sous les faits qui sont racontés, on découvre la raison d'une intelligibilité intérieure de ceux-ci. Le récit de toutes les actions possède, en effet, son ordre, mais les faits accomplis préfigurent l'image d'une cause sous-jacente. Tous ces personnages, toutes ces actions, ces causes, ces nombres comportent une modalité par laquelle tout ce qui a été accompli l'a été non seulement en vertu de l'impulsion à agir que chacun a tiré de sa nature, mais extérieurement pour servir d'exemple[2] ». Enfin, on lit, avant les deux volets d'un « ordre » de faits en antithèse, au chapitre dix-neuf : « Le fait évangélique, comme nous l'avons dit, a ménagé entre sa réalisation présente et sa réalisation future un rapport d'équilibre qui s'adapte à l'une et à l'autre, de façon qu'à ce qui s'accomplissait fût étroitement liée une image de l'avenir[3] ».

Ces énoncés, comme on s'en rend compte, non seulement par les nombreux renvois qui leur sont faits[4], mais encore par la place privilégiée que

1. A la suite du sommaire mentionné *supra* p. 243 n. 3, on lit dans *in Matth.* 12, 1 : « Omnes enim, ut diximus, factorum ueritates in ipsis illis gestorum effectibus sui similem atque ex se intellegendam futurae ueritatis imaginem consequuntur ». Nous rencontrerons *infra* p. 266, n. 2 et p. 277, n. 3 d'autres emplois de *consequi* dans l'*In Matthaeum* : cf. également *supra* p. 256 n. 2.

2. *In Matth.* 14, 3-6 : « Frequenter monuimus omnem diligentiam Euangeliorum lectioni adhiberi oportere, quia in his, quae gesta narrantur, subesse interioris intellegentiae ratio reperiatur. Habet enim omnium operum narratio suum ordinem, sed gestorum effectibus causae subiacentis species praeformatur... His omnibus personis, effectibus, causis, numeris modus adiacet, ut quae gesserunt, praeter gerendi instinctum quem unusquisque ex natura sua sumpsit, extrinsecus omnia gesserint in exemplo ».

3. *Ibid.* 19, 3 : « Res euangelica, ut diximus, inter praesentis et futuri effectum mediam utrique rei et congruam rationem temperauit, ut his quae efficiebantur futuri species adhaereret ». *Media et congrua ratio* n'évoque pas ici l'idée d'une proportion qui, comme dans le *Timée*, sert d'intermédiaire, facteur d'équilibre entre deux substances : cf. Cic. *Tim.* 7, 21-22 éd. Ax, p. 167 : « Tertium materiae genus ex duobus in m e d i u m admiscuit, quod esset eiusdem naturae et quod alterius ; idque interiecit i n t e r indiuiduum atque quod diuiduum esset in corpore. Et cum tria sumpsisset, in unam speciem t e m p e r a u i t ». La locution d'Hilaire : « mediam utrique rei et congruam (= *aptam* d'après *psalm. instr.* 9) rationem temperauit » est synonyme de « sermonem omnem temperatum fuisse » en 19, 4, car les circonstances introduites par *ita... ut* sont les mêmes de part et d'autre (cf. *infra* p. 258 n. 3). L'adjectif *medius* s'explique par le complément de *temperauit* (sur ce mot cf. *infra* p. 258 n. 3) : « inter praesentis et futuri effectum », cette locution étant à son tour parallèle à celle de 20, 11 : « ita enim rationem et futuri et praesentis sermo moderatur, ut... », où *moderari* comme le terme *modus* chez Cicéron exprime un équilibre dans l'expression (cf. *infra* p. 258 n. 3).

4. Ainsi *in Matth.* 19, 4 : « Sed admonuimus ea quae sub Deo agebantur praesentium effectibus consequentium formam praetulisse » ; 21, 13 : « Sed, sicut in ceteris admonuimus, hic quoque meminisse nos oportet rationi rerum praesentium aliquid interdum ea conditione deesse, ut futurorum species sine damno aliquo praefiguratae efficientiae expleatur ».

leur a donnée Hilaire dans l'ouvrage, apparaissent comme des expressions capitales de sa doctrine exégétique. Leur portée est celle d'une direction de recherche fondamentale en matière d'herméneutique ou d'« intelligibilité intérieure[1] », qui se détaille en raisons précises[2] au niveau des textes particuliers.

L'idée générale sur laquelle repose cet édifice de notions est celle d'une combinaison harmonieuse[3] établie entre l'aspect historique des faits et leur projection dans l'avenir, laquelle leur donne un sens. Le ressort de cet équilibre, qui permet d'éviter tout *excursus* susceptible d'entraîner le lecteur à quitter le cours de l'Évangile, est une « retenue respectueuse du jugement[4] », sans laquelle Hilaire affirme que la vérité est compro-

---

1. Avec cette valeur générale, l'expression figure, non seulement en 14, 3 (cf. *supra* p. 257 n. 2), mais en 2, 2 : « atque ita ut meminerimus gestorum ueritatem non idcirco corrumpi, si gerendis rebus interioris intelligentiae ratio subiecta sit ».

2. Le mot *ratio*, dans cette acception, est employé soit tout seul : « Hoc ratio non patitur » (20, 11) ; « haec fuit ratio, ut » (32, 1) ; soit précisé par une épithète : *absoluta* (15, 1) ; *competens* (15, 7) ; *interior* (15, 3 ; 17, 12) ; *media et congrua* (19, 3) ; *plena* (20, 11) ; *simplex* (1, 3) ; *subiecta* (5, 7) ; *typica* (2, 1 ; 8, 4 ; 12, 24 ; 14, 10 ; 17, 8 ; 33, 3), ou un complément déterminatif : *typicae efficientiae* (19, 7) ; *caelestis intelligentiae* (20, 2) ; *totius praefigurationis* (9, 9).

3. Exprimé par le verbe *temperare* en 19, 3 (cf. *supra* p. 257, n. 3) et en 19, 4 : « Atque ita semper in scripturis caelestibus sermonem omnem temperatum fuisse, ut non minus his quae gerebantur quam eorum quae gerenda essent similitudini conueniret ». *Temperantia* est rapporté à la raison dans le stoïcisme latin : « r a t i o n i s... firma et moderata dominatio », selon une formule de Cic. *inu.* 2, 54, 164 (cf. *fin.* 1, 14, 47 ; 5, 21, 58). Comme le souligne A. Michel, *Rhétorique et philosophie chez Cicéron*, Paris, 1961, p. 312, ce terme, de la langue de l'éthique, est transféré par Cicéron à l'esthétique du discours, où il s'applique au genre « tempéré » de style (Cic. *orat.* 28, 99) et à l'orateur « modéré » qui tient « le milieu » (*orat.* 6, 21 ; 28, 99) entre deux « styles » opposés. *Modus* exprime la perfection du goût dans Cic. *orat.* 22, 73, éd. Yon, p. 26 : « In omnibusque rebus uidendum est quatenus ; etsi enim suus cuique m o d u s est, tamen magis offendit nimium quam parum ».

4. Exprimé par la formule *reuerentia opinandi* dans l'*admonitio* de 14, 6 : « Igitur haec ut commemorauimus gesta sunt, sed his omnibus personis, effectibus, causis, numeris modus adiacet, ut quae gesserunt, praeter gerendi instinctum, quem unusquisque ex natura sua sumpsit, extrinsecus omnia gesserint in exemplo, hoc maiore ita *opinandi reuerentia*, si tam diuersarum causarum efficientiam una atque eadem intelligentia consequitur ». La valeur de *reuerentia* est assez complexe : le mot est en relation à la fois avec *modus* et avec *exemplum* ; avec celui-ci dans la mesure où *reuerentia* implique l'existence d'une *auctoritas*, qualité attachée à l'*exemplum* (cf. Colvm. 2, 1, 2 : « illustrium scriptorum... auctoritatem reuereri », et d'autre part, Cic. *part.* 27, 96 : « exemplorum ueterum, quo plus auctoritatis habeant, copiam »), l'« intelligibilité » de l'Écriture exigeant une forme de « respect ». *Reuerentia* suppose, d'autre part, des limites à ne pas dépasser (cf. la liaison avec *modus* dans la phrase d'Hilaire) : ce sens de *reuerentia* est post-classique, (Ovide, Properce), mais, chez ce dernier auteur, déterminé, comme dans l'expression hilarienne *reuerentia opinandi*, par un gérondif au génitif : « nulla est poscendi, nulla est reuerentia dandi » (Prop. 3, 13, 13). Les deux pôles de la notion de *reuerentia* correspondent à des notions exprimées par Tertullien au sujet de l'Écriture : d'une part, son *auctoritas* (*apol.* 19, 1), d'autre part, le *modus* que doit respecter une « interprétation rationnelle » des textes bibliques (*praescr.* 10, 1). J. Fontaine, dans son

mise[1]. Cette retenue conduit à la définition d'un équilibre propre à l'« intelligibilité intérieure », équilibre qui opère la synthèse de deux perspectives adoptées tour à tour sur l'Évangile au cours du quatrième siècle, l'une purement narrative, l'autre spécifiquement exégétique. Ce rappel de points de vue antérieurs permettra de mieux apprécier, par différence, la densité des principes de l'« intelligibilité intérieure » que nous venons de rappeler, et de mieux cerner la portée des mots qui l'expriment : c'est-à-dire une *combinaison harmonieuse* entre, d'une part, des *réalisations*, et d'autre part. des *images* ou des *exemples* qui soient *associés* aux premières.

Les « Livres des Évangiles » de Juvencus : une « histoire »

La perspective narrative est celle qu'a adoptée vers 330 Juvencus dans ses *Quatre livres des Évangiles*, qui, au jugement de Jérôme, « déroulaient l'histoire du Seigneur, notre Sauveur[2] ». La matière du poème est faite, selon l'auteur lui-même, de la « geste vivifiante » du Christ, qui doit assurer à son héraut plus de gloire que n'en ont donné à Homère et à Virgile la « geste des héros d'antan », sujet de leurs « poèmes mensongers[3] ». Ainsi, le poète espagnol s'intéresse à la geste du Christ comme à un ensemble de faits passés et s'attache, pour elle-même, à l'histoire dont, selon Jérôme, il « déroule la trame » (*explicat*). Car ce verbe *explicare* n'implique pour le Stridonien aucune idée d'explication, pas plus d'ailleurs que pour les historiens, ses contemporains, qui se servent de ce terme[4]. Aussi bien, Jérôme

---

article : *L'apport d'Hilaire de Poitiers à une théorie chrétienne de l'esthétique du style*, dans *Hilaire et son temps*, Paris, 1969, p. 295, rapproche l'emploi de *reuerentia*, dans un texte de HIL. *in psalm.* 13, 1 traitant du « ministère » de l'exégète, de *reuerentia* dans VVLG. *Hebr.* 12, 28, relatif au culte de Dieu.

1. Notre « jugement » (*opinio*) risque de « corrompre la vérité de la foi » en allant « au-delà de la vérité de l'Évangile » (attitude contraire à la *reuerentia*) : cf. *in Matth.* 20, 10 : « Sed non possumus ueritatis fidem... sensus nostri opinione corrumpere... Et quamquam ultra euangelicam ueritatem non necesse est opinari... » Nous reviendrons sur la portée théologique de ce texte *infra* p. 416, n. 3.

2. HIER. *chron. a. Abr.* 2349, *GCS*, t. 24, p. 232 : « Iuuencus presbyter natione Hispaniae euangelia heroicis uersibus explicat » ; *epist.* 70, 5 : « Iuuencus presbyter sub Constantino historiam Domini saluatoris uersibus explicauit ».

3. IVVENC. *praef.* 6-20, *CSEL*, t. 24, pp. 1-2 : « Sed tamen innumeros homines sublimia facta / Et uirtutis honos in tempora longa frequentant, / Adcumulant quorum famam laudesque poetae, / Hos celsi cantus Smyrnae de fonte fluentes, / Illos Minciadae celebrat dulcedo Maronis /... (v. 15) Quod si tam longam meruerunt carmina famam, / Quae ueterum gentes hominum mendacia nectunt, / Nobis certa fides aeternae in saecula laudis / Immortale decus tribuet meritumque rependet. Nam mihi carmen erit Christi uitalia gesta, / Diuinum populis falsi sine crimine donum ».

4. AMM. 27, 9, 3, éd. Gardthausen, t. 2, pp. 113-114 : « Gestorum autem per eas regiones seriem plenam... diligentius explicabo » ; OROS. *hist. praef.* 10, *CSEL*, t. 5, pp. 3-4 : « Praeceperas ergo ut ex omnibus qui haberi ad praesens possunt historiarum atque annalium fastis, quaecumque aut bellis grauia aut corrupta... per transacta retro saecula reperissem, ordinato breuiter uoluminis textu explicarem ».

oppose *historia* à *interpretatio allegorica*[1] et il observe, d'autre part, que Juvencus transpose presque littéralement les Évangiles[2], autrement dit qu'il n'est pas préoccupé de leur « signification[3] ».

Les « Itinéraires » et les souvenirs évangéliques

Cette manière de traiter des *dicta* et des *facta Domini* narrés dans l'Évangile, comme s'il s'agissait de faits merveilleux, a dû être encouragée, dans l'extrême Occident (Espagne, Aquitaine), par les récits des pèlerins de Terre Sainte[4]. Le Pèlerin dit de Bordeaux commente en 333 les lieux qu'il visite à Jérusalem et en Judée à l'aide de textes évangéliques qu'il feuillette comme les pages d'un album de glorieux souvenirs[5] : « Ici se dresse l'angle de la haute tour où le Seigneur monta et dit à celui qui le tentait : *Tu ne tenteras pas le Seigneur ton Dieu, mais tu ne serviras que Lui.* Là se trouve la grande pierre angulaire dont il a été dit : *La pierre que repoussèrent les bâtisseurs est devenue pierre d'angle.* Non loin de là, se trouve la colline que le Seigneur gravit pour prier et où apparurent Moïse et Élie, quand le Seigneur prit avec lui Pierre et Jean[6] ».

1. HIER. *in Ier.* 5, 46, 4, *CC*, t. 74, p. 262 : « allegoricus semper interpres et historiae fugiens ueritatem » (Origène). Sur cette antinomie, cf. A. PENNA, *Principi e carattere dell'esegesi di S. Girolamo*, Roma, 1950, pp. 46-59.

2. HIER. *uir. ill.* 84, éd. Richardson, p. 44 : « Iuuencus... quattuor euangelia hexametris uersibus paene ad uerbum transferens quattuor libros composuit ».

3. La traduction *ad uerbum* s'oppose, en effet, à la traduction *ad sensum* : cf. HIER. *epist.* 57, 6, éd. Labourt, t. 3, p. 62 : « nec adsedit litteras dormitanti... sed quasi captiuos sensus in suam linguam uictoris iure transposuit ». La source de cette opposition est : CIC. *opt. gen.* 5, 14, cf. G. CUENDET, *Cicéron et saint Jérôme traducteurs*, dans *REL*, t. 11, 1933, pp. 382-383 ; F. BLATT, *Remarques sur l'histoire des traductions latines*, dans *C et M*, t. 1, 1938, pp. 217-220 ; et P. Serra ZANATTI, *Sul criterio e il valore della traduzione per Cicerone et San Girolamo*, dans *Atti del I Congresso intern. di studi ciceroniani*, t. 2, Roma, 1961, pp. 355-405.

4. La plus célèbre est le journal de voyage d'Ethérie, originaire vraisemblablement de Galice (cf. éd. Pétré, Paris, 1948, p. 12), mais nous entrevoyons l'existence d'autres relations, celle de Postumianus dans le cercle de Sulpice Sévère (SVLP. SEV. *dial.* 1, 2-3), celle de Vigilance à Paulin de Nole (HIER. *epist.* 58, 11). Sur d'autres pèlerins des Lieux-Saints de souche aquitaine ou espagnole (Didier de Cahors, Lucinus de Bétique, sa sœur Théodora), cf. HIER. *epist.* 47 ; 71 ; 75 ; *DACL.*, t. 4, art. *Pèlerinage aux Lieux saints*, c. 70-121 et A. BAUMSTARK, *Abendländische Palästinapilger des ersten Jahrtausends und ihre Berichte*, Köln, 1906, p. 12-30.

5. Sur cet anonyme, cf. B. KÖTTING, *Peregrinatio religiosa*, Münster, 1950, pp. 92-111. Sur les lieux qu'il visite, cf. R. ECKARDT, *Das Jerusalem des Pilgers von Bordeaux (333)*, dans *Zeitsch. des deutschen Pälastina-Vereins*, t. 29, 1906, pp. 72-92, et C. MOMMERT, *Das Jerusalem des Pilgers von Bordeaux (333)*, *ibid.*, pp. 177-193.

6. *Itinerarium a Burdigala Hierusalem usque*, *CSEL*, t. 39, p. 21 : « Ibi est angulus turris excelsissimae, ubi Dominus ascendit, et dixit ei his, qui temptabat eum... Et ait ei Dominus : *Non temptabis Dominum Deum tuum, sed illi soli serules* (*Matth.* 4, 7 ; *Luc.* 4, 12). Ibi est et lapis angularis, de quo dictum est : *Lapidem, quem reprobauerunt aedificantes, hic factus est ad caput anguli* (*Matth.* 21, 42 ; *Luc.* 20, 17) » ; *ibid.*, p. 23 : « Inde non longe est monticulus, ubi Dominus ascendit orare et apparuit illic Moyses et Helias, quando Petrum et Iohannem secum duxit (*Matth.* 17, 1) ».

Ainsi conçue comme une simple récapitulation de paroles et de faits prestigieux[1], la lecture de l'Évangile, même si elle rappelle l'aspect historique du texte, est, au yeux d'Hilaire, « insuffisante[2] ». Ainsi, il ne se préoccupera pas de savoir ce que fut, dans la réalité, l'office du tribun dont le serviteur était paralysé et laissera à d'autres le soin d'étudier quelle a été la condition du corps de Moïse à la Transfiguration[3]. Cependant, Hilaire entend ne pas laisser l'exégèse de l'Évangile s'éloigner de la vérité historique, comme l'avait fait Victorin de Poetovio dans l'usage que nous lui avons reconnu de la « rhétorique des figures ». Commentant surtout des écrits de caractère prophétique, cet exégète n'a pas paru préoccupé de la vérité historique des textes sacrés. Il souligne par exemple que, dans l'*Apocalypse*, l'ordre des faits n'a aucun rapport avec la suite logique des idées. Le premier (*ordo lectionis*) est sans intérêt, la seconde (*ordo rationis*) seule importe[4], car l'Écriture nous livre des métaphores qui ont un sens spirituel. Aussi, dans l'Évangile, Victorin, ou son émule qui a écrit l'anonyme *De decem uirginibus*, retient-il seulement les paraboles comme des « figures dignes d'être expliquées[5] ».

Donc ni la paraphrase en vers héroïques de la geste du Christ par

1. Cf. *ibid.*, pp. 23 et 25, les formules admiratives avec *mirae pulchritudinis* : « Ibidem modo iusso Constantini imperatoris basilica facta est, id est dominicum, mirae pulchritudinis, habens ad latus excepturia unde aqua lauatur et balneum a tergo ubi infantes lauantur ; ...ibi basilica facta est iussu Constantini mirae pulchritudinis ». Sur ces édifices « merveilleux » du Golgotha (*martyrium* et église), cf. E. Wistrand, *Konstantins Kirche am hl. Grab...*, dans *Acta Univ. Göteborg*, t. 58, 1, 1952, pp. 3-49. A noter qu'Hier. *in Matth.* 23, 35 ; *in Is.* 11, 38, 8, persifle les guides « trop simples » qui font visiter les ruines du temple en expliquant chaque détail par des passages scripturaires.

2. D'après *in Matth.* 21, 13 : « Hic quoque meminisse nos oportet, rationi rerum praesentium aliquid interdum ea conditione deesse, ut futurorum species sine damno aliquo praefiguratae efficientiae expleatur », ce qui implique l'idée que le présent serait « insuffisant » s'il ne préfigurait l'avenir. Or, selon Quintilien (*inst.* 4, 2, 12), il y a insuffisance dans la narration, si « quelque chose du nécessaire laisse à désirer » ; ce « nécessaire » est en proportion du « soin » (cf. Tert. *anim.* 58, 9 : « necessariae curiositati ») qui caractérise la lecture des Évangiles conduite selon les exigences de la *lectio* exégétique : cf. *supra* p. 246, n. 1 et *infra* p. 262, n. 3.

3. *In Matth.* 7, 3 : « Quis hic princeps sit cui subiecti sint plures, qui uolet scire, Moysi in Deuteronomio canticum et Salomonis librum Ecclesiasticum, ubi de dispersione gentium quaedam locuti sunt, legat ; nobis tantum de puero tractatus sit » ; 20, 10 : « Et quamquam ultra euangelicam ueritatem non necesse est opinari, tamen si quis conditionem et mortis et sepulturae et sepulcri Moysi diligenter aduerterit et secretarum Scripturarum, secundum Apostoli auctoritatem, cognitionem adeptus sit, intelliget omnia ita esse tractata, ut Moyses potuerit iam uideri ».

4. Victorin. Poetov. *in apoc.* 11, 5, *CSEL*, t. 49, p. 104 : « Ergo interpretatio sequentium dictorum in eo constabit, ut non ordo lectionis, sed rationis intellegatur » ; *ibid.* 9, 2, p. 86 : « nec requirendus est ordo in Apocalypsi, sed intellectus requirendus ».

5. Dans *PLS*, t. 1, p. 172 : « Operae pretium est etiam hanc figuram de decem uirginibus interpretari ».

Juvencus, paraphrase qu'Hilaire peut avoir connue[1], ni l'interprétation purement spirituelle de l'Écriture à la manière de Victorin, ne correspondent à ce qu'Hilaire appelle une « lecture » qui suit les faits[2], une lecture « attentive », c'est-à-dire instruite du sens de l'Évangile[3]. L'exégète ne veut sacrifier ni les faits ni leur signification. *Ordo* et *ratio* qui, chez Juvencus et Victorin, allaient l'un sans l'autre, ne sont plus désormais dissociables : c'est au sein de l'*ordo* que s'exprime la *ratio*.

Tradition scolaire et conception hilarienne d'une exégèse équilibrée

Cette position « équilibrée » (*temperare*) à laquelle Hilaire s'arrête, s'appuie sur des précédents. Parmi eux, il y a d'abord l'influence des leçons de la rhétorique relatives à la notion d'« ambiguïté[4] ». « État de cause » supposant un texte qui prête avec le même degré de vraisemblance à une double interprétation, cette notion concerne en particulier le temps auquel l'auteur entend appliquer le texte[5]. Or cette ambivalence chronologique est à l'origine, nous semble-t-il, d'une question posée dans l'*In Matthaeum* au sujet des guéri-

1. Cf. les réminiscences de Juvencus que nous avons signalées p. 183, n. 1 et p. 249 n. 3, à propos de *in Matth.* 14, 5.

2. Par l'intelligence qu'elle en donne : « non enim res intelligentiae, sed rei intelligentia subsecundat » (*in Matth.* 7, 8). *Subsecundare* est un néologisme (cf. C. von Paucker, *Meletemata lexistorica altera*, Dorpat, 1875, p. 16), doublet de *subsequi*, avec, en outre, la nuance de sens qui l'apparente à *congruere* de 15, 7 : « quemadmodum illa Iudaicae credentium congruunt plebi », cette *congruentia* étant présentée comme une explication : *ibid.* : « nunc quoque competentem rei atque causae r a t i o n e m afferre tentemus ?

3. Il convient de comprendre ainsi, nous semble-t-il (cf. *supra* p. 246, n. 1), la *diligentia* recommandée pour la *lectio Euangeliorum* en 14, 3. Macr. *Sat.* 3, 5, 1, éd. Willis, p. 173, représente l'« attention » de Virgile « déployée à propos de la science des dieux » : « de deorum scientia diligentiam suam pandit ». C'est par ce côté « instruit » (*perite* : *in Matth.* 6, 1 ; *instruenti causa* : 20, 10) que la *lectio diligens* (cf. Qvint. *inst.* 1, 8, 18 : « enarratio diligens ») doit être *curiosa* (cf. *in Matth.* 6, 1 : « non incuriose proferre » ; 22, 3 : « ne incuriose relinquatur »), étant entendu qu'il s'agit de la *necessaria curiositas* dont parle Tert. *anim.* 58, 9, en l'opposant à l'*otiosa curiositas* : cf. A. Labhardt, *Curiositas*, dans *MH*, t. 17, 1960, pp. 206-224.

4. Arnob. 5, 36, éd. Marchesi, p. 295 oppose dans sa terminologie de rhéteur les *ambigua* aux *simpliciter dicta* : « Nec inest in re signum, quo differitas indicari ambiguorum possit simpliciterque dictorum ». L'ambiguïté dans la mesure où elle s'oppose à un énoncé simple relève de l'intelligence qu'Hilaire appelle « céleste ». en réplique aux propos simples : cf. *in Matth.* 20, 2 : « Multa sunt, quae non sinunt nos simplici intellectu dicta euangelica suscipere. Interpositis enim nonnullis rebus, quae ex natura humani sensus sibi contraria sunt, rationem quaerere c a e l e s t i s i n t e l l i g e n t i a e admonemur ».

5. Qvint. 3, 6, 43, éd. Radermacher, t. 1, p. 148 : « ambiguitatem uero semper coniectura explicari necesse sit, quia, cum sit manifestum uerborum intellectum esse duplicem, de sola quaeritur uoluntate », et Id. 3, 6, 90, t. 1, p. 156 (à propos des « états de cause légaux ») : « semper in parte aut coniecturae aut qualitatis ponenda sunt, ut qua mente et quo tempore et quo loco ». Sur l'ambiguïté dans la rhétorique, cf. H. Lausberg, *Handbuch der literarischen Rhetorik*, t. 1, München, 1960, pp. 116-117 ; B. Riposati, *Studi sui « Topica » di Cicerone*, Milano, 1947, p. 257.

sons accomplies par le Christ : « effectuées pour le présent, n'ont-elles pas cependant leur signification pour l'avenir[1] ? »

La dualité de l'optique où se place l'exégète, expression d'une sorte d'ambiguïté[2], n'est pas éloignée non plus d'une tendance fondamentale de l'*explanatio* des poètes. Servius, commentant l'*Énéide*, affirme que l'œuvre « contient des choses vraies » mêlées aux « fictions » : Virgile « aime » en effet « unir à son poème la matière de l'histoire[3] », ce qui amène le commentateur de l'*Énéide* à découvrir en plusieurs endroits de l'épopée légendaire des allusions à l'histoire romaine[4]. Car l'*ordo poeticus* est ainsi fait que, dans la narration, ce qui est exprimé le premier peut être logiquement postérieur, du fait qu'on « anticipe quelquefois sur l'avenir comme par prophétie[5] ».

Figuratisme dans l'Écriture selon Tertullien

L'influence de « l'allégorisme historique » si goûté, d'après Servius, des grammairiens contemporains[6] a beau avoir été

1. *In Matth.* 10, 1 : « Haec igitur, licet in praesens gesta sint, quid tamen in futurum significent, contuendum est ».

2. Ainsi dans *in Matth.* 5, 6, à propos de l'aphorisme : « Votre âme ne vaut-elle pas plus que la nourriture...? », Hilaire considère que la consistance de l'espérance ainsi proposée serait « ambigüe », si elle ne se comprenait pas à la lumière de la « prédication » de Jean-Baptiste annonçant que « le royaume de Dieu repose dans le Seigneur » (cf. *ibid.* : « Ergo regnum caelorum, quod... Ioannes praedicauit, Dominus noster in se esse positum, uult sine aliqua incertae uoluntatis ambiguitate sperari »). Hilaire fait se conjoindre, ici d'une part, le concept, issu de la rhétorique, d'« ambiguïté » relative au temps où s'applique un fait, d'autre part un point de l'enseignement de TERT. *resurr.* 63, 7, selon lequel le Christ a résolu les « ambiguïtés » des prophéties : « sensuum luminibus et omni ambiguitatis obscuritate purgauit » ; cf. HIL. *in psalm.* 68, 1, *CSEL*, t. 22, p. 314 : « (Dominus) adimit ambiguitatem confirmatque omnia ad eum dicta gestaque esse referenda ».

3. SERV. *Aen.* 1, *praef.*, éd. Thilo-Hagen, t. 1, p. 4 : « (Aeneis) est heroicum... continens uera cum fictis » ; *Aen.* 1, 246, p. 91 : « amat poeta rem historiae carmini suo coniungere ».

4. Cf. par ex. *Aen.* 2, 135 ; 2, 557 ; 2, 683 ; 3, 46 ; 3, 96 ; 5, 114 ; 6, 69 ; 6, 612 ; 7, 695 ; 11, 642 ; 11, 743 ; et cette déclaration de portée générale : « qui bene considerant inueniunt omnem Romanam historiam ab Aeneae aduentu usque ad sua tempora summatim celebrasse Vergilium » (*Aen.* 6, 752, éd. Thilo-Hagen, t. 2, p. 106).

5. SERV. *Aen.* 1, *praef.*, éd. Thilo-Hagen, t. 1, pp. 4-5 : « Ordo quoque manifestus est, licet quidam superflue dicant, secundum primum esse, tertium secundum, et primum tertium, ideo quia primo Ilium concidit, post errauit Aeneas, inde ad Didonis regna peruenit, nescientes hanc esse artem poeticam, ut a mediis incipientes per narrationem prima reddamus et non nunquam futura praeoccupemus ut per uaticinationem ». Cette observation sur les anticipations virgiliennes n'est pas très éloignée, au point de vue de la méthodologie, de cette remarque de l'*In Matth.* 8, 2, où Hilaire note que tel propos ne se comprend que s'il est rapporté, non aux disciples présents, mais aux païens à venir : « *Qualis hic homo est, quod uenti et mare obediunt ei* ? (*Matth.* 8, 27) non discipulorum hic sermo, sed gentium est ».

6. SERV. *ecl.* 3, 74, éd. Thilo-Hagen, t. 3, p. 38 : « ANIMO NON SPERNIS : ...et multi hunc locum allegoricos accipiunt, ut uideatur Augusto dicere : quid prodest quia me diligis si ad capiendos hostes pergens in otio me relinquis ? Dicitur enim Vergilius sequi uoluisse Augustum contra Antonium ad Actiaca bella properantem » ;

importante, ainsi que l'attestent les commentaires chrétiens de la Quatrième *Bucolique*[1], elle n'a pas aidé Hilaire à définir à proprement parler le fondement d'une intelligibilité de l'Évangile comme l'ont fait les points de vue développés par Tertullien sur le figuratisme dans l'Écriture. En cette matière, un double mouvement règle la pensée de Tertullien[2]. D'une part, il polémique contre ceux qui détruisent l'unité de la révélation, Juifs et Marcionites[3], et donc affirme que, de la même façon que les « faits corporels » de l'Ancien Testament se comprennent comme figures du Nouveau[4], les faits de ce dernier sont destinés à nous servir d'exemples, ainsi que l'a enseigné saint Paul[5]. D'autre part, il entend ne pas laisser confondre ce qui est figure ou exemple[6] avec l'allégorie, ornement des poètes qu'il condamne comme une duperie[7]. Aussi, s'appuyant sur le principe stoïcien rappelé dans le *De anima*, principe selon lequel « il

---

ecl. 7, 21, p. 85 : « Et multi uolunt in hac ecloga esse allegoriam, ut Daphnis sit Caesar, Corydon Vergilius, Thyrsis uero, qui uincitur, Vergilii obtrectator, scilicet aut Bauius aut Anser aut Maeuius, pessimi poetae ».

1. Cf. P. COURCELLE, *Les exégèses chrétiennes de la quatrième Eglogue*, dans *REA*, t. 59, 1957, pp. 294-319. Les interprétations allégoriques ont été très recherchées en particulier de Junius Philargyrius : cf. G. FUNAIOLI, *L'esegesi uirgiliana di G. Filargirio*, dans *Studi italiani di filologia classica*, n.s., t. 1, 1920, pp. 72-73.

2. Cf. H. KARPP, *Schrift und Geist bei Tertullian*, Gütersloh, 1955, p. 24, souligne que ces tendances ne sont pas conçues comme divergentes par Tertullien.

3. Par ex. TERT. *adu. Marc.* 4, 1, 1, *CC*, t. 1, p. 545 (à propos de Marcion) : « duos deos diuidens, proinde diuersos, ut alterum alterius instrumenti uel, quod magis usui est dicere, testamenti ». Sur le dualisme marcionite, ses origines et son insertion dans le *credo* chrétien, cf. E.C. BLACKMAN, *Marcion and his Influence*, London, 1948, pp. 66-67.

4. Cf. par exemple *adu. Marc.* 4, 31, 8, *CC*, t. 1, p. 631 ; « Memento et terrenas promissiones uini et olei et frumenti (cf. *Ioël* 2, 24) et ipsius ciuitatis (cf. *Is.* 1, 26) aeque in spiritalia figurari a creatore ».

5. Cf. par ex. TERT. *bapt.* 5, 5, trad. Refoulé, p. 74 : « Ce remède corporel (l'eau de la piscine de Bethsaïde) annonçait en figure le remède spirituel » ; *ibid.* 12, 7, p. 84 : « Cette barque (des apôtres dans la tempête) préfigurait l'Église, qui, sur la mer du monde, est secouée par les vagues des persécutions et des tentations ». D'un point de vue plus général, cf. *praescr.* 8, 16, *CC*, t. 1, p. 194 : « Omnia quidem dicta Domini omnibus posita sunt per aures Iudaeorum ad nos transierunt, sed pleraque in personis directa, non proprietatem admonitionis constituerunt, sed e x e m p l u m ». La thèse exposée ici est dans la ligne de ITALA *Gal.* 4, 24 : « quae (histoire d'Agar et de Sara) sunt allegorica », verset cité dans TERT. *adu. Marc.* 5, 4, 8, comme le souligne H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, t. 1, Paris, 1959, p. 378.

6. Deux mots solidaires : *forma* et *exemplum* : « forma prioris exempli » (TERT. *adu. Marc.* 4, 8, 5). *Forma* est préféré à *figura* (sauf dans *coron.* 9, 2 ; *resurr.* 58, 10), pour éviter qu'on ne prenne ces « figures exemplaires » pour des « images » : « Aliud sunt figurae, aliud formae, aliud imagines, aliud definitiones. Imagines transeunt adimpletae, definitiones permanent adimplendae » (*monog.* 6, 3, *CC*, t. 2, p. 1236). Sur l'équivoque créée par *figura*, cf. E. AUERBACH, *Figura*, dans *Archivum Romanicum*, t. 32, 1938, pp. 450-454.

7. Les mythographes sont condamnés dans TERT. *adu. Marc.* 1, 3, 1 (cf. J. PÉPIN, *Mythe et allégorie*, Paris, 1958, pp. 343-344), les poètes raillés dans *anim.* 33, 8 (« poetis nec uigilantibus credam ») ; 57, 12 (« licentiae poetarum ») : cf. R. BRAUN, *Tertullien et les poètes latins*, dans *AFLNice*, t. 2, 1967, p. 21.

n'est rien qui ne soit corporel[1] », Tertullien explique que « s'il y a des figures, il faut qu'elles reposent sur des réalités qui subsistent et ne soient pas vides, parce qu'aucune chose ne peut donner d'elle-même sa ressemblance à une autre chose, si elle n'est pas elle-même ce qu'elle donne à cette ressemblance[2] ». L'application de ce principe se manifeste surtout dans la polémique engagée par l'auteur du *De resurrectione mortuorum* contre ceux qui ne veulent voir dans les témoignages des Prophètes sur la Résurrection que des allégories sans réalité : « S'il en était ainsi, leur répond Tertullien, on n'aurait pas pu les caractériser comme images, du moment que l'on n'aurait pas aussi proclamé les vérités d'après lesquelles elles sont dessinées comme images. C'est au point que, si tout est figure, de quoi y aura-t-il figure[3] ? ». Élargissant alors son analyse, Tertullien définit ainsi la structure de l'image : « Bien qu'il y ait dans l'image une imitation de la vérité, l'image même existe dans la vérité propre qui lui correspond ; il faut, pour qu'un objet se configure à un autre, que celui-ci ait au préalable son existence propre. Du vide, on ne peut tirer aucune similitude[4] ».

Cette théorie de l'image sera évoquée par Hilaire peu de temps après l'*In Matthaeum*, quand, face aux adversaires du credo de Nicée, il traitera du Fils comme image de Dieu : de celle-ci, leur demande-t-il dans un fragment des *Collectanea antiariana* daté de 356, doit-on dire qu'elle est tirée du néant[5] ? Et dans le *De synodis*, il affirme : « Ce qui est image, pour être image d'une chose, doit avoir en soi la ressemblance, la nature et l'essence de la chose qui est son auteur, car c'est conformément à elles qu'el-

1. Tert. *anim.* 7, 3, *CC*, t. 2, p. 790 : « Nihil enim, si non corpus ». Définition d'origine stoïcienne, comme l'ont montré F. Seyr, *Die Seelen- und Erkenntnislehre Tertullians und der Stoa*, 1937, p. 56, et M. Spanneut, *Le stoïcisme des Pères de l'Église*, Paris, 1957, p. 163.

2. Tert. *adu. Herm.* 34, 3, *CC*, t. 1, p. 426 : « Si quae enim figurae sunt, ex rebus consistentibus fiant necesse est, non ex uacantibus, quia nihil potest ad similitudinem de suo praestare, nisi sit ipsum, quod tali similitudini praestet ». Cette théorie rejoint un des principes fondamentaux de la rhétorique classique impliqué dans l'éloge que fait Quintilien (2, 10, 2) de l'« image qui se rapproche le plus possible de la réalité » (« ueritati proximam imaginem »). Sur l'*eloquentia* comme *umbra* des *res* traitées, cf. Sen. *epist.* 100, 10, et A.D. Leeman, *Orationis ratio*, t. 1, Amsterdam, 1963, p. 268.

3. Tert. *resurr.* 20, 1-2, *CC*, t. 2, p. 945 : « Quando, si ita esset, ne ipsae quidem imagines distingui potuissent si non et ueritates praedicatae fuissent, ex quibus imagines deliniarentur. Atque adeo si omnia figurae, quid erit illud, cuius figurae ? ». Sur cette méfiance de Tertullien à l'égard d'une allégorisation de l'Écriture, cf. R.R.C. Hanson, *Notes on Tertullians Interpretations of Scripture*, dans *JThS*, n.s. t. 12, 1961, pp. 273-279.

4. Tert. *resurr.* 30, 5, *CC*, t. 2, p. 959 : « Nam etsi figmentum ueritatis in imagine est, imago ipsa in ueritate est sui : necesse est esse prius sibi id quod alii configuretur. De uacuo similitudo non competit ». Sur les rapports des notions de *imago* et *similitudo*, cf. S. Otto, *Natura und Dispositio. Untersuchung zum Naturbegriff und zur Denkform Tertullians*, München, 1960, pp. 210-211.

5. Hil. *coll. antiar. ser.* B II, 11, 3 (30), *CSEL*, t. 65, p. 152 : « Imago ergo Dei inuisibilis ex nihilo, credo, est et coepit a tempore ? »

le en est l'image[1] ». Sans s'élever encore dans l'*In Matthaeum* jusqu'à ce degré d'abstraction théologique, Hilaire y donne déjà sur l'image un enseignement issu de celui de Tertullien, dont nous venons de rappeler les grandes lignes, et résumé dans cette formule lapidaire : « La chose vraie, qui en imite une autre, ne lui enlève rien de sa vérité[2] ».

La logique de l'intelligibilité de l'Évangile semble donc s'être formée, dans l'*In Matthaeum*, au contact de la réflexion, très paulinienne d'inspiration, de Tertullien sur le figuratisme dans l'Écriture. Cependant, lorsqu'il énonce, avec un sens de l'équilibre que nous avons souligné, les deux pôles de l'« intelligibilité intérieure », Hilaire nous paraît refléter non seulement l'influence de la notion d'« intelligibilité spirituelle[3] » définie par Tertullien, mais aussi celle du langage des grammairiens et des « commentateurs » de poètes[4], auquel Tertullien, commentateur de l'Écriture, n'était pas resté étranger[5]. C'est ce double héritage que va faire ressortir une étude approfondie de la terminologie dont se sert Hilaire pour appliquer au détail du texte matthéen les principes de son herméneutique.

Importance de l'« explanatio uerborum » chez Hilaire comme chez les grammairiens

Un groupe très important d'expressions rappellent qu'Hilaire cherche la signification des mots selon des exigences fondamentales d'une lecture, qui, du moins au stade de la rédaction, ne semble pas avoir fait partie de ces liturgies ecclésiales évoquées dans les *Tractatus super psalmos*[6], mais apparaît

1. Hil. *syn.* 13, *PL*, t. 10, c. 490 b : « Qui (Filius) imago est, ut rei imago sit, speciem necesse est et naturam et essentiam, secundum quod imago est, in se habeat auctoris ».

2. *In Matth.* 7, 1 : « Nihil enim ueritati detrahit imitationem ueritas consecuta ».

3. Cf. Tert. *resurr.* 21, 1, *CC*, t. 2, p. 946 : « Cur non et in edicto resurrectionis spiritaliter intelligendae ? »

4. Terme du lexique de Serv. *Aen.* 7, 678, éd. Thilo-Hagen, t. 2, p. 180 : « unde nec historicos nec commentatores uaria dicentes imperitiae condemnare debemus » ; 9, 742, t. 2, p. 376 : « plerique, sed non idonei commentatores ».

5. Si Tertullien (*carn.* 20, 2) s'oppose aux *grammatici* qui se piquent d'être les hérétiques, la raison en est qu'ils donnent de l'Écriture une « explication » qui n'est pas juste (*legitima enarratio* : *adu. Hermog.* 20, 3). Mais Tertullien célèbre l'« interpretator utriusque testamenti » qu'est Paul (*monog.* 6, 3) ; lui-même se veut « *commentator euangelii* » (*resurr.* 33, 5) par l'*interpretatio* des mots (*uocabula* : *idol.* 3, 4) de l'Écriture, tels Emmanuel (« interpretatio Emmanuhelis » : *adu. Marc.* 3, 12, 2) ou θεός (« uocabuli interpretatio... diuinitatis » : *nat.* 2, 4, 5), ou des *sermones Dei* (*resurr.* 63, 6). Tous ces termes sont issus de la langue technique des *grammatici*.

6. Hilaire évoque des assemblées de caractère liturgique marquées par des lectures et des hymnes dans *in psalm.* 135, 1, *CSEL*, t. 22, p. 713 : « Sed plerumque, immo semper uitio nostro accidit ut quae legi in ecclesia audiamus ; *ibid.* : « Cum in lectionis tempore rationes supputamus... » ; *in psalm.* 136, 8, p. 729 : « ...pertemptant ut inter diuinos hymnos et sacras lectiones... cupiditatum cogitatio subrepat ».

soumise à la tradition des grammairiens[1]. Cette recherche est dictée par le postulat suivant : « Rien n'est traité à la légère et en vain dans les paroles de Dieu ». Sans doute la formule rappelle-t-elle celle de l'*Épître* de saint Jacques : « Pensez-vous que l'Écriture parle en vain[2] ? ». Sans doute aussi Tertullien, dans le *De praescriptione*, souligne-t-il qu'aucune parole divine n'est à ce point décousue et incohérente qu'on doive en défendre seulement les mots sans en établir la valeur logique[3] ou la « portée spirituelle », comme dit Cyprien à propos des mots du *Pater*[4]. Mais il faut aussi tenir compte de la tendance constante des commentateurs tardifs de textes profanes à souligner que le poète qu'ils expliquent ne se sert pas de termes vides[5]. Servius montre à maintes reprises comment les expressions de Virgile s'expliquent logiquement[6]. Macrobe affirme même que, chez Virgile, un seul mot peut être chargé d'une intention profonde[7]. Il en résulte que l'étude du sens des termes est d'une importance extrême, aussi

1. La *praelectio*, selon Quintilien (*inst.* 2, 5, 4), « explique la valeur de chaque terme ». Cela vaut surtout pour le style « figuré » (*inst.* 1, 8, 16).

2. Comparer *In Matth.* 5, 14 : « Nihil in uerbis Dei leue aut inane tractatur » et VVLG. *Iac*. 4, 5 : « An putatis quia Scriptura inaniter dicit » ?

3. TERT. *praescr.* 9, 2, *CC*, t. 1, p. 195 : « Nulla uox diuina ita dissoluta est et diffusa ut uerba tantum defendantur et ratio uerborum non constituatur ».

4. CYPR. *domin. orat.* 9, *CSEL*, t. 3, p. 272 : « Qualia autem sunt, fratres dilectissimi, orationis dominicae sacramenta, quam multa, quam magna, breuiter in sermone collecta sed in uirtute spiritaliter copiosa ».

5. Tiberius Claudius Donatus prévient à plusieurs reprises des objections d'*inanitas* susceptibles d'être adressées au style de Virgile (cf. celle de Favorinus jugeant « vide » l'« accumulation » *sidera lambit* de *Aen.* 3, 575, d'après GELL. 17, 10, 16) : par ex. CLAVD. DON. *Aen.* 2, 25, éd. Georgii, t. 1, p. 149 : « descriptio loci (= Ténédos) non inaniter posita » ; *ibid.* 6, 620, p. 590 : « omnia haec poenarum et criminum genera Vergilius non inaniter posuit ». Le discrédit jeté sur les *leuia inaniaque uerba* provient de l'enseignement de la rhétorique : cf. CIC. *orat.* 51, 170 ; PETRON. 2, 2 ; GELL. 18, 4, 10), chaque fois avec la *iunctura* « leuis et (aut, atque) inane » comme chez Hilaire.

6. Cf. à propos de lemmes du l. 6 de l'*Enéide*, les justifications présentées par SERV. *Aen.* 6, 134, éd. Thilo-Hagen, t. 2, p. 29 : « STYGIOS LACVS palus quaedam apud inferos de qua legimus (324) : CVIVS IVRARE TIMENT ET FALLERE NVMEN..., ratio autem haec est : Styx maerorem significat » ; 6, 395, t. 2, p. 62 : « IN VINCLA PETIVIT... Quod autem dicitur (Herculem) traxisse ab inferis Cerberum, haec ratio est, quia omnes cupiditates et cuncta uitia terrena contempsit et domuit » ; 6, 648, t. 2, p. 90 : « HIC GENVS ANTIQVVM... quod non omnes uiros fortes in Elysio uisos esse commemorat, haec ratio est, quia isti diuinos meruerunt honores ». Cf. des expressions analogues de Tiberius Claudius Donatus à propos du même livre de l'*Énéide* : *Aen.* 6, 456, éd. Georgii, t. 1 p. 565 : « INFELIX DIDO... Dictio ista mira arte concepta est et pro personarum et causarum ratione composita » ; *Aen.* 6, 498, p. 572 : « intellegi tamen potest quid sit quod ait TEGENTEM » ; *Aen.* 6, 539, p. 579 : « Quid enim intelligendum est in eo quod dixit NOX RVIT nisi quod diximus, quia sine ipsorum impedimento nox eadem uenire non poterat ».

7. MACR. *Sat.* 3, 2, 7, éd. Willis, p. 164 : « Est profundam scientiam huius poetae in uno saepe reperire uerbo quod fortuito dictum uolgus putaret ».

bien pour l'exégète que pour le grammairien[1]. Servius, après Donat, considère l'explication des mots comme une des tâches essentielles qui lui incombent[2]. Hilaire, de son côté, se donne pour obligation d'examiner (*contueri*) la portée (*uirtus*) des mots[3], ou encore leur propriété (*proprietas*) ou leur valeur (*potestas*[4]). Or l'étude de la « propriété » des termes[5] conduit Hilaire à détecter chez nombre d'entre eux des emplois qui ne relèvent pas de ce que Quintilien appelle *simplex loquendi genus*[6] et Hilaire *simplicis sensus intelligentia*[7]. Tertullien remarque, quant à lui, qu'en raison des « figures » la lettre du texte évangélique doit s'« interpréter[8] ».

---

1. Cf. MACR. *Sat.* 1, 24, 12, éd. Willis, p. 130 : « nihil ultra uerborum explanationem liceat nosse grammatico ».

2. SERV. *Aen. praef,* éd. Thilo-Hagen, t. 1, p. 1 : « In exponendis auctoribus haec consideranda sunt : poetae uita, titulus operis, qualitas carminis, scribentis intentio, numerus librorum, ordo librorum, e x p l a n a t i o ». Cette dernière représente l'essentiel du commentaire de l'*Enéide* : *ibid.* : « Sola superest explanatio, quae in sequenti expositione probabitur » ; DON. *Vita Verg.* éd. Brummer, p. 11 : « Quoniam de auctore summatim diximus, de ipso carmine iam dicendum est, quod bifariam tractari solet, id est ante opus et in ipso opere... In ipso opere sane tria spectantur ; numerus, ordo, e x p l a n a t i o ».

3. *In Matth.* 15, 3 : « Quae Chananaeae persona sit, ex ipsis uerborum uirtutibus contuendum est » ; 21, 4 : « Sed in omni loco admonemus altius uerborum uirtutes in istius modi significationibus contuendas » ; 25, 5 : « Sed frequenter admonuimus proprietates uerborum et locorum contuendas ». *Virtus* (ou *uirtutes*) *uerborum* se rencontre encore en *in Matth.* 4, 14 ; 6, 7 ; 12, 2 ; *uirtus dicti* en 11, 9. Au nombre des *uirtutes orationis* se trouve la *proprietas* selon DIOM. *gramm.*, 2, éd. Keil, t. 1, p. 436, l. 4 : « Virtutes orationis generales sunt duae : proprietas et ornatus ».

4. *In Matth.* 4, 14 : « Virtus et potestas uerborum grandia in se momenta complexa sunt ». Ces termes appartiennent au lexique de Quintilien : *inst.* 8, *praef.* 26, éd. Radermacher, t. 2, p. 70 : « ...quasi uero sit ulla uerborum nisi rei cohaerentium u i r t u s » ; *inst.* 11, 3, 2, t. 2, pp. 325-326 : « Habet autem res ipsa miram quandam in orationibus uim ac p o t e s t a t e m ».

5. C'est aussi la *proprietas* des termes que Macrobe cherche à faire apparaître dans sa « lecture » de Virgile : *Sat.* 3, 3, 2, éd. Willis, p. 166 : « quaerendum, utrum his (= les mots *sacrum profanum, sanctum, religiosum*) secundum definitionem suam Vergilius usus sit et singulis uocabuli sui p r o p r i e t a t e m suo more seruauerit ».

6. Cf. QVINT. *inst.* 9, 3, 3, éd. Radermacher, t. 2, p. 171, définissant *orationis schema* : « cum sit a simplici rectoque loquendi genere deflexa » ; cf. 9, 2, 1, p. 143 : « sententiarum figuris... quae ab illo simplici modo indicandi recedunt ».

7. *In Matth.* 19, 9 : « Et haec quidem ad simplicis sensus intelligentiam pertinent, uerum eodem cursu interioris causae ordo retinendus est ». Sur les notions de *simplicitas* dans la « rhétorique chrétienne », cf. P. ANTIN, *Simple et simplicité chez saint Jérôme*, dans *RB*, t. 71, 1961, pp. 371-381 ; H. BRUHN, *Specimen uocabularii rhetorici ad inferioris aetatis latinitatem pertinens*, Diss. Marburg, 1911, p. 2.

8. TERT. *adu. Marc.* 3, 5, 3, *CC*, t. 1, p. 513 (à propos de l'enseignement des Prophètes, où il ne faut pas prendre pour « passé » ce qui est donné comme « survenu ») : « alia species erit, qua pleraque f i g u r a t e portenduntur per aenigmata et allegorias et parabolas, aliter intellegenda quam scripta sunt ». Rapprocher *scorp.* 11, 4, *CC*, t. 2, p. 1091 : « Haec (= la parabole de la semence) si non ita accipiuntur, quemadmodum pronuntiantur, sine dubio praeter quam sonant sapiunt, et aliud in uocibus erit, aliud in sensibus, ut allegoriae, ut parabolae, ut aenigmata ».

Vocabulaire de l'« explanatio » des figures dans l'« In Matthaeum »

Sous la plume de l'exégète pictave, une riche gamme de verbes, très proche du langage des grammairiens, montre que tout se passe comme s'il y avait dans l'Évangile des « figures » de style chargées de faire « entendre » autre chose que la lettre du texte[1] : interpréter (*accipi*), appeler (*cognominare*), comparer (*comparare*), comprendre (*complecti*), désigner (*designare*), entendre (*intelligere*), appeler (*nuncupare*), indiquer (*ostendere*), rapporter (*referre*), signifier (*significare*)[2]. Or il n'est pas un verbe de cette liste qui ne soit attesté dans l'*explanatio uerborum* de textes profanes : *accipere, intelligere, ostendere, referre, significare* chez Servius[3], *comparare* chez Porphyrion[4], *complecti, designare, referre, significare, ostendere,* chez Donat[5], *nuncupare* chez Fulgence[6], *cognominare* enfin, chez Arnobe, dans un contexte d'étymologie « grammaticale[7] ».

---

1. Selon les formules de Tertullien citées ci-dessus, qui rejoignent celles de Qvint. *inst.* 8, 2, 11, éd. Radermacher, t. 2, p. 74 : « uerba quae plus significant quam eloquuntur » ; 9, 2, 3, p. 144 (définition de l'ἔμφασις) : « desiderat illam plus quam dixeris significationem » ; 9, 2, 65, p. 160 : (définition du *schema orationis*) « in quo per quandam suspicionem, quod non dicimus, accipi uolumus ».

2. *In Matth.* 20, 5 : « forum pro saeculo accipi res ipsa admonuit » ; *ibid.* 7, 10 : « uolucres caeli saepenumero immundos spiritus cognominari dicimus » ; *ibid.* 13, 4 : « grano se sinapis Dominus comparauit » (cf. *comparare* dans 15, 7 ; 20, 8) ; *ibid.* 24, 6 : « aurum, argentum, aes propriam significantiam pro natura uniuscuiusque metalli complectitur ; *ibid.* 2, 2 : « pilis camelorum uestis adtexta peregrinum propheticae istius praedicationis habitum designat ; *ibid.* 21, 4 : « In columba secundum prophetiae exempla, sanctum spiritum intelligimus » ; *ibid.* 6, 1 : « Canes de oblatrandi aduersus Deum rabie gentes sunt nuncupatae » ; *ibid.* 11, 4 : « In arundine homo talis ostenditur de gloria saeculi uitae suae inanitate speciosus ; *ibid.* 13, 6 : « quamquam ad fidei sacramentum... tres mensuras farinae esse referendas multos sensisse meminerim » ; *ibid.* 6, 6 : « In petra se ipsum Dominus significat ».

3. Serv. *Aen.* 6, 413, éd. Thilo-Hagen, t. 2, p. 64 : « Quod de sibylla uult accipi » ; *ibid.* 532, p. 76 : « alii altius intelligunt » ; *ibid.* 440, p. 67 : « plures uult ostendere eos in quibus libido dominatur » ; *ibid.* 456, p. 70 : « alii ad ignem referunt uisum, alii ad Mercurium » ; *ibid.* 131, p. 28 : « rem per siluas tenebras et lustra significat » (cf. 134, 596, 612).

4. Porph. *Hor. carm.* 4, 2, 27, éd. G. Meyer, p. 124 : « Vt Pindarum propter sublimitatem et suauitatem carminis cycno comparauit, ita se api ».

5. Don. *Ter. Eun.* 1, 2, v. 98, éd. Wessner, t. 1, p. 304 : « quod uerbo complectitur completae sententiae pronuntiationem » ; *ibid.* 2, 3, v. 10, p. 333 : « sed quandam rabiem designauerit in uenerios appetitus » ; *Ter. Andr.* 2, 1, v. 27, p. 125 : « hoc ad patrem rettulit » ; *ibid.* 3, 1, v. 2, p. 157 : « Et ferme facilitatem significat » ; *ibid.* 5, 1, v. 21, p. 234 : « hic ostenditur quod uidit callidos Dauus ».

6. Fvlg. *Virg. cont.*, éd. Helm p. 96 : « eon uero saeculum nuncupamus ».

7. Arnob. 3, 41, éd. Marchesi, p. 198 (sur l'étymologie de *Lares*) : « In diuersis Nigidius scriptis modo tectorum domuumque custodes, modo Curetas ⟨ait⟩ illos... modo Digitos Samothracios... Varro similiter haesitans, nunc esse illo Manes et ideo Maniam matrem esse cognominatam Larum ».

A cette terminologie scolaire de l'*adnotatio*[1] des figures Hilaire apporte des compléments qui rappellent beaucoup le vocabulaire de la « recherche des sens cachés[2] » de Virgile, dont les réminiscences éparses dans l'*In Matthaeum* prouvent qu'il était connu de l'exégète[3]. Ce vocabulaire, en réalité assez peu technique, puisqu'on en trouve les éléments chez Quintilien, permet d'apporter à la manière de « traiter » de la signification des mots (*tractare uerba* chez Macrobe)[4] les nuances suivantes :

1. — Celle d'un progrès par rapport « à l'explication commune » dans le sens de la profondeur : « ... ce texte, écrit Hilaire, descend plus en profondeur[5] », ou dans le sens de l'ampleur : « ce qui s'est passé à propos de Jean », lit-on, « offre une signification plus vaste[6] », et de même : « une raison sous-jacente aux mots se développe jusqu'à donner l'intelligence d'une parole divine[7] ». Enfin, le progrès peut s'accomplir dans le sens de l'intériorité : ainsi, Hilaire parle de « cause, d'intelligibilité, de raison, de signification plus intérieure » ou de « propos étudiés plus intérieurement[8] ».

---

1. Le terme est employé par MACR. *Sat.* 6, 6, 1, éd. Willis, p. 378, à propos du commentaire des « figures » de Virgile procuré par Servius : « ...necesse est habeat huius adnotationis scientiam promptiorem ».

2. L'expression se trouve dans MACR. *sat.* 1, 24, 13 : « arcanorum sensuum inuestigato aditu ». Sur sa portée voir les remarques de E. TÜRCK, *Les Saturnales de Macrobe source de Seruius Danielis*, dans *REL*, t. 41, 1963, pp. 334-338.

3. Des expressions de Virgile transparaissent dans plusieurs passages de l'*In Matthaeum* : 1, 6 : « Aegyptum idolis plenam et omnigenum deum monstra uenerantem », qui rappelle *Aen.* 8, 698, éd. Goelzer, t. 2, p. 73 : « omnigenumque deum monstra et latrator Anubis » ; 25, 6 : « infantia lacte depulsa » qui imite *ecl.* 7, 15, éd. De Saint-Denis, p. 54 : « depulsos a lacte domi quae clauderet agnos » ; 16, 2 : « in auras superas » qui reprend « superas... ad auras » de *georg.* 4, 486 ; 10, 11 où Hilaire avertit lui-même son lecteur qu'il paraphrase un modèle qui se trouve être la description, dans *georg.* 3, 422-424, éd. De Saint-Denis, p. 53, de la couleuvre traquée : « Nescio quid in illo (le serpent) prudentiae consiliique exstet, licet quaedam hinc aliqui memoriae mandauerint, quod ubi se in manus hominum uenisse intelligat, omni genere ab ictu caput subtrahat idque aut collecto in orbem corpore contegat aut foueae immergat caedique partem relinquam derelinquat » ; les vers virgiliens dont Hilaire « se souvient » sont : « iamque fuga timidum caput abdidit alte /, cum medii nexus extremaeque agmina caudae / soluontur tardosque trahit sinus ultimus orbes ».

4. Expression de MACR. *somn.* 1, 3, 1, éd. Willis, p. 8 : « antequam ipsa somnii uerba tractemus », qu'on retrouve chez Hilaire : exemples cités *infra* p. 295, n. 2.

5. *In Matth.* 5, 7 : « Sed altius sermo descendit ». *Altior* est employé avec cette acception par QVINT. 8, 3, 83, éd. Radermacher, t. 2, p. 97 : « ἔμφασις altiorem praebens intellectum quam quem uerba per se ipsa declarant ».

6. *In Matth.* 11, 2 : « Sed praebetur in his quae in Iohanne gesta sunt, intelligentia amplior ». Sens de *amplior* attesté chez QVINT., *inst.* 12, 10, 5 en liaison avec *augustior* : « Zeuxis..., amplius aut augustius ratus ».

7. *In Matth.* 5, 7 : « et in coelestis dicti intelligentiam uerbis subiecta ratio extenditur ». Cf. *extendi* chez QVINT. *inst.* 10, 1, 29 : « uerba extendere ».

8. *Interior* avec *causa* (*in Matth.* 12, 1 ; 12, 12 ; 19, 9) ou *intelligentia* (2, 2 ; 14, 3 ; 15, 9) ; ou *ratio* (17, 12) ou *significantia* : 7, 8 ; cf. *ibid.* 12, 12 : « sermo... inspectus interius ad omnem profectum est necessarius », et 17, 11 : « sed sermo interius

2. — Celle d'un « contenu » d'idées ou de faits « caché » sous les mots, qui s'exprime ainsi : les actions elles-mêmes contiennent le développement des actes suivants[1] : « La réalité enveloppait, sous l'accomplissement des faits présents, l'immense mystère de l'avenir[2] ».

3. — Celle d'une raison « sous-jacente » aux faits qu'Hilaire présente ainsi : « la raison d'une intelligibilité plus intérieure est sous-jacente au déroulement des faits[3] » ; ou encore : « on trouve sous-jacente aux faits narrés la logique d'une intelligibilité intérieure[4] ». L'idée est aussi exprimée par des locutions où entre la préposition « sous » (*sub*), comme « sous le nom de disciple », « sous le personnage d'Adam », « sous le voile de mots spirituels », « sous l'exposé des faits[5] ».

Toutes ces nuances, qui s'attachent à l'*explanatio uerborum*, exigent de l'exégète qu'il « étudie » (*contueri*), « pénètre de l'intérieur » (*introspicere*)

---

intendit ». Cf. QVINT. *inst.* 1, 4, 4, éd. Radermacher, t. 1, p. 22 : « locos ex i n t i m a naturalium quaestionum subtilitate repetitos ».

1. *In Matth.* 7, 1 : « ...si res ipsas profectus rerum consequentium continere in se doceremus ». Même emploi de *continere* en 5, 13 ; 12, 3 ; 12, 5 ; 18, 4 ; 23, 6. Cf. l'emploi de *continere in se* chez QVINT. 1, 6, 31, éd. Radermacher, t. 1, p. 44, à propos du terme grammatical *etymologia* : « continet in se multam eruditionem ».

2. *In Matth.* 21, 10 : « Res enim sub praesentium gestorum effectibus ingens futurorum complectebatur arcanum » ; rapprocher *ibid.* 4, 14 : « Virtus et potestas uerborum caelestium grandia in se momenta complexa sunt » ; 23, 6 : « praecepta Legis eorum quae gesturus ipse erat formam complectebantur » ; 24, 6 : « aurum, argentum, aes... propriam significantiam pro natura uniuscuiusque metalli complectitur » ; 15, 2 : « diuersa curationum genera diuersos causarum complectuntur effectus ». Même emploi de *complecti* chez QVINT. *inst.* 3, 6, 13, éd. Radermacher, t. 1, p. 143 : « quam sententiam his uerbis Cicero complectitur », et chez DON. *Ter. Eun.* 1, 2, 98 (cf. *supra* p. 269 n. 5). Une acception plus « grammaticale » (cf. QVINT. *inst.* 5, 10, 54, t. 1, p. 259 : « id aut uniuersum uerbis complectimur, ut rhetorice est bene dicenti scientia ») se rencontre dans *in Matth.* 14, 7 : « et populi princeps subiectae sibi uniuersitatis nomen causamque complectitur ».

3. *In Matth.* 2, 2 : « si gerendis rebus interioris intelligentiae ratio subiecta sit » ; cf. 5, 7 : « in caelestis dicti intelligentiam uerbis subiecta ratio extenditur » ; 7, 5 : « Sed ut similitudinem futuri haec ipsa ueritas aemularetur, idcirco uerbi ratio subiecta est ». A côté de *subici*, on trouve *subiacere* en 12, 1 : « Et egressus in segetem et dies sabbati... habet, ut cetera, subiacentem interioris causae intelligentiam » ; 14, 3 : « Sed gestorum effectibus causae subiacentis species praeformatur » ; 14, 11 : « Rerum enim admiratio usque in mensuram causae subiacentis extenditur ». L'emploi de *subici* chez Hilaire et chez QVINT. *inst.* 7, 3, 4, éd. Radermacher, t. 2, p. 31 : « quaeritur quae res ei (nomini) subicienda sit ».

4. *In Matth.* 14, 3 : « quia in his quae gesta narrantur subesse interioris intelligentiae ratio reperiatur ». Cf. encore, 2, 2 : « sed subest gestis rebus exemplum » ; 17, 12 : « subest igitur efficiendis praesentibus rebus ratio interior ». Rapprocher l'emploi de *subesse* chez QVINT. *inst.* 3, 5, 9, éd. Radermacher, t. 1, p. 138 : « hic quoque subest uelut latens persona..., subestque et temporis et qualitatis tacita uis ».

5. *In Matth.* 17, 8 « sub discipulorum nomine » ; cf. *ibid.* 10, 29 : « sub frigidae aquae nomine » ; 22, 3 « sub persona Adae » ; 4, 14 : « sub uelamento uerborum spiritalium » ; 12, 3 : « sub rerum argumento ».

la *uirtus*[1] des mots, qu'il « déploie » (*explicare*), qu'il « exprime » (*exprimere*) ou « révèle » (*prodere*) l'idée qu'ils contiennent[2]. Un tel vocabulaire se retrouve, pour une bonne part, chez les « grammairiens » qui, au quatrième et au cinquième siècles, commentent Virgile en « savants » (*doctores*[3]). Servius, étudiant l'« intention » (*intentio*) du poète, trouve qu'elle est d'inspiration « allégorique[4] », ce qui l'amène, à propos de la science profonde du livre VI de l'*Énéide*, à parler de ce qui est mystérieusement écrit sous l'image des fables[5]. De son côté, Macrobe également traite des mystères qui sont exposés sous le voile pieux des fictions et qui sont examinés de l'intérieur[6]. Enfin, Fulgence emploie *continentia* (= contenu) pour montrer, chez Virgile, comment « sous la figure de l'histoire » est contenue la condition de l'homme[7]. Les réminiscences, constatées chez Hilaire, de locutions propres aux *commentatores* que Servius appelle *theologi*[8] ainsi

---

1. Cf. *supra* p. 268 n. 3 : *in Matth.* 21, 4 : « admonemus uerborum uirtutes contuendas » ; *ibid.* 10, 1 : « Verborum uirtutes non minus oportet introspicere quam rerum ».

2. *In Matth.* 10, 23 : « Et singularum quidem rerum et uniuersae quaestionis primum natura est explicanda » ; 2, 6 : « Ordo etiam in eo arcani caelestis exprimitur » ; 11, 2 : « et cum facti efficientia gratia in eo expressa sentitur » ; 3, 6 : « In piscatorum uero electione ex hominum arte futuri eorum officii opus proditur ».

3. Titre de Servius chez Macr. *Sat.* 1, 2, 15, éd. Willis, t. 1, p. 8 : « Seruius inter grammaticos doctorem recens professus, iuxta doctrina mirabilis et amabilis uerecundia ».

4. Serv. *Aen.* 1, *praef.* ed. Thilo-Hagen, t. 1, p. 1 : « In exponendis auctoribus haec consideranda sunt : ...scribentis intentio » ; *ecl. praef.*, t. 3, p. 2 « Intentio poetae haec est ut imitetur Theocritum Syracusanum... et aliquibus locis per allegoriam agat gratias Augusto uel aliis nobilibus ». Des explications « allégoriques » de portée dynastique sont données dans Serv. *ecl.* 3, 74 ; 5, 48 ; 7, 21 ; 8, 12.

5. Serv. *Aen.* 6, 127, éd. Thilo-Hagen, t. 2, p. 28 : « Quod autem dicit PATET ATRI IANVA DITIS... aut poetice dictum est aut secundum philosophorum altam scientiam ». D'autre part, cf. 6, 264, p. 46 : « altiora disquirere » ; 6, 439, pp. 66-67 : « qui altius de mundi ratione quaesiuerunt » ; 6, 532, p. 76 : « alii altius intelligunt ». Sur le « mystère des fables », cf. *Aen.* 6, 136, p. 30 : « Licet de hoc ramo hi qui de sacris Proserpinae scripsisse dicuntur quiddam esse mysticum adfirment » ; *ibid.* : « et sub imagine fabularum docet rectissimam uitam ».

6. Macr. *somn.* 1, 2, 11, éd. Willis, p. 6 : « sacrarum rerum notio sub pio figmentorum uelamine... enuntiatur »; *ibid.* 1, 2, 17, p. 7 : « ita a prudentibus arcana sua uoluit per fabulosa tractari » ; *Sat.* 1, 24, 12-13, t. 1, p. 130 : « introspexisse in aedem deae », le « temple de la Déesse » représentant, pour les *docti*, l'œuvre de Virgile : « doctorum cultu celebranda praebeamus reclusa penetralia. »

7. Fvlg. *Verg. cont.*, éd. Helm p. 83 : « ob hanc rem Virgilianae continentiae secreta phisica tetigi » ; pp. 86-87 : « In omnibus nostris opusculis fisici ordinis argumenta induximus, quo per duodena librorum uolumina pleniorem humanae uitae monstrarem statum » ; p. 90 : « Ergo sub figuralitatem historiae plenum hominis monstrauimus statum, ut sit prima natura, secunda doctrina, terna felicitas ». Sur Fulgence commentateur, cf. P. Langlois, art. *Fulgentius*, dans *RLAC*, Lief. 40, Stuttgart, 1970, c. 636-637.

8. Serv. *Aen.* 6, *praef.* et 8, 84 ; cf. « Sileni theologia » (*ecl. praef.*), « theologica ratio » (*Aen.* 2, 604). L'exégèse « philosophique » de Virgile a trouvé, dès le IIIe siècle, des échos dans la littérature chrétienne d'Occident : cf. P. Courcelle, *Les Pères de l'Église devant les Enfers virgiliens*, dans *AHMA*, t. 30, 1955, pp. 5-74, et du

qu'au vocabulaire plus scolaire de la *notatio figurarum*, s'autorisent d'ailleurs de précédents que l'on relève chez Tertullien et, à sa suite, chez Cyprien, Victorin et Fortunatien. Dans les *commentarii* scripturaires de ces deux derniers, on note, en effet, plusieurs exemples de *accipere, designare, intelligere, ostendere, significare*[1]. D'autre part, chez Victorin encore, Hilaire a pu trouver l'expression *meditatio futuri* qui marque la présence dans l'Écriture d'un dessein mystérieux[2]. Or cette idée n'est pas sans analogie avec les « anticipations » historiques qu'un Servius décèlera à travers l'œuvre de Virgile[3].

Limites du figuratisme dans l'Évangile Mais c'est surtout sous le patronage de Tertullien, appliqué à découvrir le mystère contenu en profondeur dans l'Écriture[4], qu'Hilaire fait une large part aux habitudes d'expression des « grammairiens » et des « doctes », cependant qu'il prend soin de marquer que sa *lectio Euangeliorum* n'est pas celle de fictions, comme Quintilien le dit des créations des poètes[5], car tous les faits qui sont décrits dans l'Évangile, précise Hilaire, ont eu lieu et se sont réalisés[6].

---

même auteur : *Virgile et l'immanence divine chez Minucius Felix*, dans *Mullus* (= *Festsch.* Th. Klauser), Münster, 1964, pp. 34-42. Cette exégèse était même répandue dans un large public de culture syncrétiste en Afrique du Nord au début du IVe siècle, comme l'a montré l'étude d'une inscription de Mactar faite par P. Boyancé, *L'épitaphe de Julia Modesta et l'exégèse symbolique de Virgile*, dans *RHR*, t. 142. 1952, pp. 147-152.

1. Chez Victorin. *in apoc.*, on relève des emplois de *declarare* (3, 1), *intelligere* (6, 4), *ostendere* (2, 3), *significare* (4, 6 ; 5, 1 ; 6, 2 ; cf. Cypr. *epist.* 63, 12) ; chez Fortunatien, on trouve *accipi* (*PLS*, t. 1, p. 219), *designare* (*ibid.* p. 217), *significare* (*ibid.* p. 218).

2. Locution de *in Matth.* 8, 4 : « Igitur ut esset in rebus gerendis futuri plena meditatio ». Victorin. Poetov. *in apoc.* 6, 4, *CSEL*, t. 49, p. 72, parle de « lex imaginaria ueritatis faciem meditata ».

3. Cf. Serv. *Aen.* 6, 359, éd. Thilo-Hagen, t. 2 p. 59 : « PORTVS REQVIRE VELINOS. Sane sciendum Veliam tempore quo Aeneas ad Italiam uenit, nondum fuisse. Ergo a n t i c i p a t i o est, quae, ut supra diximus, si ex poetae persona fiat, tolerabilis est » ; cf. Serv. *Aen.* 2, 691 ; 3, 391 ; 4, 691 ; 5, 85 ; *ecl.* 4, 7. Sur cette caractéristique des « commentaires » de Servius, cf. C. de Trooz, *La critique de Virgile dans les Commentaires de Servius*, dans *Le Musée Belge*, t. 33, 1929, pp. 243-245.

4. Au vocabulaire des « grammatici » énuméré plus haut Tertullien emprunte *comparare* (*adu. Marc.* 2, 9, 3), *cognominare* (*orat.* 11, 2), *designare* (*adu. Marc.* 4, 40, 6), *intelligere* (*ibid.* 4, 33, 2 ; *resurr.* 21, 1), *significare* (*adu. Marc.* 4, 9, 4). D'autre part, il a en commun avec les *docti*, dont la terminologie a été rappelée *supra* p. 272, n. 5-6, l'expression *altiud intelligere* (*adu. Marc.* 4, 9, 4; 4, 35, 8).

5. *In Matth.* 7, 8 : « Atque non nos intelligentiam fingimus ». Cf. Qvint. *inst.* 12, 4, 1 : « quae sunt a clarioribus ficta » ; 8, 3, 60 : « monstrum, quale Horatius... fingit ».

6. *In Matth.* 19, 4 : « Res omnes, quae scriptae sunt, gestae effectaeque sunt ». La formule rappelle celle de Tert. *resurr.* 20, 9, *CC*, t. 2, p. 469, à propos du « texte » des prophéties : « Res in litteris tenentur, litterae in rebus leguntur ». Dans la même perspective, Hilaire affirme que « véritablement » les apôtres ont écarté les enfants présentés à Jésus : *in Matth.* 19, 3 : « Infantes quidem u e r e oblati sunt, sed et u e r e inhibiti sunt ».

A vrai dire, nuancé dans sa conception du figuratisme scripturaire, Tertullien ne laissait pas d'affirmer qu'il y avait dans la Bible des propos qui devaient être considérés comme n'offrant aucune figure[1]. Hilaire, après Tertullien, les appelle «simples» soit d'un mot dont se servait déjà Quintilien[2]. Il s'agit de déclarations du Christ sur le détachement des richesses, déclarations qu'Hilaire, à la suite de Tertullien[3], traite d' « évidences » touchant au « sens commun », selon une expression qu'on trouve déjà chez Quintilien[4].

L'explication simple ou évidente[5], qui est celle « du commun » des hommes, peut parfois être satisfaisante à côté de l'«étude intérieure» des

1. Tert. *resurr.* 20, 7, *CC*, t. 2, p. 946 : « Plures uoces eorum (prophetarum) nudae et simplices et ab omni allegoriae nubilo purae defendi possunt ». Sur la méfiance de Tertullien à l'égard de l'allégorie, cf. G. Zimmermann, *Die hermeneutischen Prinzipien Tertullians*, Würzburg, 1937, pp. 12-14. Rapprocher ce que Serv. *Aen.* 1, 497, dit des « exemples, métaphores et comparaisons » qui n'ont de valeur figurée que « pour une partie d'eux-mêmes, le reste n'en ayant pas ».

2. *In Matth.* 19, 9 : « Et haec quidem ad simplicis sensus intelligentiam pertinent ». Rapprocher Tert. *pudic.* 9, 3, *CC*, t. 2, pp. 1296-1297 : « Sunt autem quae et simpliciter posita sunt... ut illuc perducantur cui exemplum procuratur » et Qvint. *inst.* 9, 1, 23, éd. Radermacher, t. 2, p. 138 : « Simplex rei cuiuscumque enuntiatio » présentée comme le contraire de *figura*.

3. Tert. *patient.* 7, 10, *CC*, t. 1, p. 307 : il faut prendre à la lettre l'ordre de laisser notre manteau à celui qui demandait notre tunique (*Matth.* 5, 40), sinon comment exécuter l'ordre du Christ de donner deux tuniques à celui qui n'en a pas (*Luc.* 3, 11) : « Alioquin quomodo duas habens tunicas alteram earum nudo dabit, nisi idem sit qui auferenti tunicam etiam pallium offerre possit ? ». Cf. *in Matth.* 23, 2 : « O perfectam dicti caelestis absolutionem ! » (à propos de « Rendez à César ce qui est à César »).

4. *In Matth.* 7, 8 : « Multa incurrunt quae sensum communem mouere possunt ». *Sensus mouere* est attesté chez Cic. *fin.* 2, 6, 18 ; Cypr. *ad Donat.* 8 : « mouet aliquis sensus ». Qvint. *inst.* 2, 16, 19 ; 3, 8, 2 ; 9, 1, 12 parle de « communis intellectus » ; Hil. *in Matth.* 12, 12 de « communis intelligentia ».

5. Cf. les formules de *in Matth.* 19, 9 : « Et haec quidem ad simplicis sensus intelligentiam pertinent » ; 25, 6 : « Simpliciter quidem istud propter moram fugae accipi potest » ; *ibid.* 22, 3 : « Et de persona regis et filii absoluta intelligentia est ». On trouve aussi : *absoluta ratio* (15, 1 ; 18, 11) : cf. *rationem absoluere* (28, 1), *comparatio absoluta* (20, 5), *quaestio in absoluto* (22, 1), *parabola absoluta* (13, 1). *Absolutus* était déjà employé dans le même sens par Tert. *resurr.* 33, 8, *CC*, t. 2, p. 964 : « Si nomina absoluta sunt rerum, id est iudicii et regni dei et resurrectionis, ut nihil eorum in parabolam conprimi possit... ». L'explication évidente » est celle du « commun », des « mentes plebium faciles et absolutas » (*in Matth.* 10, 13). Sénèque (*epist.* 40, 4) associe *simplex* à *popularis*. Hilaire établit un rapport entre ces *plebes* et les *gentiles* : il parle de *gentium plebs* (*in Matth.* 9, 10), et *ibid.* 5, 14, il remarque qu'il faut dépasser l'intelligence des « oreilles des païens » pour ne pas croire, selon l'avertissement de saint Jacques aux païens (cf. *supra* p. 267 n. 2), que la parole de Dieu est « vide », impression qu'elle donne à ceux qui, faute de « soin » (6, 1 ; 22, 3), par « ignorance » (10, 3 : *gentilis ignorantia*), ne vont pas au delà la lettre de ses formules apparemment contradictoires : *in Matth.* 5, 14 : « *Nolite iudicare, ne iudicemini.* Numquid boni iudicii arbitrium suscipi non oportebit ?... Ergo numquam bene iudicabitur, si omnino non erit iudicandum. Sed iam dudum, ut superius cognoscitur, nihil in uerbis Dei leue aut inane tractatur, omnisque hic ultra sensum gentilium aurium sermo est » ; 12, 12 : « Sermo Dei... uel simpliciter intellectus uel inspectus interius ad omnem profectum est necessarius ».

faits, ainsi dans le cas de la phrase du Christ : « Tout royaume divisé contre lui-même sera ruiné[1] ». Mais, la plupart du temps, l'intelligence commune des Évangiles doit être laissée de côté au profit d'une intelligibilité « intérieure[2] », « spirituelle » ou « céleste[3] » observant une raison typique[4], qui ne porte pas atteinte à l'ordre des faits[5]. Car le texte évangélique

1. Selon *in Matth.* 12, 12, il y a ici coexistence des deux plans, parce que la parole du Seigneur sur le « royaume divisé » est riche en « exemples » qui se comprennent d'eux-mêmes, tout en s'appliquant aussi aux Juifs : « Sermo Dei diues est et ad argumentum positus intelligentiae plurimam de se exemplorum copiam praebet, et uel simpliciter intellectus uel inspectus interius ». Hilaire suit ici, lorsqu'il formule un principe général d'exégèse et lorsqu'il l'illustre par des « exemples » évidents, le passage de *resurr.* 20, 7-8, où Tertullien montre, en rappelant l'exemple des catastrophes survenues aux royaumes de Tyr, d'Égypte, de Babylone, d'Idumée et de Carthage, qu'il faut interpréter à la lettre certaines expressions des prophètes comme « les dépouilles de Samarie ». Il y a encore dans *in Matth.* 19, 9, un cas qui présente la coexistence des explications « simple » et « intérieure : le verset où le Christ déclare qu'il est « plus facile à un chameau de passer par le trou d'une aiguille qu'à un riche d'entrer dans le royaume des cieux » : « Et haec quidem ad simplicis sensus intelligentiam pertinent, uerum eodem cursu interioris causae ordo retinendus est ».

2. *In Matth.* 12, 12 : « Sed relictis his, quae ad communem intelligentiam patent, causis interioribus immoremur » ; *ibid.* 2, 2 : « si gerendis rebus interioris intelligentiae ratio subiecta sit » ; *ibid.* 14, 3 : « in his, quae gesta narrantur, subesse interioris intelligentiae ratio reperiatur » ; 15, 9 : « Sed gestorum causae rationem interioris intelligentiae moliuntur ». On trouve aussi *ratio interior* (sans *intelligentia*) en 15, 3 : « Vt igitur illa, quae gesta sunt, ea quae interior est, ratio consequatur » ; 17, 12 : « Subest igitur efficiendis praesentibus rebus ratio interior » ; *causa interior* en 19, 9 : « uerum eodem cursu interioris causae ordo retinendus est » ; *significantia interior* en 7, 8 : « ut... interioris significantiae intelligentia explicetur ».

3. *In Matth.* 14, 10 : « Quorum responsio ad spiritalis intelligentiae ordinem tendit » ; 20, 11 : « Ceterum ut ratio spiritalis intelligentiae plena esset... ». Cf. VICTORIN. POETOV. *in apoc.* 1, 4 : « purus spiritalis sensus ». *Spiritalis*, affecté chez Tertullien comme épithète plutôt à des détails concrets de l'Écriture (« medicina spiritalis » : *bapt.* 5, 5 ; « militiam spiritalem » : *adu. Marc.* 5, 18, 6, à côté de « intellectus spiritalium » : *bapt.* 5, 1), qualifie aussi chez Hilaire *sermo* (*in Matth.* 20, 2 ; 27, 10), *uerba* (4, 14). *Spiritaliter* se trouve avec *respondere* (9, 3), *audire* (20, 3), à la suite de TERT. *resurr.* 19, 2 : « spiritaliter intelligere » ; *resurr.* 20, 7 ; « spiritaliter interpretari ». Pour les emplois de *caelestis*, cf. *in Matth.* 20, 2 : « rationem quaerere caelestis intelligentiae admonemur ». Tertullien applique *caelestis* au banquet que, selon l'interprétation marcionite de la parabole des invités au festin, *Luc* représenterait comme « céleste », célébré dans la joie « spirituelle » : *adu. Marc.* 4, 31, 8, *CC*, t. 1, p. 631 : « Interea qui cenae istius uocationem in caeleste conuiuium interpretaris spiritalis saturitatis et iocunditatis ».

4. Avec *seruare*, Hilaire emploie soit *typica ratio* (2, 1 ; 8, 4 ; 12, 24 ; 33, 3), soit *typicus ordo* (14, 16 ; 20, 11) dans des formules du genre : « typicus (a) in eo ordo (ou ratio) seruatus (a) est ». Au lieu de *seruare* on a, avec *typica ratio*, *implere* (17, 8), *explere* (19, 1), dans le prolongement de l'emploi, que fait TERT. *adu. Hermog.* 29, 5 de *implere* avec *ordo*, synonyme de *ratio*, comme nous l'avons vu : « Impleuit igitur ordinem suum scriptura diuina ». *Typicus* doit sa fortune à Hilaire. Tertullien l'a inauguré : *patient.* 6, 1, *CC*, t. 1, p. 306 ; « filium immolare iussus est (Abraham) ad fidei non temptationem dixerim, sed typicam contestationem ». Mais c'est le seul exemple que livre l'*index Tertullianeus* de Claesson.

5. *In Matth.* 14, 3 : « Habet enim omnium operum narratio suum ordinem, sed gestorum effectibus causae subiacentis species praeformatur ».

permet d'associer la réalité présente des faits à l'image de l'avenir[1] grâce à un équilibre[2], en vertu duquel l'objet d'une « imitation », comme dit la rhétorique[3], est « accordé[4] » à la réalité préfigurée. Le rapport de la seconde au premier est une sorte d'« adhésion » ou d'« ajout » (*adicere*[5]), selon la terminologie de Quintilien. Cet auteur parle en effet de figures d'« addition », les opposant aux figures dites de « retranchement » (*detractio*[6]), un mot que précisément Hilaire repoussera comme inadéquat aux figures de l'avenir, qui ne retranchent rien à la véracité des faits dans l'Évangile[7]. L'image offerte par les faits eux-mêmes, pour signifier les faits à venir, est définie comme étant « la cause intérieure des faits accomplis[8] ». Ceux-ci, dit Hilaire après Tertullien, ne sont donc pas « gâtés »

---

1. *In Matth.* 19, 4 : « Atque ita semper in scripturis caelestibus sermonem omnem temperatum fuisse, ut non minus his quae gerebantur quam eorum quae gerenda essent similitudini conueniret ». Sur les emplois de *temperare*/*temperantia* dans l'éthique et l'esthétique classiques, cf. *supra* p. 258, n. 3. La même idée de « dosage » est marquée aussi par le verbe « mélanger », *admiscere* (cf. l'itération « miscere et temperare » : Cic. *orat.* 58, 197) dans *in Matth.* 30, 1 : « Verum sermo prophetiae rerum praesentium effectibus admiscetur ». Il est à noter que l'exégèse « allégorique » de Virgile fait un large emploi de la notion de « mélange » : Serv. *Aen.* 1, 246, éd. Thilo-Hagen, t. 1, p. 92, « amat poeta rem historiae carmini suo coniungere », 6, 69, t. 2, p. 17 : « ut solet, miscet historiam » ; 6, 719, t. 2, p. 99 : « miscet philosophiae figmenta poetica » ; *ecl.* 4, 6, t. 3, p. 45 : « et permiscet laudes tam pueri Pollionis quam Augusti ».

2. *Ibid.* 14, 11 : « Rerum enim admiratio usque in mensuram (à proportion de) causae subiacentis extenditur » ; *ibid.* 20, 11 : « Ita enim rationem et futuri et praesentis sermo moderatur » (= équilibre). Cf. Tert. *adu. Marc.* 4, 18, 4, *CC*, t. 1, p. 589, où Tertullien parle de la « mesure prophétique » (*modulus propheticus*), selon laquelle Jean Baptiste préparait les voies du Seigneur : « ...portionem spiritus sancti, quae ex forma prophetici moduli in Ioanne egerat praeparaturam uiarum dominicarum ».

3. *In Matth.* 7, 5 : « Sed ut similitudinem futuri haec ipsa ueritas aemularetur ». *Aemulari*, bien connu de Tertullien (*patient.* 16, 2 ; *pudic.* 22, 5), exprime chez Quintilien (*inst.* 10, 1, 62 ; 10, 2, 17), l'imitation littéraire : cf. A. Reiff, *Interpretatio, imitatio, aemulatio*, Diss. Köln, 1959, pp. 94-96.

4. *In Matth.* 5, 7 : « Illa iudaicae credentium congruunt plebi ». Le verbe *congruere* avec la construction adoptée par Hilaire est attesté chez Qvint. *inst.* 9, 3, 40, éd. Radermacher, t. 2, p. 180 : « media primis et mediis ultima congruunt » ; 12, 6, 7, p. 390 : « inter se congruunt praecepta et experimenta ». Comme synonyme de *congruere*, *conuenire*, se trouve dans *in Matth.* 19, 4 (cf. *supra* n. 1).

5. *In Matth.* 8, 8 : « ut ueritati praesentium futurorum species adiecta sit, dictorum et factorum Domini uirtutem turbae timent ». A noter aussi *adiacere* employé en 14, 6 avec *modus* : cf. *supra* p. 257 n. 2. Une locution comme *praeter gerendi instinctum*, exprime la même idée (cf. *ibid.*).

6. Qvint. *inst.* 9, 3, 27, éd. Radermacher, t. 2, p. 177 : « Haec schemata aut his similia, quae erunt per mutationem, adiectionem, detractionem ».

7. *In Matth.* 7, 1 : « Ne quis forte existimaret aliquid rerum gestarum fidei detrahendum, si res ipsas profectus rerum consequentium continere in se doceremus ».

8. *Ibid.* 12, 1 : « Et egressus in segetem et dies sabbati... habent, ut cetera, subiacentem interioris causae intellegentiam. Omnes enim, ut diximus, factorum ueritates in ipsis illis gestorum effectibus sui similem atque ex se intellegendam futurae ueritatis imaginem consequuntur ». Noter que Tert. *resurr.* 20, 1 (cf. *supra* p. 265 n. 3) dit des « images » des prophéties qu'elles

en raison de leur interprétation[1], car elle sauvegarde leur « ordonnance » qui demeure[2]. Le fait qui est présent est « premier » logiquement, l'explication « suit » ce fait[3], auquel elle est conforme et dont elle est le développement, étant « seconde » par rapport au premier[4].

Toute une gamme de constructions syntaxiques exprime cette relation qu'Hilaire, après Tertullien, rend par les verbes *cohaerere*[5], *competere*[6].

---

sont « dessinées » d'après les vérités même qui y sont exprimées, car peut-il y avoir une « image du néant » ? (*ibid.* 30, 5, cf. *supra* p. 265, n. 3).

1. *In Matth.* 2, 2 : « In Ioanne locus, praedicatio, uestitus, cibus est contuendus, atque ita ut meminerimus gestorum ueritatem non idcirco c o r r u m p i, si gerendis rebus interioris intelligentiae ratio subiecta sit ». *Corrumpere* est le verbe qu'emploie Tert. *resurr.* 63, 6, pour stigmatiser l'« interprétation » que donne Marcion du fait de l'Incarnation (« ipsum sermonem Dei... uel stilo uel interpretatione corrumpens »). Une expression synonyme de *non corrumpi* est employée par Hilaire en 21, 13 : *sine damno aliquo* (cf. *supra* p. 257, n. 4). La « vérité des faits » est « plénière » (*perfecta* 7, 5).

2. *Ibid.* 15, 8, où Hilaire montre que l'« ordre » des paroles du Christ, lors de la seconde multiplication des pains, est demeuré dans l'« ordonnance du baptême » : « Ordo igitur idem in sermone Domini est, qui in consequenda gratia m a n e t ».

3. *Ibid.* 21, 7 : « p r a e s e n t i s facti efficacia futuri imaginem p r a e f e r e b a t ». Rapprocher Tert. *resurr.* 30, 5, *CC*, t. 2, p. 959 : « Necesse est esse prius sibi id quod alii (= la réalité préfigurée) configuretur ». Sur l'explication qui « suit », cf. *in Matth.* 19, 4 : « Sed admonuimus ea quae sub Deo agebantur praesentium effectibus c o n s e q u e n t i u m formam praetulisse » ; cf. 15, 3 : « Vt igitur illa quae gesta sunt ea quae interior est ratio c o n s e q u a t u r » ; 23, 6 : « legis... quae ad futurorum speciem p r a e l a t a, imaginem c o n s e c u t u r a e ueritatis continebat ». L'idée que l'avenir est une « suite » du présent était déjà énoncée par Tertullien comme un argument de la polémique antijuive et appliqué en particulier à l'exégèse de la prophétie de *Daniel* (9, 20-27) dans *adu. Iud.* 8, 2, *CC*, t. 2, pp. 1356-1357 : « Venturi itaque Christi ducis sunt tempora requirenda, quae inuestigabimus in Danielo ; quibus computatis probabimus uenisse eum iam et ex temporibus praescriptis et ex signis competentibus et ex operationibus eius, quae proba⟨bi⟩mus et ex c o n s e q u e n t i b u s quae post aduentum eius f u t u r a adnuntiabantur, uti iam adimpleta omnia praecepta credamus ».

4. *In Matth.* 20, 11 (Les apôtres sont inquiets de la destinée future de deux d'entre eux, parce qu'il y a deux « vocations issues de la Loi ») : « Ita enim rationem et futuri et praesentis sermo moderatur, ut... in decem sollicitudine de duobus praesentis negotii efficientiae o b t e m p e r a r e t u r ». *Ibid.* 5, 7 : « Sed altius sermo (« Ne vous inquiétez pas de ce que vous mangerez ») descendit et in caelestis dicti intelligentiam uerbis subiecta ratio e x t e n d i t u r » ; cf. 12, 18 : « Sermo se et in praesens exserit et e f f e r t in futurum : *ibid.* 7, 8 : « rei intelligentia s u b s e c u n d a t ».

5. *In Matth.* 7, 9 : « Vt igitur ordo typicae significantiae cohaereret... » ; cf. Tert. *pudic.* 9, 4, à propos de l'application des détails de la parabole de l'enfant prodigue » : « Quibus enim cohaerent (duo filii) ».

6. *In Matth.* 15, 7, à propos de l' adaptation des détails de la seconde multiplication des pains à leur « cause », la vocation future des gentils : « Nunc quoque competentem rei atque causae rationem adferre tentemus » ; cf. Tert. *adu. Marc.* 3, 24, 2, *CC*, t. 1, p. 542 : « quomodo allegorica interpretatio in Christum et in ecclesiam et habitum et fructum eius spiritaliter c o m p e t a t ». A noter aussi les adjectifs *congruus*, *congruens*, l'adverbe *congruenter* dans *in Matth.* 15, 7 (même

Très rare, en revanche, est le type de parallélisme strict qui, par la liaison *quemadmodum ... sic*, semble disposer en deux séries concordantes, mais indépendantes les faits de l'Évangile historique adressé aux Juifs et ceux de l'Évangile éternel adressé aux gentils. Remarquable est à cet égard le rapport qui lie les deux multiplications des pains, aux yeux de l'exégète : « Si les faits de la première multiplication, écrit-il, correspondent au peuple juif croyant, les faits de la seconde sont mis en relation avec le peuple des gentils[1] ». Nombreuses, au contraire, sont les liaisons de caractère restrictif qui indiquent que l'intelligibilité spirituelle des faits exprime leur « développement » (*proficere*[2]), sans qu'il soit porté atteinte à leur réalité matérielle : liaison par *quidem ... uerum* ou *certe ... sed*[3], ou par *licet ... tamen*[4] ou *ea conditione ...ut*[5]. Ces liaisons s'inspirent des balancements syntaxiques par lesquels Tertullien montre comment l'interprétation « spirituelle » coexiste avec la réalité « corporelle » : même si cette dernière se suffit à elle-même, elle ne supprime pas la valeur de la seconde[6].

contexte que *supra*) : « Puto... omnia iuxta personam populi congruenter esse subiecta »; *ibid.* 19, 3 : « congruam rationem » (*supra* p. 257 n. 3) comme dans TERT. *pudic.* 9, 8, éd. Labriolle p. 102 : « exemplorum (= les applications aux Gentils de la parabole de l'enfant prodigue) adaequatio, licet imagini congruentissima ».

1. *In Matth.* 15, 7 : « Quemadmodum illa Iudaicae credentium congruunt plebi, ita haec populo gentium comparentur ». Le parallélisme marqué par *quemadmodum... sic* est, immédiatement après, caractérisé comme un *ordo* continu : *ibid.* 15, 8 : « Ordo igitur idem... » (cf. *supra* p. 277, n. 2). Rapprocher les parallélismes marqués par *non minus... quam* en 19, 4 (cf. *supra* p. 258, n. 3), *ut... ita* en 3, 6 : « In piscatorum uero electione ex hominum arte futuri eorum officii opus proditur, ut piscibus e mari, ita hominibus deinceps e saeculo in locum superiorem, id est in lumen caelestis habitaculi protrahendis ». A noter dans TERT. *adu. Hermog.* 34, 3, *CC*, t. 1, p. 426, le même type de coordination pour exprimer le rapport de l'avenir au présent dans le champ d'application de textes de l'Écriture : « Quae (= *Matth.* 24, 35) omnia etsi aliter putauerit interpretanda, non tamen poterit auferre ueritatem ita futurorum quomodo scripta sunt ».

2. *In Matth.* 7, 5 : « Sed praesentium efficientia etiam futurorum imagini proficere monstratur ». *Proficere* s'explique par l'idée de « progrès » (*profectus*) que marque l'Évangile par rapport à la Loi qui en est l'image : cf. 13, 5 : « ut quod lex constituit..., id ipsum euangeliorum profectibus expleatur ».

3. *Ibid.* 19, 9 : « Et haec quidem ad simplicis sensus intelligentiam pertinent, uerum eodem cursu interioris causae ordo retinendus est » ; *ibid.* 20, 11 : « Certe etiam pro se decem maesti esse potuissent..., sed typicus ordo servatus est ».

4. *Ibid.* 21, 3 : « Et compugnantibus licet eorum inter quos haec gerebantur affectibus, quamuis mox diuersa essent consecutura, rerum tamen caelestium fidem etiam inuitorum meditatur operatio » ; cf. 10, 1 : « Haec igitur licet in praesens gesta sint, quid tamen in futurum significent, contuendum est ».

5. *Ibid.* 21, 13 : « Sicut in ceteris admonuimus hic quoque meminisse nos oportet rationi rerum praesentium aliquis interdum ea condicione deesse ut futurorum species sine damno aliquo praefiguratae efficientiae expleatur ».

6. TERT. *resurr.* 28, 5, *CC*, t. 2, p. 957 : « Sunt et quaedam ita pronuntiata et allegoriae quidem nubilo careant, nihilominus tamen ipsius simplicitatis suae

En résumé, deux affirmations solidaires peuvent exprimer la manière synthétique dont Hilaire conçoit une « lecture » attentive des Évangiles. Le fait évangélique a une vérité d'une efficacité présente, individuelle[1]. D'autre part, étant exemplaire[2], il « signifie » sous une forme imagée un fait à venir. Rien ne peut mieux traduire la manière dont coexistent ces deux aspects complémentaires que le choix des formules qui les expriment, choix assez équilibré pour que celles qui expriment l'un des aspects n'excluent pas celles qui expriment l'autre.

Vérité et efficience des faits dans l'Évangile. Terminologie de ces notions

L'Évangile a une matière (*res euangelica*), qui comporte les faits et leur signification[3]. Hilaire ne les désigne jamais par *historia*[4], nom d'un genre dont la fin est, comme l'explique Cicéron, de « garder la mémoire » du passé[5]. C'est que jamais les faits de l'Évangile ne sont présentés comme « passés » ; ils sont au contraire étudiés dans leur accomplissement : *praesentia gesta*. *Gesta* est le mot le plus répandu chez Hilaire pour exprimer les faits[6]. Le terme de *res gestae*, s'appliquant chez les historiens aux faits politiques et militaires envisagés sous leur aspect ponctuel[7], est peu employé eu égard à *gesta*[8] largement

---

sitiant interpretationem ». En sens inverse *bapt.* 5, 5, *CC*, t. 1, p. 281 : « Figura ista medicinae corporalis spiritalem medicinam praedicabat ex forma qua semper carnalia in figura spiritalium antecedunt ».

1. Cf. *in Matth.* 14, 5 : « ut quae gesserunt praeter gerendi instinctum, quem unusquisque ex natura sua sumpsit extrinsecus omnia gesserint in exemplo » ; pour l'ensembe de la phrase, voir *supra* p. 257, n. 2. L'idée que l'action « extérieure » est le fait de la « nature » de l'âme vient de Tert. *anim.* 6, 3, *CC*, t. 2, p. 788 : « Anima autem mouet corpus et conatus eius e x t r i n s e c u s foris parent ».

2. L'exemple est l'image d'un fait, sans perdre sa réalité : Hilaire donnera une expression plus ferme de cette idée dans *coll. antiar. ser.* B II 11, 3, A (30) et surtout *syn.* 13 (cf. *supra* pp. 265, n. 5 et 266 n. 1). Ici, Hilaire s'en tient à la réflexion de Tertullien sur les faits de l'Évangile comme des « exemples » offerts à notre instruction : *praescr.* 8, 16, *CC*, t. 1, p. 194 : « Omnia quidem Domini dicta omnibus posita sunt, per aures Iudaeorum ad nos transierunt sed pleraque in personas directa, non proprietatem admonitionis nobis constituerunt, sed e x e m p l u m ».

3. Sur l'« équilibre » des deux pôles de la *res euangelica*, cf. la définition de *in Matth.* 19, 3 citée *supra* p. 257 n. 3. Hilaire dit *res euangelica* sur le modèle de *ueritas euangelica* (16, 3), les deux termes étant synonymes, comme nous le montrons plus loin.

4. *Historia*, en revanche, se répandra, sous l'influence d'ἱστορία, employé chez Origène, dans les *Tract. super psalmos* (*instr.* 9 ; 10 ; 22 etc...) et dans les *Tractatus mysteriorum* (1, 25 ; 1, 26 ; 1, 29).

5. Cic. *de orat.* 2, 12, 52, éd. Courbaud, t. 2, p. 21 : « cuius rei (historiae) memoriaeque publicae retinendae causa... »

6. Cf. *in Matth.* 2, 2 : « gestorum ueritatem » ; 7, 8 : « gesta ipsa » ; 8, 6 : « in gestis » ; 12, 1 : « in ipsis illis gestorum effectibus » ; 14, 3 : « gestorum effectibus » ; 21, 10 : « sub praesentium gestorum effectibus ». *Gesta* a un doublet : les formes verbales « quae gesta sunt » (14, 6 ; 15, 3), « quae gerebantur » (19, 4 ; 21, 3).

7. Cf. Liv. 2 *praef.*, 6 ; 2, 1, 1 ; 3, 64, 7.

8. On note seulement *res gestae* en *in Matth.* 7, 1 (« rerum gestarum fidei ») ; 14, 8 (« eius res gestas ») ; *res gesta* en 3, 6 ; 14, 8 : (« gestae rei ordo »).

utilisé au IVe siècle par Ammien Marcellin avec *textus* ou *series*, comme Hilaire le fait avec *ordo*[1]. *Gesta* est donc vraiment le mot qui convient le mieux pour une narration « suivie » : *in his quae gesta narrantur*, écrit Hilaire[2]. En comparaison de *gesta*, *factum* et *opus* sont rarement employés, car ils sont réservés aux cas où une action humaine et isolée s'offre à l'attention du commentateur : l'incarcération de Jean-Baptiste, le geste des apôtres froissant les épis[3]. Les deux caractères essentiels des *gesta* sont la vérité et la réalité. La première est exprimée par *fides*, qui fait corps avec *facti*[4], et surtout par *ueritas*, qui, comme chez Cicéron, constitue avec *res* une alliance de mots opposée à *species* ou à *imago*[5]. La vérité est le mot dont Hilaire, à l'instar de Tertullien, se sert pour désigner la réalité des faits évangéliques, laquelle n'a rien à perdre à exprimer l'avenir. Car « la chose vraie qui en imite une autre ne lui enlève rien de sa vérité », du fait que la vérité même imite la ressemblance de l'avenir[6].

Plus particulier est l'« effet », notion que, d'après une distinction de l'école rapportée par Quintilien[7], Tertullien s'applique, à plusieurs reprises, à dissocier de l'*actus* ou exécution matérielle d'un fait : au témoignage de textes de l'*Apologeticum*, du *De baptismo*[8], l'« effet » désigne l'efficience spirituelle d'un acte. Elle est exprimée, dans l'*In Matthaeum*,

---

1. AMM. 20, 8, 11 : « gestorum hic textus est » ; ID. 25, 8, 15 ; 27, 9, 3 ; 28, 1, 22 : « gestorum seriem » ; ID. 29, 3, 1 : « ordo seriesque gestorum » ; cf. HIL. *in Matth.* 32, 3 : « gestorum ordo ».

2. *In Matth.* 14, 3 : cf. *supra* p. 257, n. 2.

3. *Ibid.* 11, 2 : « cum facti efficientia » ; 12, 1 : « omnes factorum ueritates » (geste des apôtres froissant des épis) ; 21, 7 : « praesentis facti efficacia » ; 14, 3 : « omnium operum narratio » (= incarcération de Jean Baptiste) ; 14, 12 « opus facti ».

4. En 12, 2 ; 15, 5 ; 26, 4. *Fides facti* est attesté chez OVID. *fast.* 6, 609 ; LIV. 1, 54, 2, éd. Bayet, t. 1, p. 86, dit : « cum dictisque factisque... adcresceret fides ».

5. Cf. CIC. *Tusc.* 5, 5, 14, éd. Fohlen, t. 2, p. 113 : « animum ab... imaginibus uirtutum ad rem ueritatemque traduxeris ». Même opposition chez HIL. *in Matth.* 2, 6 : « sacramenti imaginem ipsis rerum effectibus ueritas praefigurauerit » ; 12, 1 : « omnes factorum ueritates... similem... imaginem consequuntur ». QVINT. *inst.* 10, 1, 32, dans : « non speciem expositionis, sed fidem quaerit » met en regard *ueritas* et *species*, comme le fait Hilaire pour *ueritas* et *species* en *in Matth.* 8, 8, où *species*, comme *imago*, désigne la réalité préfigurée dans les « faits de l'Évangile » : « ut ueritati praesentium futurorum species adiecta sit ».

6. *In Matth.* 7, 1 : « nihil enim ueritati detrahit imitationem ueritas consecuta » ; *ibid.* 7, 5 : « Sed ut similitudinem futuri haec ipsa ueritas aemularetur ». Même jeu entre *ueritas* et *imago* dans les textes de Tertullien cités *supra* p. 265, n. 2 à 4. *Ipsa ueritas* est largement attesté chez CIC. *acad.* 2, 46, 142 ; *fin.* 4, 19, 55 ; *off.* 2, 10, 35. Les autres *loci* de l'*In Matth.* comportant *ueritas* sont : 2, 6 ; 16, 3 (*ueritas* seul) ; 7, 8 (*ueritas ipsa*) ; 8, 6 (*ueritatis ordo*) ; 8, 8 (*ueritati praesentium*) ; 12, 1 (*factorum ueritates*) ; 16, 3 (*ueritas euangelica*).

7. QVINT. *inst.* 2, 17, 25, éd. Radermacher, t. 1, p. 116 : « Nam est ars ea (= la rhétorique)... in actu posita, non in effectu ».

8. TERT. *apol.* 22, 5, *CC*, t. 1, p. 129 : « ...ut inuisibiles et insensibiles in effectu potius quam in actu suo appareant » ; *bapt.* 2, 1, t. 1, p. 277 : « Simplicitas diuinorum operum quae in actu uidetur et magnificentia quae in effectu repromittitur ». Cf. *ibid.* 7, 2 p. 282 : « ipsius baptismi carnalis actus ».

d'abord et surtout par *effectus*, ensuite par *efficientia* ou *efficacia*. *Effectus* est le terme favori d'Hilaire, spécialement dans des formules du type *in ipsis effectibus rerum, sub gestorum effectibus, sub rerum praesentium effectu*[1].

Le mot *efficientia* est beaucoup plus utilisé par Hilaire qu'il ne l'a jamais été auparavant. A la différence d'*effectus*, il est issu de la langue philosophique de Cicéron[2] et revêt un aspect plus abstrait qu'*effectus*, du moins dans cette phrase : « l'efficience des faits présents apparaît comme favorisant l'image des faits à venir[3] ». *Efficacia*, terme post-classique connu dans la langue du droit[4], est appliqué par Tertullien à la vertu des actions spirituelles : jeûne, baptême, prophétie[5]. Hilaire ne l'utilise qu'une fois comme il ferait d'*efficientia* : « L'efficacité du fait présent offrait d'avance l'image des faits à venir[6] ». *Operatio* est un mot paulinien passé chez Tertullien[7]. Hilaire l'emploie une fois pour exprimer l'accomplissement d'un acte qui engage l'avenir du point de vue spirituel[8].

Efficience typique des faits évangéliques

La nuance très particulière marquée par *operatio* nous conduit à examiner la manière dont Hilaire exprime l'efficacité « à long terme » des faits

---

1. *In Matth.* 12, 1 : « in ipsis illis gestorum effectibus (cf. 2, 6 : « ipsis rerum effectibus ») ; 14, 3 ; 20, 9 et 21, 1 : « gestorum effectibus » ; 17, 12 : « sub rerum praesentium effectu » ; 21, 10 : « sub praesentium gestorum effectibus » ; 30, 1 : « rerum praesentium effectibus ; 19, 3 : « inter praesentis... effectum » ; 3, 5 : « huius responsionis effectus ». Hilaire emploie aussi *effici* : « resque omnes quae scriptae sunt, gestae effectaeque sunt » (*in Matth.* 19, 4) ; « efficiendis... rebus » (*ibid.* 17, 12).

2. Cic. *nat. deor.* 2, 37, 95, éd. Ax, p. 87 : « eiusque cum magnitudinem pulchritudinemque, tum etiam efficientiam cognouissent, quod is diem efficeret ».

3. *In Matth.* 7, 5 : « Sed praesentium efficientia etiam futurorum imagini proficere monstratur » ; cf. 11, 2 : « cum facti efficientia » ; 12, 5 : « rerum efficientiam » ; 14, 6 : « causarum efficientiam » ; 20, 11 : « praesentis efficientiae ».

4. Cod. *Theod.* 1, 15, 6, éd. Mommsen, p. 52 : « ...requirat attente quam ordinarius iudex iniunctis rebus diligentiam efficaciamque detulerit » ; 8, 8, 9, p. 403 (= Cod. *Iust.* 12, 60, 3) : « sciat... ad proprium iudicem remeare eique suam efficaciam ostendere ».

5. Tert. *ieiun.* 7, 1, *CC*, t. 2, p. 1263 : « reuoluamus utilitatis efficacia potestates istius officii (= le jeûne) » ; *bapt.* 5, 1, t. 1, p. 280 : « Sed enim nationes extraneae ab omni intellectu spiritalium potestatem eadem efficacia idolis suis subministrant » ; *orat.* 29, 1, t. 1, p. 274 : « quanta documenta efficaciae eius » ; *castit.* 4, 6, t. 2, p. 1022 : « in operibus prophetiae et efficacia uirtutum ».

6. *In Matth.* 21, 7 : « praesentis facti efficacia futuri imaginem praeferebat ».

7. Attesté onze fois dans Itala (codd. *d e*) : I *Cor.* 12, 6 et 10 ; *Eph.* 1, 19 ; 3, 7 ; 4, 16 et 19 ; *Phil.* 3, 21 ; *Col.* 1, 29 ; 2, 12 ; II *Thess.* 2, 9 et 11. *Operatio Satanae* en II *Thess.* 2, 9 est cité dans Tert. *resurr.* 24, 20, tandis que *operatio fallaciae*, variante de *operatio erroris* de *II Thess.* 2, 11 est attesté dans *adu. Marc.* 5, 16, 6. Cette application d'*operatio* à l'action perfide de Satan éclaire l'usage hilarien dans le contexte mentionné *infra* p. 282 n. 1.

8. *In Matth.* 21, 3 (au sujet de l'entrée du Christ à Jérusalem au milieu d'acclamations dont certaines sont suspectes) : « Et compugnantibus licet eorum inter quos haec gerebantur affectibus, quamuis mox diuersa essent consecutura, rerum tamen caelestium fidem inuitorum meditatur o p e r a t i o ».

exemplaires de l'Évangile, puisque, nous l'avons vu, elle est solidaire de leur « efficience présente ». Pour la distinguer de celle-ci, celle-là est définie soit par les termes que nous venons de passer en revue, accompagnés d'un adjectif topique (*futurus*, *praefiguratus*, *typicus*[1]), soit par des mots spéciaux.

Un des plus usités est *momentum*. Le mot s'applique, dans l'*Orator* de Cicéron, au « poids » des arguments[2] et, par extension, chez Cicéron encore, exprime l'influence des causes en histoire[3]. Dans la même perspective, Hilaire conçoit les faits de l'Évangile comme sous-tendus par d'importants facteurs (*grandia momenta*) qui les expliquent[4].

L'efficience du fait évangélique est aussi en rapport avec sa *qualitas* : ainsi l'offrande des Mages a une « qualité » qui apparaît à celui qui cherche le sens de l'acte au-delà de la lettre du texte. Quintilien analyse au troisième livre de l'*Institution Oratoire*[5], cet « état de cause » de la *qualitas*, qui implique la distinction entre la « substance » d'un fait et son application[6]. Hilaire mettra à profit ce type d'argumentation dans l'exégèse scripturaire, en disant du fait à venir qu'il exprime la « qualité » du fait qui est arrivé, parce qu'il en développe l'« intention » (*meditatio*). Par exemple, la « qualité » de la triple offrande des Mages s'éclaire par l'achèvement du mystère du Christ ainsi signifié : c'est un homme qui meurt (la myrrhe), un Dieu qui ressuscite (l'encens), un roi qui juge (l'or)[7].

L'idée de l'achèvement dans le futur de cette efficience du fait évan-

---

1. « Futura ueritas » (*in Matth.* 12, 1) ; « consecutura ueritas » (23, 6) ; « futurum factum » (12, 2) ; « medita (tus) effectus » (24, 6) ; « praefigurata efficientia » (21, 13), « typica efficientia » (19, 7).

2. Cic. *orat.* 15, 47, éd. Yon, p. 18 : « Non enim semper nec in omnibus causis ex isdem argumentorum momenta sunt ».

3. Cic. *Phil.* 5, 10, 26, éd. Wuilleumier, p. 32 : « Minimis momentis... maximae inclinationes temporum fiunt ».

4. *In Matth.* 4, 14 : « Virtus et potestas uerborum caelestium grandia in se momenta complexa sunt » ; cf. 10, 1 : « quia ,ut diximus, paria in dictis atque in factis significationum momenta consisunt » ; 20, 9 : « Non sine aliquo momento rerum ita effectum fuisse existimandum est, ut mater filiorum Zebedaei Dominum deprecaretur » ; 21, 12 : « Deinde ipsa Pharisaeorum responsio quid momenti habeat, quaerendum est » ; 33, 8 : « tamen non sine rerum aliquarum momento expressa sunt singula ».

5. Quint. *inst.* 3, 6, 29 : « licet qualitatis quoque solum statum faciant ». Sur cet « état de cause », cf. H. Lausberg, *Handbuch...*, t. 1, pp. 126-128.

6. Qvint. *inst.* 3, 6, 39-42, éd. Radermacher, t. 1, pp. 147-148 : « Est etiam illa in duos diuidendi status ratio quae docet aut de s u b s t a n t i a controuersiam esse aut de q u a l i t a t e... Et t r a n s l a t i o uersetur circa qualitatem et definitio pars sit translationis ». Dans la langue des juristes, c'est entre *corpus* et *qualitas* que s'établit l'opposition, cf. Pavl. *dig.* 19, 1, 21, 2, éd. Mommsen, t. 1, p. 247 : « cum in corpore consentiamus, de qualitate autem dissentiamus ».

7. *In Matth.* 1, 5 : « Denique oblatio munerum intelligentiam in eo totius qualitatis expressit. Atque ita per uenerationem eorum sacramenti omnis est consummata cognitio : in homine mortis, in Deo resurrectionis, in rege iudicii ».

gélique[1] relance donc, grâce à une sorte de nouvelle typologie, celle de l'Église, l'exégèse classique du Nouveau Testament comme achèvement de la Loi. Cette idée ressort avec une particulière netteté de l'opposition, de nature d'abord strictement grammaticale, qu'Hilaire institue entre ce qui est accompli (*gesta*) et ce qui doit s'accomplir (*gerenda*[2]). Par cette figure étymologique qui correspond exactement à celle par laquelle le grammairien Claudius Donatus commente un passage du chant onze de l'*Énéide*[3], est soulignée l'identité de nature entre la « vérité » des faits et la « vérité préfigurée », entre la « vérité qui est typique » et « l'image qui est vraie[4] ». Or une telle thèse reproduit cette affirmation de Tertullien qu'il n'y a pas plus dans l'*exemplum* que dans l'objet dont il est l'*exemplum*[5].

Figuratisme et exégèse. Les mots techniques

La solidarité du présent effectué et de l'avenir figuré est très sensible dans le choix des mots par lesquels Hilaire montre qu'un certain « figuratisme » est mis en œuvre par l'Évangéliste. Ce vocabulaire est en grande partie alimenté par la terminologie qu'emploient les grammairiens dans leurs explications de textes pour désigner les figures : *figura, forma, imago, similitudo, species*[6]. Mais Hilaire a dû prendre des précautions pour éviter que les « figures prophétiques » de l'Évangile ne fussent confondues avec des « allégories », dont le nom même est devenu suspect depuis le *De resurrectione mortuorum* de Tertullien[7]. C'est pourquoi Hilaire exclut le

---

1. *In Matth.* 21, 13 : « ut futurorum species sine damno aliquo praefiguratae efficientiae e x p l e a t u r ». Le même verbe est employé en 7, 4 ; 8, 6 ; 17, 8 *(implere)* ; 19, 1 ; 21, 13 ; 22, 5. Hilaire emprunte le mot à ITALA *Matth.* 5, 17 : « non ueni soluere sed adimplere », verset paraphrasé en 2, 5 ; 11, 7 ; 12, 13 ; 13, 5.

2. *In Matth.* 19, 4 : « Sed admonuimus... ita semper in scripturis caelestibus sermonem omnem temperatum fuisse, ut non minus his quae gerebantur quam eorum quae gerenda essent similitudini conueniret ».

3. CLAVD. DON. *Aen.* 11, 18, éd. Georgii, t. 2 p. 408 : « ARMA PARATE ANIMIS ET SPE PRAESVMITE BELLVM : dixit gesta et agenda praenuntiat ».

4. Pour ces formules, cf. *supra* p. 282 n. 1. *Imago uera*, « image vraie », est une locution de QVINT. *inst.* 5, 12, 17, dont la variante hilarienne est *imago ueritatis consecuturae* (23, 6) ou *futurae* (12, 1 ; 24, 1).

5. TERT. *resurr.* 38, 6, *CC*, t. 2, p. 971 : « Nullum uero exemplum maius est eo, cuius exemplum est ».

6. *Figura* est attesté chez SERV. *ecl. praef.* ; SCHOL. *Hor. epod.* 8, 18 ; *epist.* 1, 13, 6. Quintilien recourt constamment à *figura* au l. 9 de l'*Institution oratoire*. *Forma* au sens de figure de style est attesté dans RHET. *Her.* 3, 16, 29 ; 3, 20, 34 ; 3, 22, 37 ; CIC. *orat.* 2, 87, 358 ; QVINT. *inst.* 11, 2, 26. *Imago* apparaît chez SERV. *Aen.* 6, 136 ; 6, 705 et maintes fois chez QVINT. *inst.* : 8, 3, 63 et72 etc. Pour *similitudo*, synonyme d'*imago*, cf. entre autres, CIC. *de orat.* 2, 87, 356 ; QVINT. *inst.* 5, 11, 1 et *passim*. Pour *species*, cf. DON. *uita Verg.*, éd. Brummer, p. 14 : « uelut aurei saeculi speciem » = « en quelque sorte une image de l'âge d'or ».

7. Tertullien dans *resurr.* 20, 7, *CC*, t. 2, p. 946 affirme que maintes formules des prophètes « doivent être préservées entièrement du voile de l'allégorie » (« ab omni allegoriae nubilo purae defendi »). J. PÉPIN, dans son livre *Mythe et allégorie*, Paris, 1958, n'a pas assez prêté attention à cette méfiance des exégètes chrétiens à l'égard de l'« allégorie » : cf. la critique de ce livre faite par H. DE LUBAC, *A propos de l'allégorie chrétienne*, dans *RecSR.* t. 47, 1959, pp. 5-6 ; 28-42.

terme *allegoria*[1], du fait même qu'il a proscrit *historia*, car les deux mots sont solidaires dans la langue de la critique grammaticale[2], à l'endroit de laquelle Hilaire entend rester indépendant. C'est pourquoi encore *figura* n'apparaît, au cours de l'*In Matthaeum*, que dans le groupe *per figuram*[3], car, si *per figuram* s'emploie dans la langue de l'école[4], la locution est attestée aussi une fois chez Tertullien[5], une autre fois chez Lactance[6]. De toute évidence, Hilaire se méfie de *figura*, suivant en cela un mouvement sensible chez Cyprien[7], et surtout chez les traducteurs des versions latines de saint Paul, où les versets 5, 14 de *Romains* avec τυπικῶς, 10, 6 et 10, 11 de la *Première aux Corinthiens* avec τύπος sont, comme l'a souligné H. de Lubac[8], la charte de l'exégèse chrétienne des « figures » scripturaires. En effet, si, comme nous avons essayé de le montrer ailleurs[9], *in figura(m)* est, pour une nécessité philologique, unanimement admis par la tradition directe et indirecte de *I Cor.* 10, 11, *figurae*, qu'on attendait en *I Corinthiens*, 10, 6, est exclu, sauf dans les versions africaines, et *forma* triomphe partout dans le texte latin de *Romains* 5, 14.

On s'explique donc que *figura*, que Tertullien a plusieurs fois associé à *allegoria*[10], soit à peu près complètement écarté par Hilaire comme suspect

---

1. Cependant, *allegoricus* et *allegorice* auront cours dans les *Tractatus super psalmos* : *in psalm. instr.* 5 ; *psalm.* 51, 13 ; 62, 8 ; 67, 1 ; 146, 10 et 13.

2. Pour Servius l'explication par l'histoire est « allégorique » : *ecl. praef.*, éd. Thilo-Hagen, t. 3, p. 2 : « ut... aliquibus locis per allegoriam agat gratias Augusto ».

3. *In Matth.* 20, 13 : « superius per figuram duorum filiorum Zebedaei de Israelita populo tractatum est ».

4. Porph. *Hor. carm.* 1, 21, 12, éd. G. Meyer, p. 27 : « per figuram haec elocutio intelligenda ; Prisc. *gramm.* 17, 59, éd. Keil, t. 3, p. 143, 23 : « per figuram conuersionis » ; Char. *gramm.*, t. 1, p. 154, 16 : « per omnes figuras uariantur ».

5. Tert. *adu. Marc.* 4, 25, 1, *CC*, t. 1, p. 610 : « Si a Deo Marcionis abscondita et reuelata, qui omnino nihil praemiserat, in quo aliquid absconditum esse potuisset, non prophetias, non parabolas, non uisiones, non ulla rerum aut uerborum aut nominum argumenta p e r allegorias et f i g u r a s uel aenigmatum nebulas obumbrata ? » ; *nat.* 2, 4, 19, t. 1, p. 47 : « itaque casus eius per figuram ⟨philosoph⟩ os notat (Thales) ».

6. Lact. *inst.* 4, 17, 21, *CSEL*, t. 19, p. 348 : « ut per carnalium figuram spiritalia noscerentur ». Employé dans d'autres constructions, *figura* est largement utilisé par Lactance, dans les *inst. diu.* avec le sens que nous étudions ici : 2, 10, 12 ; 4, 26, 3 ; 4, 26, 9 ; 4, 26, 16 ; 7, 14, 12 ; 7, 15, 4.

7. Cyprien n'emploie que deux fois *figura* : *unit. eccl.* 8 (« in figura Christi») ; *epist.* 63, 3 (« figuram dominicae passionis »).

8. H. de Lubac, *Exégèse médiévale, Les quatre sens de l'Écriture*, 1re partie, t. 2, Paris, 1959, p. 377.

9. Dans notre article : *La trilogie « forma, figura, exemplum », transposition du grec* τύπος *dans la tradition ancienne du texte latin de saint Paul*, dans *Latomus*, t. 17, 1958, pp. 329-349.

10. Non seulement dans la phrase de l'*Adu. Marc.* citée *supra* n. 5, mais aussi dans *resurr.* 19, 2 ; 26, 1 ; *adu. Iud.* 9, 20. L'usage *d'allegoria* est, chez Tertullien, en relation surtout avec la polémique contre Marcion, comme l'a montré T.P. O'Malley, *Tertullian and the Bible*, Noviomagi, 1967, pp. 147-154.

d'allégorisme[1], ainsi que son dérivé *figuratio*, attesté chez Lactance[2] avec le sens de «figure de style» que lui donnait le rhéteur Fronton et que lui donnera encore le grammairien Priscien[3]. Mais l'auteur de l'*In Matthaeum* opte pour des composés de *figurare* et *figuratio*, *praefigurare* et *praefiguratio*[4], «christianismes directs» apparus chez Cyprien[5]. L'emploi du préfixe y est modelé sur celui qu'il a admis dans *praecurrere*, *praeferre*, *praemittere*, *praenuntiare*[6]. Ces verbes très classiques, qui sont associés par Hilaire aux mots techniques de l'exégèse étudiés ici, expriment l'idée que les « figures » qui sont « comprises[7] » dans les *gesta* évangéliques sont une préparation de l'avenir : *meditatio futuri*[8].

---

1. En *in Matth.* 16, 11, *figura*, dans le contexte *in figura Dei constitutus*, est transcrit d'une version latine de *Phil.* 2, 6 que cite Cypr. *testim.* 2, 13, *CSEL*, t. 3, 1, p. 79 : « Item Paulus apostolus ad Philippenses : « Qui in figura Dei constitutus... ». On trouve deux exemples de *figura* indépendants de ce verset dans Hil. *myst.* 1, 16 et 19, un exemple de *figurari* dans *in psalm.* 118, 6, *CSEL*, t. 22, p. 403 : « sacramentum festiuitatis caelestis tanquam in speculo figurari ». *Figurari*, dans *in Matth.* 10, 23 (« qui primi a Deo figurati sunt »), n'a aucun rapport avec le « figuratisme » scripturaire.

2. Lact. *inst.* 7, 14, 13 ,*CSEL*, t. 19, p. 630 : « eodem modo etiam figuratio terreni hominis caelestis populi praeferebat in posterum fictionem ».

3. Fronto *epist. ad. Anton.* 1, 2 éd. van den Hout, p. 911 : « quisquam illorum his figurationibus uteretur quae Graeci schemata uocant » ; Prisc. *gramm.* 14, 26, éd. Keil, t. 3, p. 36 : « etiam aliis rebus ad eandem figurationem... localia possunt adiungi ».

4. *Praefigurare* avec pour sujet « rerum ueritas » (*in Matth.* 2, 6), « didrachma » (17, 12), « lex » (17, 13) ; *praefigurari* avec pour sujet « euangelistarum numerus » (3, 6), « synagoga et Israelitae » (12, 24), « regni caelestis honor » (17, 2) ; *praefiguratus* qualifiant « gentium plebs » (15, 5), « efficientia » (21, 13). *Praefiguratio* se rencontre en 9, 9 ; 16, 2 (*dominica praefiguratio*) ; 20, 12 ; 21, 4 (*praefiguratio futurorum*) ; 29, 2 (*praefiguratio gentium*).

5. Selon la remarque de L. Bayard, *Le latin de saint Cyprien*, Paris, 1902, p. 45, confirmée par Chr. Mohrmann, *Traits caractéristiques du latin des chrétiens*, (= *Études sur le latin des chrétiens*, t. 1), Roma, 1958, p. 25. De *praefigurare*, Cyprien semble n'employer que *praefiguratus* qualifiant *Iudaicus populus* (*Fort.* 7), Isaac (*patient.* 10), *sacrificii dominici sacramentum* (*epist.* 63, 4), *imaginis* (*epist.* 63, 4) ; *praefiguratio futurorum* est attesté dans *epist.* 69, 14. Sur la notion de « christianisme direct », cf. J. Schrijnen, *Charakteristik des altchristlichen Lateins*, (= *Latinitas christ. primaeua*, t. 1), Nijmegen, 1932, pp. 15-17.

6. *In Matth.* 17, 4 : « ut Domini aduentum praenuntians passionem quoque praecurreret et iniuriae et uexationis exemplo » ; *ibid.* 23, 6 : « Pharisaei uero habere se scientiam legis gloriabantur, quae ad futurorum speciem praelata, imaginem consecuturae ueritatis continebat » ; *ibid.* : 21, 2 : « et parabolicis significationibus... futuri forma praemittitur » ; 21, 6 : « idem etiam caelestium rerum ordo praemittitur », tournures à rapprocher de celle de Sen. *epist.* 5, 8, éd. Préchac, t. 1, p. 16 : « cogitationes in longinqua praemittimus ».

7. Idée marquée par les verbes *complecti* (23, 6 : « praecepta legis, eorum quae gesturus ipse (Christus) erat, formam complectebantur ») et *continere* (23, 6 : cf. *supra* n. 6).

8. *In Matth.* 8, 4 : « Igitur ut esset in rebus gerendis futuri plena meditatio ». *Meditatio*, terme très classique, est employé dans le même sens, avec *ueritatis* (préparation de la vérité : 24, 3), *legis* (« préparation que représente la loi » : 23, 6), *miraculi* (32, 6), absolument : 2, 2 (« et in eo operatio ipsa meditatio est » en parlant de Jean Baptiste) *Meditari* avec *lex* pour sujet se rencontre en 21, 3 ; 24, 6 ; la

Forma, doublet de *figura*[1], lui est préféré de toute évidence par Hilaire. Tout en désignant chez Cicéron et chez Quintilien[2], la « figure » de style, *forma* est en effet donné par toutes les versions latines de *Romains* 5, 14, associé à *futuri*, pour traduire τύπος τοῦ μέλλοντος[3]. Cinq fois, Hilaire emploie telle quelle l'alliance de mots paulinienne *forma futuri*[4]. Ailleurs, *forma* est accompagné, soit d'une expression équivalente à *futuri* (ainsi *consequentia*[5]) ou évoquant un fait à venir (*forma eorum quae gesturus erat*[6]), soit d'un complément déterminatif qui désigne une réalité particulière future (les prosélytes, l'Église, les païens, les Juifs persécuteurs des chrétiens[7]). Équivalant au tour *forma futuri* est le nom composé *praeformatio*[8], dérivé du verbe *praeformare*, qui est attesté dans le vocabulaire pédagogique de Quintilien[9] et qui est appliqué à l'exégèse pour la première fois par Cyprien[10]. Enfin, sur le modèle de *forma futuri*, l'auteur de l'*In Matthaeum* joint aux termes qui désignent l'image dans le langage de la rhétorique la

---

iunctura est attestée déjà chez VICTORIN. POETOV. *apoc.* 6, 4, *CSEL*, t. 49, p. 72 : « lex imaginaria ueritatis faciem meditata duas aras... fecerat ».

1. Cf. les redondances *forma* et *figura* chez CIC. *fin.* 5, 12, 35 ; *de orat.* 3, 45, 179.

2. CIC. *Brut.* 17, 69 ; *orat.* 65, 220 ; *opt. gen.* 5, 14 ; QVINT. *inst.* 9, 1, 10 ; 9, 1, 14 ; 9, 3, 64.

3. Cf. notre article cité p. 284 n. 9, particulièrement p. 332. Sur la valeur de τύπος dans ce contexte, cf. K.J. WOOLCOMBE, *Le sens de « type » chez les Pères*, dans *La Vie spirituelle*, Suppl., t. 16, 1951, pp. 84-100.

4. *In Matth.* 15, 10 : « ad formam enim futuri in tot partium millia plebs dinumerata satiatur » ; 17, 3 : « ad futuri enim formam atque ad facti fidem Moyses et Elias in monte constiterant » ; 21, 2 : « uerum explicatur omnis ratio prophetiae et futuri forma seruatur » ; 21, 2 : « et parabolicis significationibus rerumque praesentium conditionibus f u t u r i forma praemittitur » ; 21, 3 : « sed peragunt formam futuri gesta praesentia ».

5. *Ibid.* 19, 4 : « Sed admonuimus ea quae sub Deo agebantur, praesentium effectibus c o n s e q u e n t i u m f o r m a m praetulisse ».

6. *Ibid.* 23, 6 : « quia praecepta legis e o r u m q u a e g e s t u r u s i p s e e r a t f o r m a m complectebantur ».

7. *In Matth.* 15, 3 : « Haec Chananaea proselytorum formam praeferens » ; 15, 6 : « In filia enim Chananaeae Ecclesiae formam constitutam meminimus » ; 19, 3 : « Sed hi gentium forma sunt » ; 1, 6 : « Herodis uero furor et infantum interfectio populi Iudaici in Christianos saeuientis est forma ».

8. *Ibid.* 21, 10 : « instinctus, sub quo totius periculi praeformatio proferebatur ». Cf. aussi 24, 7 : « decimatio illa oleris, quae in praeformationem futurorum erat utilis », où *in praeformationem* est employé sur le modèle de *in figuram* ; aussi bien, dans *in psalm.* 136, 2, *in praeformationem* prendra la place de *in figuram* dans une citation libre de *I Cor.* 10, 11 : « omnia in praeformationem acciderunt ».

9. QVINT. *inst.* 5, 14, 31, éd. Radermacher, t. 1, p. 305 : « Nam quid illa miserius lege uelut praeformatas infantibus litteras persequentium...? » *Praeformatio* est un néologisme qu'Hilaire a calqué sur *praefiguratio*.

10. CYPR. *unit. eccl.* 8, *CSEL*, t. 3, 1, p. 217 : « cum dictum sit ad Rahab, in qua praeformabatur ecclesia ».

qualification *futuri* ou *futurorum*, morphologiquement plus classique. Ces termes sont *imago, similitudo, species*.

Imago gardait encore bien marqués, chez Tertullien, ses liens avec une exégèse allégorisante des Écritures[1] et en particulier des Prophètes. Pour prévenir toute confusion, Hilaire traite *imago* comme une variante de la *forma* paulinienne et l'accompagne de *futuri, futurorum*[2], *consecuturae* (ou *futurae*) *ueritatis*[3]. Sur le modèle d'*imago futuri*, l'exégète joint *futuri* ou *futurorum* et des tournures équivalentes à *similitudo* et à *species*, dont la rhétorique classique fait des synonymes d'*imago*[4]. *Similitudo* était déjà employé par Victorin, mais sans déterminant[5]. Il en allait de même chez Tertullien de *species*, qui par lui-même désignait l'image prophétique de l'avenir[6]. Mais Hilaire ne garde *species* seul que dans le groupe *species habere*[7] de *II Timothée* 3, 5. Les deux alliances les plus répandues sont

---

1. Cf. TERT. *resurr.* 30, 1-2, *CC*, t. 2, p. 959 : « Hanc quoque praedicationem scio, qualiter concutiant (les Marcionites) in allegoriae argumentationem, quia dicendo *Ossa ista omnis domus Israel est* (*Ezech.* 37, 11) imaginem ea fecerit Israelis et a propria condicione transtulerit, atque ita figuratam esse, non ueram resurrectionis praedicationem ».

2. *In Matth.* 21, 7 : « quia praesentis facti efficacia futuri imaginem praeferebat ».

3. *Ibid.* 7, 5 : « sed praesentium efficientia etiam futurorum imagini proficere monstratur » ; 23, 6 : « Pharisaei uero habere se scientiam legis gloriabantur, quae ad futurorum speciem praelata, imaginem consecuturae ueritatis continebat » ; 24, 1 : « Legis de se testantis gloriam praetulit, quae imaginem in se futurae ueritatis expresserat ». Cf. 12, 1 : « Omnes enim, ut diximus, factorum ueritates... ex se intelligendam futurae ueritatis imaginem consequuntur », où *intelligenda imago* est à rapprocher de la règle générale posée en 7, 8 : « Non nos intelligentiam fingimus ». L'image de la vérité future » n'est pas une « interprétation » qui a les caractères d'une « fiction » : en effet, dans l'usage classique, *imago* est associée à *effingere* (ex : CIC. *S. Rosc.* 16, 47 ; *Phil.* 11, 3, 6).

4. *In Matth.* 19, 4 : « Ita semper in Scripturis caelestibus sermonem omnem temperatum fuisse ut non minus his quae gerebantur quam eorum quam gerenda essent similitudini conueniret ». *Similitudo*, désignant une « comparaison » dans le langage de la rhétorique (CIC. *de orat.* 2, 40, 168), sert aussi à évoquer les « paraboles » évangéliques : *in Matth.* 7, 6 : « hanc ex socru similitudinem » (= l'histoire de la belle-mère et de la famille divisée : *in Matth.* 10, 22) ; « per similitudinem thesauri in agro » (*in Matth.* 13, 7) ; « ex conditione arboris (figuier)... Synagogae similitudo proposita est » (21, 8).

5. VICTORIN. POETOV. *in apoc.* 4, 1, *CSEL*, t. 49, p. 46 : « Et nunc exinde recolit (Ioannes) quae per legem in similitudinibus praenuntiata erant ».

6. TERT. *adu. Marc.* 3, 5, 3, *CC*, t. 1, p. 513 : « Alia species erit qua pleraque figurate portenduntur ».

7. *In Matth.* 2, 1 = 33, 8 : « Ioseph apostolorum habet speciem » ; 8, 4 : « urbs illa Iudaici populi habet speciem ». Cf. ITALA *II Tim.* 3, 5 (codd. *d e*) : « homines... habentes speciem quidem pietatis ». *Specialiter* est employé seul avec l'acception que lui donne la langue de la rhétorique (« selon un mode particulier », cf. QVINT. *inst.* 3, 6, 103 ; 5, 7, 5) en 21, 10 : « Pharisaei multa exinde uiderant ingentibus magis digna miraculis, sed nunc maxime solliciti sunt et interrogant in qua haec faciat (Christus) potestate... Atque idcirco ex eo specialiter interrogandi reperitur instinctus (= l'envie de poser cette question particulière) sub quo totius periculi praeformatio proferebatur ».

species futuri[1] et surtout *species futurorum*[2] avec quelques variantes[3].

« Ratio prophetiae ». La terminologie

A ces périphrases, où la terminologie des grammairiens est adaptée, par l'adjonction d'un complément déterminatif (en général *futuri*), au besoin d'exprimer le caractère « prophétique » des « images » de la « narration » évangélique, Hilaire substitue, en de nombreuses occasions, un vocabulaire plus technique[4] issu plus ou moins directement des textes exégétiques de saint Paul et exprimant, avec des nuances diverses, un rapport prophétique.

Prophetia et *prophetare* bénéficient, sous la plume d'Hilaire, d'une extension de sens très notable[5], à l'instar peut-être de l'assimilation que, dans le *De monogamia*, Tertullien établit entre *prophetice* et *de futuro*[6]. Cependant *prophetia*, dans l'*In Matthaeum*, ne s'applique pas à l'annonce d'un fait à venir particulier[7]. Accompagnant *sermo*, *ratio* ou *sacramentum*[8],

1. *In Matth.* 21, 6 : « futuri speciem damno arboris indicauit » ; cf. 8, 6 : « ueritatis ordo succedit in gestis, quamuis futuri species expleatur in dictis » ; 12, 2 : « sed futuri fidem facti species exsequitur » ; 19, 3 : « ut his, quae efficiebantur, futuri species adhaereret » ; 21, 2 : « omnis haec species futuri ordinem tenet ».

2. *Ibid.* 8, 8 : « ut ueritati praesentium futurorum species adiecta sit » ; cf. 21, 13 : « ut futurorum species sine damno aliquo praefiguratae efficientiae expleatur » ; 23, 6 : « legis... quae ad futurorum speciem praelata » ; 24, 6 : « Nam ornatus altarii atque templi... futurorum speciem de decore fingebat..., quia ad futurorum speciem et aurum templo et donum dedicaretur altari ».

3. *Ibid.* 12, 5 : « ut ostenderet omnem rerum efficientiam hanc s p e c i e m f u t u r i o p e r i s continere » ; 14, 8 : « in his autem nunc s p e c i e s c a u s a e c o n s e q u e n t i s exponitur » ; 14, 3 : « gestorum effectibus c a u s a e s u b i a c e n t i s s p e c i e s praeformatur ». Ces « raisons futures » sont parfois précisées : 18, 1 : « quia... speciem humilitatis dominicae circumferemus » ; 22, 4 : « tauri saginati gloriosa martyrum species est » ; 33, 1 : « species in ea (= la femme de Pilate) gentium plebis est ».

4. J.-P. Brisson, étudiant, dans l'introduction à son édition du *Traité des Mystères*, Paris, 1947, pp. 17-28, ce qu'il appelle « le vocabulaire technique des *Tractatus* » est frappé de son caractère « fluctuant » ; mais il ne semble pas avoir perçu les stratifications de ce lexique. On pourrait faire la même remarque au sujet du minutieux catalogue des « notes exégétiques » d'Hilaire qu'a dressé N.J. GASTALDI, *Hilario de Poitiers exegeta del Salterio*, Thèse dactylographiée, Paris, 1968, pp. 69-94.

5. Seulement en *in Matth.* 21, 2 *prophetare* a son sens scripturaire (cf. ITALA *Matth.* 15, 7 : « prophetauit... Isaias ») : annoncer quelque chose du Nouveau Testament : « Nam gloriam suam in uestimentis patriarchae Domino substernunt. Eorum enim et generationibus et nominibus et insectationibus est Dominus p r o p h e t a t u s ».

6. TERT. *monog.* 4, 2, *CC*, t. 2, p. 1233 : « Adiecit (Deus) et legem de futuro, siquidem prophetice dictum est : *Et erunt duo in unam carnem* (*Gen.* 2, 24) ».

7. Comme on le voit chez Tertullien où *prophetare* a pour régime *passionem* (*adu. Marc.* 3, 19, 6) ou *promissiones* (*ibid.* 4, 39, 12).

8. *In Matth.* 30, 1 : « Verum sermo prophetiae rerum praesentium effectibus admiscetur ». *Ibid.* 12, 3 : « quos Dominus facti eius, in quo sub rerum argumento prophetiae ratio continetur, admonuit » ; 21, 2 : « uerum explicatur omnis ratio prophetiae » ; 32, 6 : « Magnum hoc prophetiae sacramentum ». Sur l'équivalence

le génitif *prophetiae* équivaut à l'adjectif *propheticus* (inconnu dans l'*In Matthaeum*[1]) avec le sens : « de caractère prophétique ». Ainsi, *prophetiae ratio* désigne le « mode prophétique d'explication », c'est-à-dire, depuis que Tertullien en a fait la théorie dans le *De resurrectione*, non pas un allégorisme littéraire, mais l'expression concrète du salut à venir[2].

Trois termes sont affectés à l'expression de la *ratio prophetiae* : *exemplum*, *typus* et surtout *sacramentum*. *Exemplum* se recommande d'abord à l'attention d'Hilaire comme traduction d'un mot-clé de l'exégèse biblique chez saint Paul : τύπος[3]. Tertullien citait une version latine de *I Corinthiens* 10, 6, texte fondamental de l'exégèse chrétienne, où τύποι est traduit non par *in figuram* ou *figurae*, mais par *exempla*[4]. Aussi bien, Hilaire recourt à *in exemplum* ou à *exemplo* dans des phrases où *in figuram* aurait eu le même sens, mais a été manifestement évité à cause d'une confusion possible avec la terminologie de l'allégorisme[5].

Mais à côté de ces résonances pauliniennes qui ont donné à *exemplum* les caractères d'un terme technique de l'exégèse, le mot a hérité, chez Tertullien en particulier, des nuances sémantiques qu'il avait dans la langue morale de l'époque[6]. Or la portée conférée à *exemplum* dans le latin

---

entre le génitif adnominal et l'adjectif, cf. Chr. MOHRMANN, *L'adjectif et le génitif adnominal dans le latin des chrétiens*, dans *Mél. offerts à* J. MAROUZEAU, Paris, 1948, pp. 437-443.

1. En revanche, Tertullien emploie l'adjectif *propheticus* : cf. p. ex : *adu. Marc.* 3, 5, 2 ; « prophetici eloquii » ; ou 4, 18, 4 : « prophetici moduli ».

2. Ainsi TERT. *resurr.* 20, 1, *CC*, t. 2, p. 945 : « Primum praestructionem eorum depellam, qua uolunt omnia prophetas per imagines contionatos ; quando, si ita esset, ne ipsae quidem imagines distingui potuissent, si non et ueritates praedicatae fuissent, ex quibus imagines deliniarentur ».

3. Cf. notre article : *La trilogie...*, pp. 345-348.

4. TERT. *adu. Marc.* 5, 7, 12, *CC*, t. 1, p. 684 : « Haec autem exempla nobis sunt facta » (*I Cor.* 10, 6). Selon la thèse vraisemblable de H. von SODEN, *Der lateinische Paulustexte bei Marcion und Tertullien*, dans *Festgabe für* A. JÜLICHER, Tübingen, 1927, pp. 229-281, particulièrement p. 264, *exempla* dans ce passage, alors que ailleurs (*coron.* 9, 2) on a *figurae*, appartient au texte latin d'origine « européenne », dont se sert Marcion, comme le montre le contexte : « Nam et reliquum exitum populi decursurus praemittit (Marcion) : *Haec autem exempla...* ». En tout état de cause, à Tertullien est imputable *exemplum futuri* de *bapt.* 5, 5 correspondant à ὁ τύπος τοῦ μέλλοντος de *Rom.* 5, 14. Les versions latines de Paul qu'utilise Hilaire sont d'origine européenne : cf. A. SOUTER, *Quotations from the Epistles of St Paul*, dans *JThS*, t. 18, 1916, pp. 73-77 ; or, pour *Tit.* 2, 7, Hilaire, *trin.* 8, 1 lit *exemplum* comme équivalent de τύπος.

5. *In Matth.* 14, 6 : « ut quae gesserunt, ... extrinsecus omnia gesserint in exemplo » (cf. 12, 20 : « Sed et Austri regina nunc in exemplum Ecclesiae praesumpta ») ; 19, 11 : « cuius exemplo gentium immanitas ad obedientiam praeceptorum caelestium emittitur ». Cf. 16, 2 : « Ea, quae in homine de conceptu uirginis sumpto diuinarum erant plena uirtutum, cognosci atque intelligi de se uoluit et prophetae signo et hominis exemplo » ; 17, 4 : « ut Domini aduentum praenuntians passionem quoque praecurreret et iniuriae et uexationis exemplo ».

6. Cf. H. PÉTRÉ, *L'exemplum chez Tertullien*, Paris, s.d., pp. 25-30 : Rebecca (*orat.* 22, 10), Élie (*adu. Marc.* 5, 12, 8), Jonas (*pudic.* 10, 4) sont des *exempla* comme les héros classiques.

classique, impliquant l'idée d'une relation à l'avenir[1] et d'une transmission par imitation[2], correspond tout à fait aux caractères du fait évangélique sur lequel se modèle l'avenir, c'est-à-dire la vie de l'Église et celle du chrétien. Aussi Hilaire peut-il sans difficulté créditer d'un sens typologique les emplois classiques d'*exemplum* avec *afferre, praebere, ponere*[3]. En quoi il a suivi Tertullien commentant l'« exemple » de la brebis recueillie sur les épaules du Bon Pasteur comme une prophétie du salut de l'homme[4].

Typus, appliqué à l'intelligence de l'Écriture est déjà mis à profit dans la traduction latine d'Irénée[5] comme calque latin de τύπος dans *Romains* 5, 14, dont nous avons dit l'importance dans le développement de l'exégèse typologique[6]. Cet emploi est-il contemporain de celui que Tertullien fait de *typus futurus* en liaison avec *sacramentum*[7] et dans le sens de « figure prophétique[8] » ? Chez Cyprien, *typus* n'a déjà plus besoin

---

1. Cf. QVINT. *inst.* 3, 8, 66, éd. Radermacher, t. 1, p. 175 : « usum exemplorum nulli materiae (suasoriae) magis conuenire... cum plerumque uideantur respondere f u t u r a praeteritis ». Pour les définitions de l'*exemplum*, cf. K. ALEWELL, *Über das rhetorische Paradeigma*, Diss. Kiel, 1913, pp. 24-25.

2. Cf. CIC. *Flacc.* 11, 24, éd. Boulanger, p. 95 : « ne periculosam i m i t a t i o n e m exempli reliquis in posterum proderetis » ; *Mur.* 31, 66 et *Phil.* 10, 2, 5 : « exemplum ad i m i t a n d u m ».

3. *In Matth.* 21, 6 (épisode du figuier désséché) : « ubi afferre uoluit procuratae per se salutis exemplum » (l'auteur de la *Rhétorique à Hérennius* en 2, 9, 13 dit : *exemplum proferre*) ; *in Matth.* 3, 5 : « Praebuit enim huius responsionis effectu magnum nobis Dominus exemplum » (*exemplum praebere* se trouve dans CIC. *Verr.* 2, 5, 52, 137) ; *in Matth.* 21, 6 : « In ficu Synagogae p o s i t u m exemplum est ». *Exemplum ponere* est attesté chez SEN. *benef.* 5, 19, 1 ; QVINT. *inst.* 9, 3, 69.

4. TERT. *resurr.* 34, 2, *CC*, t. 2, p. 964 : « Nam si caro quoque eius cum anima, quod pecus totum est, humeris boni pastoris aduehitur, ex utraque utique substantia restituendi hominis exemplum est ».

5. IREN. 2, 21, 1 ; 4, 19, 1 ; 4, 20, 11 ; 4, 21, 3 ; 4, 27, 1 ; 4, 30, 4 ; 4, 31, 1 ; 4, 35, 3 ; 5, 35, 2.

6. Cf. la remarque d'IREN. 3, 22, 3, *SC*, t. 34, p. 378 : « Vnde et a Paulo typus futuri dictus est ipse Adam ». *Typus*, croyons-nous, est imputable ici au traducteur d'Irénée : cf. notre article : *La trilogie...*, p. 333, n. 1.

7. TERT. *castit.* 6, 1, *CC*, t. 2, p. 1023 : « Sed et benedicti, inquis (= le chrétien veuf auquel est adressé le traité), patriarchae non modo pluribus uxoribus, uerum etiam concubinis coniugia miscuerunt. Ergo propterea nobis quoque licebit in numerum nubere ? Sane licebit, si qui adhuc t y p i f u t u r i alicuius s a c r a m e n t i supersunt, quod nuptiae tuae figurent... ». *Futuri* nous semble être ici un nominatif pluriel accordé à *typi* plutôt qu'un génitif singulier accordé à *sacramenti* (interprétation qui a provoqué l'addition de *alicuius* devant *futuri* dans le groupe des mss. *N F R*). D'ailleurs, l'*Agobardinus* donne la leçon *sacramenta* adoptée par les éditeurs Rigault et Oehler. Dans le cas de *idol.* 24, 4, où *typus* de *in arcae typo* n'est accompagnée ni de *futurus* ni de *sacramentum*, *typus* signifie seulement image et non figure prophétique.

8. La réponse à cette question dépend de celle que l'on donne au problème de la date de la version latine d'Irénée : C.H. Turner, dans W. SANDAY - C.H. TURNER - A. SOUTER, *Nouum Testamentum Sancti Irenaei*, (= *Old-Latin Bibl. Texts*, t. 7), Oxford, 1923, p. XXI, propose de la faire remonter au milieu du troisième siècle. Pour l'état de la question cf. *supra* p. 200, n. 2 à 4.

d'être accompagné de *sacramentum* pour avoir ce sens : il s'emploie avec *Ecclesiae*[1] pour complément et, le plus souvent, comme régime de *portare* ou *gerere*, sur le modèle de *speciem similitudinemque gerere* chez Cicéron[2]. Hilaire tire de l'alliance de mots *typum praeferre*[3] deux tournures qui montrent que *typus* hérite chez lui d'emplois qui ailleurs sont réservés à *figura* :

1°) la locution *in typum*, préférée à *in figuram*, qu'elle calque cependant dans cette phrase : « la personne de ce chef qui prie sera prise à juste titre pour type de la loi[4] », où *in typum aptare* est à mettre en parallèle avec *in figuram aptare* d'Ammien[5].

2°) une construction avec *expleri-impleri* (*ut typus crediturarum gentium expleretur*[6]) parallèle à celle de *figura impleri* qu'on trouve chez Tertullien au sujet des prophéties. Quand il ne s'agit pas d'un « type particulier (Église, gentils), Hilaire remplace *typus* par *typica ratio*[7].

Sacramentum, enfin, est, depuis Tertullien et Cyprien, le terme le plus topique pour exprimer ce que De Backer traduit par la « figure prophéti-

---

1. Cypr. *epist.* 69, 4, 1, éd. Bayard, t. 2, p. 241 : « Raab quae ipsa quoque typum portabat ecclesiae » ; *domin. orat.* 5 : « Anna in primo Regnorum libro ecclesiae typum portans ».

2. Cf. *supra* n. 1 ; ajouter : Cypr. *epist.* 63, 4, 1 : « quod autem Melchisedech typum Christi portaret » ; *eleem.* 17 : « Helias itaque typum Christi gerens ». Cf. Cic. *off.* 3, 4, 16, éd. Testard, t. 2, p. 78 : « M. Cato et C. Laelius... similitudinem quandam gerebant speciemque sapientium ».

3. *In Matth.* 1, 7 : « Haec (Rachel) in Genesi ecclesiae typum praetulit ; 13, 1 : « Nauis ecclesiae typum praefert ». *Typum praeferre* est parallèle à *formam praeferre* : « Ioannes formam praetulit legis » (14, 7). Le préverbe *prae* est analogique de celui de *praefigurare, praeformare, praemonstrare,* ce dernier terme étant employé avec *typum* chez Cypr. *epist.* 63 ,5, 1 : « typum dominici sacrificii ante praemonstrat ». Un cas isolé de *typum continere* dans *in Matth.* 15, 4 : « ut absolute liqueret typum ecclesiae Chananaeae filiam continere ».

4. *In Matth.* 9, 5 : « persona principis huius orantis merito in typum legis aptabitur ». Rapprocher *ibid.* 7, 6 : « Recte autem hanc ex socru Petri similitudinem ad affectionem infidelitatis aptari... tractabimus ».

5. Amm. 29, 5, 48, éd. Gardthausen, t. 2, p. 148 : « scutis in testudinis formam cohaerenter aptatis ».

6. *In Matth.* 20, 13. Cf. Tert. *resurr.* 20, 6-7, *CC*, t. 2, p. 946 : « Quae hic figurae apud Esaiam... quae aenigmata apud Hieremiam ?... Quae et si spiritaliter quoque interpretari solemus..., cum tamen et carnaliter a d i m p l e t a sunt... »

7. *In Matth.* 19, 1 : « sed typica ratio etiam locorum erat explenda privilegiis ». Cf. 17, 8 : « ut typica ratio impleretur », notion énoncée synthétiquement par *typica consummatio* (19, 3). *Typica ratio* sans *impleri* se trouve en 2, 1 ; 8, 4 ; 12, 24 ; 17, 8 ; 33, 3. L'*ordo intelligentiae* des Écritures exprimant leur *consummatio* (cf. *supra* p. 240, n. 7 et Tert. *adu. Hermog.* 9, 5, *CC*, t. 1, p. 421 : « impleuit igitur ordinem suum scriptura diuina »), *typica ratio* a pour doublet *typicus ordo* en *in Matth.* 14, 16 ; 20, 11, *ordo typicae significantiae* (7, 9) et *typicae efficientiae ratio* (19, 7) combinant ces doublets.

que » dans l'Écriture[1]. L'auteur de l'*In Matthaeum* emploie quatre fois le mot dans ce sens précis, qui découle du texte typologique des *Ephésiens*[2] sur l'union d'Adam et d'Ève, « signe prophétique » de celle du Christ et de l'Église dans l'Esprit, comme le montre Tertullien[3]. Ce *sacramentum* entendu au sens qu'il a dans le texte des *Éphésiens*, est cité, pour lui-même d'abord, dans le commentaire hilarien de la parabole des noces du fils du roi[4], puis appliqué immédiatement à celles-ci en tant que figure prophétique, « sacrement » de la vie céleste[5]. Démarqué de *sacramentum uitae caelestis*, *sacramentum salutis* est adapté à la guérison du serviteur du centurion, présentée comme « figure prophétique » du salut des *gentes*[6]. Plus particulier est le cas de *sacramentum* au chapitre douze de l'*In Matthaeum*. Hilaire, commentant la scène des épis froissés et mangés par les Apôtres, y donne pour complément déterminatif à *sacramentum*, non la signification spirituelle du fait évangélique (comme « la vie céleste », le « salut »), mais ce fait lui-même, c'est-à-dire l'efficacité mystérieuse

1. J. de Ghellinck - E. de Backer, *Pour l'histoire du mot « sacramentum », I. les Anténicéens* (= *Spicileg. sacr. Lovaniense, Études et docum.*, t. 3, Louvain-Paris, 1924, p. 129. Pour Hilaire, nous suivons le classement des emplois de *sacramentum* proposé par L. Malunowicz, *De uoce « sacramenti » apud S. Hilarium Pictauiensem*, Lublin, 1956, p. 37, pp. 43-45 en négligeant le commentaire qui tient plutôt de la paraphrase. A signaler que *sacramentum* est déterminé par *prophetiae* en *in Matth.* 32, 6, à propos de l'inhumation de Judas dans le champ du potier, considérée comme « un grand signe prophétique » de la résurrection : « Magnum hoc prophetiae sacramentum ».

2. E. de Backer, *ouvr. cité*, pp. 125-130, a souligné le rôle cardinal de ce verset *Eph.* 5, 32 dans l'essor du sens de « symbole » au cours de l'histoire du mot *sacramentum* particulièrement chez Tertullien, cf. *castit.* 5, 3, *CC*, t. 2, pp. 1022-1023 : « At et cum apostolus in ecclesiam et Christum interpretatur *erunt duo in unam carnem* secundum spiritales nuptias ecclesiae et Christi..., agnoscere debemus duplicatam et exaggeratam esse nobis unius matrimonii legem tam secundum generis fundamentum quam secundum Christi sacramentum ». Tertullien fait encore état de *Eph.* 5, 32 dans *adu. Marc.* 5, 18, 9 ; *anim.* 11, 4 ; 21, 2 ; *ieiun.* 3, 2 : cf. T. Burgos Nadal, *Concepto de « sacramentum » en Tertuliano*, dans *Helmantica*, t. 10, 1959, p. 248.

3. Tert. *monog.* 5, 7, *CC*, t. 2, p. 1235 : « Si uero non sufficis, monogamus occurrit in spiritu, unam habens ecclesiam sponsam, secundum Adam et Euae figuram quam apostolus in illud magnum sacramentum interpretatur in Christum et ecclesiam competentes carnali monogamiae per spiritalem ». Sur la valeur de « signe prophétique » que prend *sacramentum* dans ce texte et dans d'autres parallèles, cf. D. Michaelidès, *Sacramentum chez Tertullien*, Paris, 1970, pp. 328-332.

4. *In Matth.* 22, 3 : « Et in hoc quidem loco admonebimus ita ut et in superiore ubi de repudii conditione tractatum est, diligenter quae de ratione resurrectionis significata sunt contueri, et id quod sub persona Adae ac Euam dictum est, quia s a c r a m e n t u m m a g n u m sit, ne incuriose relinquatur ». Le « passage antérieur » auquel il est fait allusion est 19, 2, où, dans la citation de *Eph.* 5, 32, on lit *mysterium* et non *sacramentum* : « Sed nos secuti apostolicam auctoritatem, qui hoc mysterium grande esse professus est, se autem in Christo atque in Ecclesia accipere ». *Mysterium* est constant dans les citations de ce verset par Hil. *myst.* 1, 3, 1 ; 1, 5, 6 ; *in psalm.* 52, 16 ; 138, 29.

5. *In Matth.* 22, 3 : « Verum hic nuptiae uitae caelestis et in resurrectione suscipiendae aeternae gloriae sacramentum est ».

6. *Ibid.* 7, 4 : « Quarum (= gentes) salutis sacramentum in tribuni puero expletur ».

attachée à la faim et au rassasiement[1]. Dans cet exemple, le mot *sacramentum* tend à perdre la qualité de « signe prophétique » pour se rapprocher du sens du mystère sacré[2], signification qui est incontestablement celle de *sacramentum* dans les expressions *sacramentum baptismi, sacramentum cibi, sacramentum spiritus*[3].

Conclusion Ces analyses sémasiologiques des modes d'expression de la « logique de la prophétie » marquent l'aboutissement de notre réflexion sur la méthode d'intelligibilité des Évangiles, telle qu'Hilaire en a exposé les modalités dans l'*In Matthaeum*.

De celles-ci soulignons, pour finir, l'originalité. Hilaire accède à l'explication de *Matthieu* dans le sillage des pages d'exégèse scripturaire de Tertullien. Celles-ci étant plus ou moins directement en relation avec la polémique antihérétique de l'auteur, n'avaient pas pour premier objectif de donner un commentaire suivi de l'Écriture. La recherche méthodologique de Tertullien en matière d'exégèse ne concernait presque exclusivement que l'usage des images dans les oracles des Prophètes et dans les paraboles des Évangiles, ou encore, à l'occasion, le problème de la résurrection des corps. Mais le soin que mettait Tertullien à arracher à une interprétation trop allégorisante le style « figuré » de l'enseignement scripturaire ouvrait, à sa suite et sans doute à l'exemple d'Irénée, une voie de recherche capitale pour l'exégèse latine postérieure.

Dans cette voie, Hilaire s'est engagé dès le début de ses études exégétiques. Le Commentaire sur *Matthieu*, traitant de l'ensemble des *facta* et des *dicta* du Christ, les envisage d'abord sous leur aspect de fait historique. En même temps, l'exégète prend soin d'en marquer la portée prophétique par rapport aux événements ultérieurs de la vie de l'Église et du chrétien. Pour mener à bien cette tâche, il n'a pas dissocié son intelligence des Évangiles de la tradition de l'explication grammaticale des faits et des paroles considérés comme des figures. Aussi bien l'étude que nous avons faite du vocabulaire employé par l'auteur de l'*In Matthaeum* pour présenter son commentaire du texte scripturaire a montré qu'il faisait largement appel à la terminologie de l'*explanatio* des figures pratiquée par les grammairiens anciens. Il ne pouvait cependant se l'approprier qu'en procédant à des adaptations qu'inspirent surtout les formules de la doctrine typologique issue de saint Paul. A la lumière des textes de l'Apôtre enrichis par la réflexion d'un Tertullien, les images de l'Évangile, loin de demeurer des ornements irréels, dessinent les contours d'une réalité prophétique. Hilaire

1. *Ibid.* 12, 2 : « Sed futuri fidem facti species exsequitur et uirtus interiecta uerborum sacramentum et esuritionis et satietatis absoluit ».

2. Sur ce sens de *sacramentum*, cf. L. Malunowicz, *ouvr. cité*, p. 31. A. Kolping, *Sacramentum Tertullianeum*, Regensburg, 1948, pp. 69-70, étudie, dans l'usage de Tertullien, ce sens dit « actif » en montrant qu'il s'est dégagé du sens dit « passif » (= « mystère ») en grande partie sous l'influence du verset paulinien *Eph.* 5, 32.

3. *In Matth.* 4, 27 : « Christi sui aduentu in baptismi et spiritus sacramentis et solem tribuentis et pluuiam. » ; 9, 3 : « sacramentum sancti cibi edocet (Christus) ».

est ainsi parvenu, dans l'*In Matthaeum*, à une conception très équilibrée de « l'intelligibilité spirituelle » de l'Évangile. Sauvegardant l'historicité des *gesta euangelica*, son exégèse montre comment ceux-ci laissent se profiler déjà la « forme du futur », c'est-à-dire du temps de la foi, dont la réalité ne le cède en rien à celle des faits et gestes du Christ.

CHAPITRE V

“ La lecture des Évangiles ”
Tractatus et *Quaestiones*

Rapports et différences entre « développements, traités, questions »

La lecture des « figures prophétiques » (*sacramenta*) contenues dans les *dicta* et *gesta* de l'Évangile, lecture dont nous venons de définir les principes directeurs, donne lieu à des « développements en forme de traités ». Cette forme d'exposé, également en usage dans l'explication des *arcana* de textes profanes, par exemple dans le *Commentaire sur le Songe de Scipion*[1], sert à Hilaire à « traiter » ici de l'interprétation d'un chapitre, là de la portée d'une parabole ou des conditions d'application d'un précepte mosaïque, ailleurs des mystères du Christ[2]. Il arrive aussi que le *tractatus* développe la solution d'une « question ». Ainsi, lors de la seconde multiplication des pains, il convient, dit Hilaire, « de traiter avec soin des propos et des actions *pour voir si* les faits et les propos antérieurs (première multiplication), tels que nous en avons transmis l'intelligence, reçoivent de ceux qui suivent la garantie d'une

---

1. MACR. *somn.* 1, 2, 17, éd. Willis, p. 7 : « ita a prudentibus arcana sua uoluit (antiquitas) per fabulosa t r a c t a r i ».

2. *In Matth.* 4, 19 : « Quod autem a pluribus in hoc c a p i t e sensum sit, non putaui esse t r a c t a n d u m » ; 6, 1 : « Ergo et concorporationem Verbi Dei et passionis mysterium et uirtutem resurrectionis non promiscue t r a c t a r e Dei et passionis mysterium et uirtutem resurrectionis non promiscue t r a c t a r e nos conuenit » ; 7, 6 : « recte autem hanc ex socru Petri similitudinem ad affectionem infidelitatis aptari... t r a c t a b i m u s » ; 12, 21 : « Sed totius proposita comparationis ratio t r a c t a n d a e s t » ; 22, 3 : « in superiore loco, ubi de repudii conditione t r a c t a t u m est ». Le substantif *tractatus* n'apparaît chez Hilaire qu'avec les *Tractatus super psalmos* et les *Tractatus mysteriorum*, mais il est connu de CYPR. *epist.* 58, 4 : cf. G. BARDY, *Tractare, tractatus*, dans *RecSR*, t. 33, 1946, pp. 218-220.

même signification[1] ». Or la « question » est un mode d'enseignement auquel avaient recours les grammairiens anciens[2]. Dans un « traité », explique Donat, une « question » concerne un point particulier[3]. Utilisant ces « différences » grammaticales, Tertullien en fait l'application à la « lecture expliquée » de la Bible : on pose une question, on traite un sujet, quand il y a quelque « ambiguïté » ou quelque « obscurité[4] ».

L'obscurité et l'ambiguïté sont des remarques qu'à plusieurs reprises suggère à Hilaire la lecture expliquée du premier Évangile. Pour en développer les implications, il convient de rappeler quelques définitions, qui, selon la logique antique, reposent sur un classement par exclusion. L'ambiguïté, plutôt relative à la forme[5], concerne des expressions telles que « les fils des rois exempts du cens[6] », données comme des « exemples »

1. *In Matth.* 15, 6 : « Nunc ergo diligenter et dicta Domini et facta tractanda sunt, ut uideamus an superior res atque sermo, ita ut a nobis intelligi traditus est, etiam ex consequentibus eiusdem intelligentiae accipiat auctoritatem ».

2. Cf. QVINT. *inst.* 1, 2, 14, éd. Radermacher, t. 1, p. 16 : « grammaticus... si quaestiones explicet » ; SVET. *gramm.* 11, 4, éd. Brugnoli, p. 17 (au sujet de P. Valerius Cato) : « Mirati sumus unicum magistratum, summum grammaticum, optimum poetam omnes soluere posse quaestiones ».

3. DON. *Vita Vergilii*, éd. Brummer, p. 11 : « Quoniam de auctore summatim diximus, de ipso carmine iam dicendum est, quod bifariam t r a c t a r i solet, id est ante opus et in ipso opere. Ante opus titulus, causa, intentio. Titulus, in quo q u a e r i t u r cuius sit quid sit ».

4. TERT. *praescr.* 14, 1, *CC*, t. 1, p. 198 : « Ceterum manente forma eius in suo ordine quantumlibet quaeras et tractes et omnem libidinem curiositatis (rapprocher la formule de *in Matth.* 6, 1 : « neque incuriose proferre » ; 22, 3 : « id quod... dictum est, ne incuriose relinquatur ») effundas, si quid tibi uidetur uel ambiguitate pendere uel obscuritate obumbrari ». Les ambiguïtés et les obscurités sont rangées parmi les matières où s'exerce la dialectique d'inspiration stoïcienne dans CIC. *Brut* 41, 152, éd., Martha, p. 53 : « ...artem quae doceret rem... obscuram explanare interpretando ambigua primum uidere, deinde distinguere ». Sur cette définition, cf. K. BARWICK, *Probleme der stoischen Sprachlehre und Rhetorik bei den Stoikern*, dans *Abh. der sächsischen Akad. der Wiss. zu Leipzig, philol.-hist. Kl.*, Bd. 49, 3, 1957, pp. 16-18.

5. Cf. *uerborum ambiguitas* chez CIC. *part.* 31, 108 ; QVINT. *inst.* 8, 5, 21 ; *uerba ambigua* chez CIC. *orat.* 29, 102. Voir J. STROUX, *Römische Rechtswissenschaft und Rhetorik*, Potsdam, 1949, pp. 33-38.

6. *In Matth.* 17, 11 : « *Quid tibi uidetur, Simon ? Reges terrae a quibus accipiunt tributum aut censum ?* (*Matth.* 17, 35). Numquid a m b i g u u m est, filios regum tributis obnoxios non esse et quibus regni haereditas est, eos liberos a seruitute... Sed sermo interius intendit... Vt ostenderet (Iesus) legi se non esse subiectum..., terreni priuilegii posuit exemplum, censu aut tributis regum filios non teneri ». Il y aurait « ambiguïté » si l'on admettait la contradiction de la formule d'un roi versant l'impôt, car le propre d'un monarque est d'« imposer » un tribut, surtout dans la perspective de l'absolutisme impérial : cf. LACT. *mort.* 23, 5, *SC*, t. 39, p. 104 : « parentes eius (Diocletianus) censui subiugati fuerant, quem Traianus Daciis assidue rebellantibus poenae gratia uictor imposuit ». On notera l'idée de servitude marquée par *subiugare* ; d'ailleurs on dit *imponere seruitutem* (SALL. *Or. Macri*, 9 ; TAC. *hist.* 4, 73, 2) comme l'on dit *imponere tributum* (CAES. *ciu.* 3, 32, 2 ; SVET. *Dom.* 12, 5).

dont le sens n'est pas obvie[1]. Seule l'obscurité est l'occasion de « questions[2] ». Cette classification est conforme à l'enseignement de l'école. Diomède, en effet, ne fait guère de différence entre l'« explicitation des questions » et celle des « significations obscures » d'un texte[3], tandis qu'Arnobe, fidèle aux catégories de la rhétorique, met les « ambiguïtés » en relation avec la figure de l'allégorie[4].

A. — LES DÉVELOPPEMENTS EN FORME DE « TRAITÉS »

Ambiguïté et figures. Rôle du « tractatus »

Nous envisagerons d'abord les développements qui lèvent une « ambiguïté », les *tractatus* sans « question ». Ils traitent du sens d'une préfigure comme celle des deux deniers que Pierre doit retirer de la bouche d'un poisson[5] ou celle des deux fils de Zébédée, image d'Israël[6] ; ou encore du sens d'une comparaison, comme celle de l'esprit immonde prenant sept autres esprits plus mauvais que lui. Les détails de cette comparaison, tels qu'ils sont « proposés », fournissent la matière d'une « ambiguïté ». Celle-ci est résolue, selon les préceptes de l'école, par des définitions développées en un « traité », où les propos de la comparaison sont rapportés à la dégradation progressive du privilège d'Israël[7].

Comparaisons des choses (la nature), exemples des hommes (l'Écriture)

Le « traité » consiste donc surtout à étudier la signification des « figures » dont l'exégète fait apparaître le caractère « prophétique[8] ». Ces « figures », dans certains cas, sont tirées

1. Dans le cas d'une « ambiguïté », en effet, la lettre du texte suppose une deuxième explication à côté du sens obvie : cf. QVINT. *inst.* 3, 6, 43, éd. Radermacher, t. 1, p. 148 : « Ambiguitatem uero semper coniectura explicari necesse sit, quia, cum sit manifestum uerborum intellectum esse duplicem... »

2. *In Matth.* 16, 6 : « Sed occultum erat de quo q u a e r e b a t u r, in quod se credentium fides debebat extendere ».

3. DIOM. *gramm.* 2, éd. Keil, t. 1, p. 426, l. 24-25 : « enarratio est obscurorum sensuum quaestionumue explanatio ».

4. ARNOB. *nat.* 5, 36, éd. Marchesi, p. 295 : « Nisi forte dicetis non toto in historiae corpore a l l e g o r i a s has esse, ceterum partes alias esse communiter scriptas, alias uero dupliciter et a m b i f a r i a obtentione uelatas ».

5. *In Matth.* 20, 5 : « Et de denario iam superius tractauimus ». Sur les deux deniers comme préfigure, cf. *ibid.* 17, 12 : « ...ut cognosci promptum esset quid didrachma praefiguraret in lege ».

6. *Ibid.* 20, 13 : « Superius per figuram duorum filiorum Zebedaei de Israelita populo tractatum est ».

7. *Ibid.* 12, 21-22 : « Sed totius propositae c o m p a r a t i o n i s ratio t r a c t a n d a est.... Non igitur a m b i g e r e possumus, totum hoc ad personam populi huius esse referendum, sed contuendum est quatenus p r o p o s i t a singula singulis temporibus rebusque reddantur ».

8. *Ibid.* 22, 3 : « Et in hoc loco admonebimus ita, ut et in superiore, ubi de repudio conditione t r a c t a t u m est, diligenter quae de ratione resurrectionis

de « comparaisons » prises dans la nature ; en d'autres cas, elles sont relatives à des personnes[1] qui se rattachent aux détails d'une histoire[2]. Or, selon une classification rappelée par Quintilien, les choses fournissent des « similitudes », les actions humaines procurent des « exemples[3] ». Mais dans la perspective prophétique où Hilaire situe l'intelligibilité spirituelle des Évangiles, il ne peut y avoir de similitude qu'exemplaire. C'était déjà souvent le cas dans la littérature diatribique, où les animaux sont quelquefois cités comme des modèles[4].

Mais combien plus que chez Sénèque l'aspect exemplaire de la « figure » est recherché par les moralistes chrétiens, qui prennent sur ce point le relais du penseur stoïcien ! C'est ce qui ressort des analyses de H. Pétré sur l'origine des exemples que Tertullien aurait empruntés, d'une part à la nature, d'autre part à l'histoire profane ou surtout biblique[5]. Est-ce pour la commodité de l'exposé ? N'est-ce pas plutôt pour une raison apologétique que Tertullien a choisi une division scolaire afin d'ordonner ses exemples ? Cette raison exprimée dans plusieurs ouvrages est résumée dans une phrase de l'*Aduersus Marcionem* : « Dieu se fait connaître d'abord par la nature, puis reconnaître par son enseignement[6] », c'est-à-dire par l'Écriture. Une partie de l'argumentation du *De resurrectione* met à profit cette thèse en montrant le fait universel de la résurrection illustré d'abord par des « exemples de la puissance de Dieu »[7] pris dans la

---

s i g n i f i c a t a sunt contueri, et id quod sub persona Adae ad Euam dictum est, quia s a c r a m e n t u m magnum sit, ne incuriose relinquatur ». Sur le *tractatus* comme étude de définitions, cf. Chr. MOHRMANN, *Praedicare - tractatus- sermo*, dans *Étude sur le latin des chrétiens*, t. 2, Roma, 1961, p. 70.

1. Cette classification ressort de *in Matth.* 22, 1 : « personarum proprietas et rerum comparationes sunt proferendae ».

2. Cf. *supra* p. 297 n. 7 et *in Matth.* 20, 5 : « comparatio omnis per se absoluta est, sed personis distinguenda et discernenda temporibus est ». Y a-t-il ici un écho de « l'échelle » des *circumstantiae* établie par les traités de rhétorique : *persona, res, causa, tempus* (FORTVNAT. *ars rhet.* 2, 1) ?

3. QVINT. *inst.* 5, 13, 23, éd. Radermacher, t. 1, p. 291 : « similitudines, quae ducuntur ex mutis animalibus aut inanimis » ; *ibid.* 5, 11, 6, p. 274 : « Potentissimum autem est inter ea, quae sunt huius generis, quod proprie uocamus exemplum, id est rei gestae aut ut gestae utilis ad persuadendum, id quod intenderis, commemoratio ».

4. Cf. A. OLTRAMARE, *Les origines de la diatribe romaine*, Genève, 1926, p. 270, th. 21a ; p. 270, th. 30a ; p. 288, th. 77c, avec citation de *loci* de Sénèque : *epist.* 59, 13 ; 60, 2.

5. H. PÉTRÉ, *L'exemplum chez Tertullien*, Paris, s.d., pp. 31-142.

6. TERT. *adu. Marc.* 1, 18, 2, *CC*, t. 1, p. 459 : « Nos definimus Deum primo natura cognoscendum, dehinc doctrina recognoscendum ». Sur cette distinction, cf. L. FÜTSCHER, *Die natürliche Gottes Erkenntnis bei Tertullian*, dans *ZKTh*, t. 51, 1927, pp. 1-18 ; S. OTTO, *Natura und Dispositio...*, München, 1960, pp. 119-121 ; G. FORTI, *La concezione pedagogica in Tertulliano*, dans *Helikon*, t. 2, 1962, p. 203.

7. TERT. *resurr.* 12, 1, *CC*, t. 2, p. 934 : « Aspice nunc ad ipsa quoque exempla diuinae potestatis ». Ces exemples qui concernent la nature et l'homme sont développés dans les chapitres 12 à 17. Leur portée au regard de l'argumentation d'ensemble du *De resurrectione*, a été analysée par R. SIDER, *Structure and Design in the « De resurrectione mortuorum » of Tertullian*, dans *VChr*, t. 23, 1969, pp. 181-182.

nature et dans l'anthropologie, puis confirmé par les *instrumenta diuina*, c'est-à-dire par l'Écriture[1].

Hilaire prend acte de cette dualité de témoignages sur le mystère divin, quand il expose, au moins de manière stylisée, sa naissance à la foi, dans le prologue du *De Trinitate*. Il le fait, en effet, comme nous l'avons montré, en empruntant conjointement les deux voies de la recherche de Dieu : le spectacle de l'univers et le témoignage de l'âme, puis la lecture de l'Écriture. Or ces thèmes devaient être présents à l'esprit de l'exégète qui commentait *Matthieu* à peu près au moment où il rédigeait le prologue du *De Trinitate*.

1. — Les « comparaisons » prises aux choses

D'abord s'offrent au commentateur les comparaisons qui, à titre de signes prophétiques, sont fournies par les choses réparties en éléments et en corps : les uns matériels, les autres spirituels, selon la classification des réalités de l'univers proposée par l'*Apologeticum* de Tertullien[2].

Hilaire connaît les adaptations chrétiennes de la division classique du monde en quatre éléments[3]. Au chapitre quatre de l'*In Matthaeum*, il mentionne en effet, tour à tour, selon le groupement binaire signalé par Cyprien[4] et commenté par Lactance[5], le ciel et la terre, l'eau et le feu[6]. Les échanges que, deux par deux, ces éléments ont entre eux et les dispositions par lesquelles leurs contrastes sont harmonieusement réglés servent à l'« intelligence » de Dieu[7], comme le montrent les « significations célestes » que l'auteur de l'*In Matthaeum* découvre aux évocations des *elementa* dans l'Évangile.

---

1. Tert. *resurr.* 18, 1, *CC*, t. 2, p. 942 : « Hucusque praestructionibus egerim ad muniendos sensus omnium scripturarum, quae carnis recidiuatum pollicentur ». « Instrumenta diuina » se trouve dans *resurr.* 21, 1.

2. Tert. *apol.* 17, 1, *CC*, t. 1, p. 117 : « Quod colimus Deus unus est, qui totam molem istam cum omni instrumento elementorum, corporum... de nihilo expressit ». Me ntion des quatre éléments des cosmologies se trouve chez Lact. *ira*, 10, 4, *CSEL*, t. 27, p. 85 : « Quattuor elementis constare omnia philosophi ueteres disserebant ».

3. Victorin. Poetov. *fabr. mund.* 3, *CSEL*, t. 49, p. 4 : « Mundus itaque iste ex quattuor elementis constat : igne, aqua, caelo, terra ».

4. Eau et lumière dans *ad Donat.* 4 ; terre et ciel dans *domin. orat.* 16.

5. Lact. *ira*, 15, 2-3, *CSEL*, t. 27, p. 106 ; « Denique (explicaui) ipsum mundum ex duobus elementis repugnantibus et inuicem copulatis esse concretum igneo et umido... Sic et nos ex duobus aeque repugnantibus conpacti sumus anima et corpore ».

6. *In Matth.* 4, 10 : « sal est in uno continens aquae et ignis elementum » ; 4, 15 : « professus est... caelum quidem et terram maxime, ut arbitramur, elementa esse soluenda ».

7. Cf. Min. Fel. 17, 2, éd. Beaujeu, p. 23 : « cum ita ⟨cuncta⟩ cohaerentia, conexa, concatenata sint, ut, nisi diuinitatis rationem diligenter excusseris, nescias humanitatis ».

Images du feu et de l'eau

L'eau et le feu n'entrent dans « un ordre sacré », selon une expression du *De baptismo* de Tertullien[1], qu'en se conjuguant, ainsi que l'explique Lactance dans une page d'apologétique[2]. Le feu, par lui-même, est destructeur : il exprime, déjà chez Tertullien et Cyprien, l'ardeur diabolique[3] ou la catastrophe eschatologique[4]. Pour le commentateur pictave de la parabole des ouvriers de la vigne, la chaleur brûlante dont sont exemptés ceux de la onzième heure représente le feu attisé par le diable[5], tandis que le feu du jugement est évoqué à propos de la formule « fils du forgeron » appliquée à Jésus, fils de l'« ouvrier » qui vainc le fer par le feu et réduit au feu du jugement toute puissance du siècle[6].

L'eau, à elle seule, comme le souligne Lactance[7], est un « élément » qui est « figure de mort ». Ainsi les pluies, dont parle l'Évangéliste dans la comparaison de la maison bâtie sur le sable, sont expliquées par Hilaire comme « les charmes de plaisirs flatteurs qui pénètrent peu à peu et provoquent des fissures dans la foi », jusqu'au jour où, dans sa ruine, celle-ci entraîne l'homme insensé tout entier[8]. Lorsqu'il est question de la mer,

---

1. Tert. *bapt.* 9, 1, *CC*, t. 1, p. 283 : « Quot... figurae, praestructiones, praedicationes religionem aquae ordinauerunt ».

2. Lact. *inst.* 2, 9, 15-21, *CSEL*, t. 19, pp. 144-145 : « Duo igitur illa principalia inueniuntur, quae diuersam et contrariam sibi habent potestatem, calor et umor, quae mirabiliter Deus ad sustentanda et gignenda omnia excogitauit. Nam cum uirtus Dei sit in calore et igni, nisi ardorem uimque eius admixta humoris ac frigoris materia temperasset, nec nasci quicquam nec cohaerere potuisset, quin statim conflagratione interiret quidquid esse coepisset... Sed est uerius simul ex utroque permixto cuncta generari, ...et si cominus uenerint, alterutrum quod superauerit, conficiat alterum necesse est, sed eorum substantiae permisceri possunt. Substantia ignis calor est, aquae humor... Alterum enim quasi masculinum elementum est, alterum quasi feminimum, alterum actiuum, alterum patibile. Ideoque a ueteribus institutum est, ut sacramento ignis et aquae nuptiarum foedera sanciantur, quod foetus animantium calore et humore corporentur atque animentur ad uitam ».

3. Tert. *adu. Marc.* 3, 14, 4 : « omnia diaboli ignita tela », cf. *fug.* 3, 2 : « ignea iacula diaboli ».

4. Cypr. *epist.* 59, 13, 4 : « quod non timetur ira et ignis et dies Domini ». Sur la signification eschatologique du feu, cf. C.M. Edsman, *Le baptême de feu*, Upsala, 1940, pp. 1-133.

5. Hil. *in Matth.* 20, 7 : « et sub aestus nomine non longo in eos diabolici instinctus calore flagrante ».

6. *Ibid.* 14, 2 : « Sed plane hic fabri erat filius, ferrum igne uincentis, omnem saeculi uirtutem iudicio decoquentis ». cf. 2, 4 ; 4, 10 ; 17, 8 ; 22, 5.

7. Lact. *inst.* 2, 9, 26, *CSEL*, t. 19, p. 146 : aqua utuntur..., cuius natura, quia mobilis est ac deorsum uergens, figuram mortis ostendit ».

8. *In Matth.* 6, 6 : « in pluuiis blandarum et sensim illabentium uoluptatum illecebras significat, quibus primum fides rimis patentibus immadescit, postquam torrentium procursus, id est grauiorum cupiditatum motus incurrit... Stultus uero haec audita dissimulans..., cito pluuiis illabentibus subruendus et fluminibus propellendus et uentis differendus, secundum naturam super quas aedificatus est arenarum, cum graui ruinae suae strage soluendus ». Rapprocher 17, 8, où, dans le « lunatique qui tombe souvent dans l'eau », Hilaire voit le peuple juif qui « plongeait jour

Hilaire, à l'instar de Tertullien et Cyprien[1], pense au « siècle[2] », d'où sont tirés, grâce au filet de la prédication du Christ et des Apôtres, des poissons qui sont les hommes[3] et où vogue, « frappé par les tempêtes et les assauts des esprits impurs », le navire de l'Église[4]. Les « profondeurs » de la mer, où selon Matthieu les porcs des Gésaréniens se précipitent, sont les « abîmes de l'enfer ». C'est là que tombe le diable représenté dans l'Évangile (*Matth.* 17,18) par la montagne que la foi accompagnée du jeûne et de la prière arriverait à déplacer[5].

L'association du feu et de l'eau est, comme l'expliquait Lactance, génératrice de vie[6]. Hilaire en voit un exemple frappant dans l'appella-

---

après jour dans l'habitude de ses souillures » : « in aquam diurnarum sordium suarum consuetudine mergebatur ».

1. Tert. *bapt.* 12, 7 : « in mari, id est in saeculo » ; Cypr. *mort.* 1 : « uiolentos saeculi fluctus » ; *ad Donat.* 14 : « inquietantis saeculi turbinibus ». L'image se trouve déjà chez Sen. *epist.* 104, 22 : « huius uitae fluctuantis et turbidae ». Cf. H. Rahner, *Antenna crucis II* : *Das Meer der Welt*, dans *ZKTh*, t. 66, 1942, pp. 89-118.

2. *In Matth.* 7, 10 : « paucis metu maris, id est saeculi, secuturis » ; 14, 14 : « sed inter haec discipuli uento ac mari differuntur et totis saeculi motibus... iactantur » ; 14, 15 : « contemptis saeculi, ut maris, motibus » ; 18, 2 : « demersi in mari..., id est gentium labore depressi in ignorantia saeculi demorarentur » ; 21, 7 : « in damnationem saeculi... demergant ».

3. *In Matth.* 13, 9 : « Merito praedicationem suam retio comparauit, quae in saeculum ueniens sine saeculi damno habitantes intra saeculum congregauit, modo retis quod mare penetrans ita agitur de profundo ut per omne elementi illius corpus euadens, clausos intra ambitum suum extrahat » ; 3, 6 : « In piscatorum uero electione ex hominum arte futuri eorum officii opus proditur, ut piscibus e mari, ita hominibus deinceps e saeculo in locum superiorem, id est in lumen caelestis habitaculo protrahendis » ; 17, 13 : « Destinatus enim ad praedicationem Petrus et piscator hominum factus, doctrinae hamum misit in saeculo, quo adpositi cibi dulcedine uagatos ex eo fluctuantesque protraheret ».

4. *Ibid.* 7, 9 : « Ecclesia instar est nauis et plurimis locis ita nuncupata est, quae diuersissimi generis et gentis uectore suscepto, subiecta est omnibus et uentorum flatibus et maris motibus. Atque ita illa et saeculi et immundorum spirituum uexatur incursibus » ; 14, 13 : « quod autem nauem conscendere discipulos iubet et ire trans fretum..., esse intra Ecclesiam et per fretum, id est per saeculum ferri... iubet ». De nombreux autres textes reprennent à Tert. *bapt.* 12, 7 l'« image » du « navire de l'Église » : *in Matth.* 8, 4 ; 13, 1 ; 14, 9 ; 14, 18 ; 15, 10. L'« image » est étudiée pour elle-même par C. Bonner, *Desired Haven*, dans *HThR*, t. 34, 1941, pp. 49-67 ; K. Goldammer, *Nauis Ecclesiae*, dans *ZNTW*, t. 40, 1941, pp. 76-86 ; Id., *Das Schiff der Kirche, Ein antiker Symbolbegriff aus der politischen Metaphorik in eschatologischer und ekklesiologischer Umdeutung*, dans *ThZ*, t. 6, 1950, pp. 232-237 ; E. Peterson, *Das Schiff als Symbol der Kirche*, dans *ThZ*, t. 6, 1950, pp. 77-79 ; J. Daniélou, *Les symboles chrétiens primitifs*, Paris, 1961, pp. 65-76. Bibliographie d'ensemble sur ce symbole dans V. Pöschl - H. Gartner - W. Heyke, *Bibliographie zur antiken Bildensprache*, Heidelberg, 1964, pp. 546-547.

5. *In Matth.* 17, 7 : « Diabolum montem cognominauit, quia in illo spiritales nequitiae sunt caelestesque uirtutes, per eos eiiciendus et in altitudinem maris tanquam in profundum inferni abiciendus, quos in hanc efficaciam ieiunium et oratio prosequentur ».

6. Cf. *supra* p. 300, n. 2.

tion de « sel de la terre » donnée par Jésus aux apôtres[1] ; le sel étant composé d'eau et de feu, au dire de Pline l'Ancien, assure l'incorruptibilité aux corps sur lesquels on le répand[2]. Les apôtres sont comparés au sel, parce qu'« ils gardent pour l'éternité les corps par la vertu de leur enseignement à la manière d'une salaison » et qu'ils sont « rendus parfaits par les sacrements de l'eau et du feu ». Ce « signe prophétique », que constitue l'alliance de l'eau et du feu[3], Hilaire le fait ressortir surtout dans l'image évangélique du « Père qui fait lever son soleil et tomber la pluie sur les bons et les méchants », image des deux sacrements conjoints du Baptême et de l'Esprit[4].

Images de l'élément terrestre Troisième élément du monde, la terre porte des animaux, lesquels ont avec elle des affinités particulières. En effet, comme le souligne un lieu commun qui par Salluste et Cicéron s'est transmis à Minucius Felix et dont s'inspirera Hilaire dans le prologue du *De Trinitate*[5], les bêtes sont penchées et inclinées vers la terre[6].

Le règne animal offre des divisions qui ont été établies par Novatien sur la base d'une discrimination morale. Le *De cibis iudaicis* distinguait en effet, à la suite du *Lévitique*, les animaux purs des impurs et appliquait cette classification aux hommes, dont « les animaux peignent les mœurs, les actions et les sentiments[7] ». Or Hilaire montre, au chapitre six de l'*In*

1. *In Matth.* 4, 10 : « Sal est in se uno continens aquae et ignis elementum ; et hoc ex duobus est unum. Hic igitur in unum usum humani generis effectus incorruptionem corporibus quibus fuerit adspersus impertit, et ad omnem sensum conditi saporis aptissimus est. Apostoli autem sunt rerum caelestium praedicatores et aeternitatis uelut satores, immortalitatem omnibus corporibus, quibus eorum sermo adspersus fuerit, conserentes, atquin — Ioannes superius testis est — sacramento aquae ignisque perfecti. Merito igitur sal terrae sunt nuncupati per doctrinae uirtutem saliendi modo aeternitati corpora reseruantes ».

2. Plin. *nat.* 31, 7 (39), éd. Mayhoff, t. 5, p. 27 : « Sal omnis aut fuit aut gignitur, utrimque pluribus modis, sed causa gemina, coacto humore aut siccato ». Id. 31, 9 (45), p. 35 : « Salis natura per se ignea est..., defuncta etiam a putrescendi tabe uindicans ». Le sel aide à la perspicacité intellectuelle. : cf. Id. 31, 7 (41), p. 31 : « ita ut sit peculiaris ex eo (sale) intellectus inter innumera condimenta ».

3. Sur ce *sacramentum*, voir F.-J. Dölger, *Aqua ignita*, dans *Antike und Christentum*, t. 5, Münster, 1936, pp. 175-183.

4. *In Matth.* 4, 27 : « Vocat igitur nos in Dei ut haereditatem, ita et imitationem, bonis et iniustis Christi sui aduentu, in baptismi et Spiritus sacramentis et solem tribuentis et pluuiam ».

5. Cf. *supra* p. 107, n. 1.

6. Min. Fel. 17, 2 : « illa prona in terramque uergentia ».

7. *Cib. Iud.* 3, éd. G. Landgraf-C. Weyman, dans *ALL*, t. 11, 1898, pp. 230-231 : « Consideremus enim quomodo Lex munda et non munda discernit : *Munda*, inquit (*Leu.* 11, 3) *et ruminant et ungulam findunt...* In animalibus mores depinguntur humani et actus et uoluntates (cf. Tert, *anim.* 32, 18 : « quidam homines bestiis adaequantur pro qualitatibus morum et ingeniorum et affectuum »). Mundi, si ruminent, id est in ore semper habeant quasi cibum praecepta diuina. Vngulam findunt, si firmo gradu innocentiae, iustitiae omnisque uirtutis uitae itinera conficiant. Eorum uiae enim quae in duas ungulas pedem diuidunt, robustus semper incessus ».

Matthaeum, qu'il connaît cette symbolique animale de Novatien avec sa classification binaire[1].

Parmi les animaux impurs, les seuls en fin de compte qu'étudie Novatien, se rangent le chameau, le porc, le renard, les oiseaux de proie que nomme l'Évangile et qui, dans l'*In Matthaeum* comme dans le *De cibis iudaicis*[2], symbolisent les païens, les hérétiques, les faux-prophètes ou les esprits impurs[3]. A cette liste d'animaux impurs, Hilaire ajoute l'âne et le chien. L'âne que monte le Seigneur en entrant à Jérusalem est rétif, difficile : il a tous les défauts de l'ignorance des païens[4], comme, de l'aveu même d'Hilaire, l'observait déjà une de ses sources, sans doute ici Fortunatien[5]. Également, les chiens, auxquels Jésus commande de ne pas livrer ce qui est saint, désignent, selon Hilaire, à cause de leur aboiement, les païens[6]. Cyprien, dans son *Aduersus Demetrianum*, évoquait déjà, à l'aide de cette image, la fureur des attaques du païen Démétrien[7].

---

1. En *in Matth.* 6, 1, les « porcs désignent les hérétiques », parce que, tout en ayant deux ongles (Novatien, dans le texte cité *supra* p. 302 n. 7, vante cette particularité), ils ne « ruminent » pas, c'est-à-dire, selon l'explication du même Novatien, ne mettent pas en ordre la connaissance de Dieu : « Porcorum uero haereticis est nomen, quia, quamuis ungulae bifidae sint, acceptam tamen Dei cognitionem non ruminando disponunt ».

2. Pour Novatien, (*cib. iud.* 3) il y a trois catégories d'*immundi* : *Iudaei, haeretici, ethnici*, correspondant à trois groupes d'animaux : ceux qui ne ruminent ni n'ont d'ongle fendu, et ceux qui offrent le premier trait, non le second, ou le second, non le premier.

3. Chameau qualifié par NOVATIAN. *cib. Iud.* 3 de « informis et criminibus tortuosus » = païens dans *in Matth.* 19, 11 : « Sed in primordio libri, sub uestitu Iohannis, in camelo gentes significari admonuimus. Pecus enim hoc uerbis oboedit, ieiunii patiens est, et oneri suo quadam disciplinae ratione succumbit : cuius exemplo gentium immanitas ad oboedientiam praeceptorum caelestium emollitur » ; Porc = hérétiques : cf. *supra* n. 1 ; renard = faux prophètes : *in Matth.* 7, 10 : « Vulpis est animal insidiosum, circa domorum se occulens foueas et domesticis auibus insidians, atque hoc nomine pseudoprophetas nuncupari aliquot locis (cf. *Ezech.* 13, 4) legimus » ; oiseaux = esprits impurs : *in Matth.* 5, 9 : « Sub nomine uolucrum exemplo nos immundorum spirituum adhortatur ». Rapprocher les mots de NOVATIAN. *cib. Iud.* 3, à propos de l'épervier, du milan et du vautour : « raptores, uiolentos, scelere uiuentes ».

4. *In Matth.* 21, 1 : « Pullum uero idem Dominus ascendit, nouellum, contumacem, durum, atque haec omnia gentilis ignorantiae uitia edomantur, et tot animorum ferocitates uectio Deo factae sunt »; *ibid.* 18, 2 : « Et sub asini quidem nomine frequenter gentes cognominatas reperimus ».

5. FORTVNAT. AQVIL. *fragm.* 1, *PLS*, t. 1, c. 217 : « Pullum (asinae) solutum ascendit Iesus (*Matth.* 21, 1)... qui ab erroribus scilicet ido(lo)latriae retractus incipit sessorem habere filium Dei ».

6. *In Matth.* 6, 1 : « Canes enim de oblatrandi aduersus Deum rabie gentes sunt nuncupatae » ; cf. 15, 4 : « Delatus Israel honor, affectus in eum Dei cumulat inuidiam, iuxta quem plebs gentium accepit canum nomen ».

7. CYPR. *Demetr.* 1, *CSEL*, t. 3, 1, p. 351 : « Oblatrantem te et aduersus Deum qui unus et uerus est, ore sacrilego et uerbis impiis obstrepentem frequenter, Demetriane, contempseram uerecundius..., cum... et sanctum quoque iubeamur intra conscientiam nostram tenere nec inculcandum porcis et cani-

Si beaucoup d'animaux évoquent les « esprits impurs », il en est quelques-uns qui sont « simples[1] ». La brebis perdue et retrouvée de la parabole est, aux yeux d'Hilaire comme de Tertullien dans le *De pudicitia*[2], l'« homme égaré ramené sur le corps du Seigneur[3] ». Dans la colombe, dont la « simplicité est évidente », observe Hilaire, « nous entendons l'Esprit-Saint », dont elle est l'image visible, « selon l'exemple de la prophétie » faite à Jean-Baptiste par le Seigneur[4].

La possibilité offerte aux deux catégories d'animaux, impurs et simples, de coexister pacifiquement au sein d'un univers qui respecte la « nature » de chacun[5] est démontrée par la « comparaison » de Jésus : « Soyez simples comme les colombes et prudents comme les serpents ». Dans l'*Aduersus Valentinianos*, Tertullien expliquait comment « simplicité et prudence » ne s'excluent pas[6]. Hilaire est moins soucieux que son modèle d'analyser

---

b u s exponere ». Plus loin, Cyprien évoque la *rabies* de Demetrianus : « ...tuam rabiem tractatibus coercere ». SEN. *dial.* 3, 3, 43, 1 parle des « aboiements » de l'envieux : « illum oblatrantem tibi ».

1. Qualificatif conforme à la lettre de l'Évangile (ITALA *Matth.* 10, 16 ; « Estote simplices sicut columbae ») qu'Hilaire préfère à *mundus* du *De cibis* de Novatien. CYPR. *zel.* 12, parle aussi de l'« agnorum natura simplex ».

2. TERT. *pudic.* 7, 3, *CC*, t. 2, p. 1292 : « Ad hoc Dominum pecudis perditae restitutionem, cui alii configurasse credendum est quam ethnico perdito ? » ; *resurr.* 34, 2, *CC*, t. 2, p. 964 : « Nam si caro quoque eius cum anima, quod pecus totum est, humeris boni pastoris aduehitur, ex utraque utique substantia restituendi hominis exemplum est ».

3. *In Matth.* 18, 6 : « Ouis una homo intelligendus est, et sub homine uno uniuersitas sentienda est. Sed in unius Adae errore omne genus aberrauit... Igitur et quaerens hominem Christus est, et nonaginta nouem relicti caelestis ecclesiae multitudo est, cui cum maximo gaudio errans homo in Domini corpore est relatus ».

4. *Ibid.* 10, 11 : « Sed columbae simplicitas in absoluto est » ; 21, 4 : « In columba, secundum prophetiae exempla, sanctum Spiritum intelligimus ». Sur ces diverses significations de la colombe, voir F. SÜHLING, *Die Taube als religiöses Symbol im christlichen Altertum*, dans *RQA*, Supplt, t. 24, 1930, pp. 9 et 182.

5. Ce thème stoïcien (cf. M. SPANNEUT, *Le stoïcisme des Pères...*, pp. 372-379) de la *concordia elementorum* se trouve dans NOVATIAN. *trin.* 2, 10, texte connu d'Hilaire de bonne heure, comme le montre la préface du *De Trinitate* ; il sera l'objet d'une « amplification » tissée de réminiscences de MIN. FEL. 17, dans *in psalm.* 68, 29, où se trouve la formule « secundum uniuscuiusque generis naturam », mais il apparaît déjà dans *in Matth.* 4, 19 : « corporis et spiritus aduersantium sibi concordia ».

6. TERT. *adu. Val.* 2, 1, *CC*, t. 2, p. 754 : « Ideoque simplices notamur apud illos (Valentinianos), ut hoc tantum, non etiam sapientes ; quasi statim deficere cogatur a simplicitate sapientia, Domino utramque iungente : *Estote prudentes ut serpentes et simplices ut columbae* » ; 2, 4 : « Ita facilius simplicitas sola Deum et agnoscere poterit et ostendere prudentia sola ». Kroymann considère à tort ce qui suit : « concutere potius et prodere » comme une interpolation ; en rétablissant ces mots, F.J. DÖLGER, dans son article : *Unserer Taube Haus : Textkritik und Kommentar zu Tertullian « aduersus Valentinianos »* 2, 3 ,dans *Antike* und *Christentum*, t. 2, Münster, 1931, pp. 41-43, comprend que *simplicitas* et *prudentia* sont opposées, ce que le contexte infirme .J.-C. FREDOUILLE, *Valentiniana, Quelques améliorations au texte de l'Aduersus Valentinianos*, dans *VChr*, t. 20, 1966, p. 50, combat la suppression faite par Kroymann et souligne le parallélisme de la construction avec *simplicitas* et *prudentia*. Pour la sémasiologie de *simplicitas*, cf. O. HILTBRUNNER, *Latina graeca*, Bern, 1958, pp. 97-99.

la compatibilité de ces qualités sur le plan moral, mais il décrit, à l'aide de souvenirs virgiliens[1], comment la « prudence » du serpent, qui cache sa tête tandis qu'on mutile son corps, évoque la « réflexion » du martyr qui, au prix de son corps, garde la simplicité de la foi dans le Christ, sa tête[2].

Le règne des plantes est sur la terre celui où, selon l'apologétique latine, l'ordre divin est le plus visible, dans la mesure où il réalise l'union des contraires[3]. Dans cette perspective, l'auteur de l'*In Matthaeum* fonde son classement du sens des images du monde végétal sur une opposition traditionnelle, celle de la fécondité et de la stérilité. Occasion de nombreuses métaphores dans le style d'un Sénèque et d'un Quintilien[4], ce lieu commun sert à Hilaire, comme à Cyprien[5], à commenter une des antithèses fondamentales de l'Évangile : croissance ou dessèchement spirituel[6].

Tout ce qui concerne la germination, la floraison, la moisson, la vendange désigne la fécondité de l'Esprit[7]. Le grain de sénevé qui a été semé, meurt en terre et dépasse la mesure atteinte par toutes les plantes[8],

1. Ce sont les vers de VERG. *georg.* 3, 422-424, cités *supra* p. 270, n. 3, texte qui, selon F. LAUCHERT, *Geschichte des Physiologus*, Strassburg, 1889, pp. 16-17, aurait aidé à constituer, à une époque tardive, un *Physiologus* latin. Les réminiscences de ces vers de Virgile ont été adaptées par Hilaire à un canevas relatif à la « prudence » du serpent hérité de TERT. *adu. Val.* 3, 1, *CC*, t. 2, p. 754 : « Abscondat itaque se serpens, quantum potest, totamque prudentiam in latebrarum ambagibus torqueat ; alte habitet, in caeca detrudat per anfractus seriem suam ; ⟨si⟩ euoluat, tortuose procedat nec simul totus, lucifuga bestia ».

2. *In Matth.* 10, 11 : « Sed columbae simplicitas in absoluto est ; quae autem sit serpentis prudentia contuendum est. Nescio quid in illo prudentiae consiliique exstet, licet quaedam hinc aliqui memoriae mandauerint, quod ubi se in manus hominum uenisse intelligat, omni genere ab ictu caput subtrahat, idque aut collecto in orbem corpore contegat aut foueae immergat caedique partem reliquam derelinquat ; nosque hoc exemplo oportere, si quid acciderit persecutionum, caput nostrum, quod est Christum (cf. *I Cor.* 11, 3), occulere, ut oblatis nobis in omnes cruciatus, fidem ab eo acceptam iactura corporis communiamus ». La foi est reçue dans la simplicité : cf. *trin.* 10, 70 : « In simplicitate itaque fides est ».

3. TERT. *apol.* 48, 11, *CC.* t. 1, p. 167 : « Quae ratio uniuersitatem ex diuersitate composuit, ut omnia aemulis substantiis sub unitate constarent », et MIN. FEL. 17, 7, éd. Beaujeu, p. 24 : « Quid ? cum ordo temporum ac frugum stabili uarietate distinguitur, nonne auctorem suum parentemque testatur ? »

4. Cf. D. STEYNS, *Étude sur les métaphores et comparaisons dans les œuvres en prose de Sénèque le Philosophe*, (= *Univ. Gand, Fac. Philos. Lettres, Rec. travaux*, t. 33), Gent, 1907, pp. 106-108, et G. ASZFAHL, *Vergleich und Metapher bei Quintilian* (= *Tübinger Beiträge z. Altertumwiss.* t. 15), Stuttgart, 1932, pp. 108-109, qui cite, entre autres exemples, les métaphores agricoles de QVINT. *inst.* 2, 19, 2.

5. Cf. CYPR. *unit. eccl.* 9, *CSEL*, t. 3, 1, p. 218 : « triticum non rapit uentus.. inanes paleae tempestate iactantur » ; cf. *eleem.* 8 ; *mort.* 12.

6. *Cresco* est attesté quatre fois dans l'*Itala* et la *Vulgate* de *Matthieu* : 6, 28 ; 13, 7 ; 13, 30 ; 13, 32 ; *areo* deux fois : *ibid.* 13, 6 et 21, 20.

7. La germination est évoquée dans *in Matth.* 13, 4 ; la floraison en 5, 12 ; la moisson en 10, 2 ; la vendange en 22, 1, où se trouve l'expression « ubertas sancti Spiritus ».

8. *In Matth.* 13, 4 : « Grano se sinapis Dominus comparauit, acri maxime, et omnium seminum minimo, cuius uirtus ac potestas tribulationibus et pressuris accenditur..., ultra mensuram omnium olerum excrescit ».

l'arbre qui porte de bons fruits « signifient » la « substance » que le Christ a « en commun » avec son Père[1]. Les branches de cet arbre sont les apôtres, vers lesquels volent ces oiseaux du ciel que sont les païens « fatigués par le vent diabolique[2] ». C'est encore aux apôtres que font penser les figues du figuier de l'Évangile : « à l'exemple » des figues arrivées à maturité, qui font tomber les figues vertes, surtout si elles sont placées à l'intersection de deux branches[3], le « peuple de la Synagogue » tombera sous l'action des

---

1. *Ibid.* 12, 18 : Quand le Christ dit : « Ou faites-moi un bon arbre avec de bons fruits ou faites-moi un mauvais arbre avec de mauvais fruits », il vise les hérétiques à venir, explique Hilaire, qui précise : « In futurum uero omnem fidei peruersitatem coarguit, eorum scilicet qui dignitatem et communionem paternae substantiae Domino detrahentes, in diuersa haereseos studia efferbuerunt, neutrum facientes nec inter gentes sub uenia ignorationis agitantes nec in ueritatis cognitione uersantes. Arborem se in corpore positum significat, qui per interiorem uirtutis suae fecunditatem exeat ubertas omnis in fructus. Igitur aut arbor bona facienda cum bonis fructibus est, aut mala constituenda cum malis fructibus, quia ex fructibus suis de se arbor ipsa testabitur, non quod secundum arborum naturam arbor mala possit constitui quae bona sit, aut eadem ipsa cum ramis suis bona esse si mala sit, sed ut per hanc significantiam intelligeremus, Christum aut tamquam inutilem relinquendum aut tamquam bonum bonorum fructuum utilitate retinendum ». Pour l'interprétation de l'« arbre » comme « désignation » du Christ incarné, cf. non Marcion (opinion de W. Wille, *Studien zum Matthäuskommentar*, p. 219), mais Victorin. Poetov. ap. Hier. *in apoc.* 21, 16, *CSEL*, t. 49, p. 149 : « Lignum uitae ex utraque ripa Christi secundum carnem ostendit aduentum », et peut-être, en dépit d'un contexte baptismal particulier, Tert. *bapt.* 9, 2, *CC*, t. 1, p. 284 : « Lignum illud erat Christus ». Pour l'application du « mauvais arbre » à l'hérésie, cf. Tert. *adu. Marc.* 4, 17, 11, *CC*, t. 1, p. 587 : « Proinde ut arbor bona non proferat malum fructum, quia nec ueritas haeresim, nec mala bonum, quia nec haeresis ueritatem... ».

2. *In Matth.* 13, 4 : « Sed iam ex ramis arboris ex solo in sublime prolatae caeli uolucres inhabitant. Apostolos scilicet et Christi uirtute protensos et mundum inumbrantes in ramis intelligimus, in quos gentes in spem uitae aduolabunt et aurarum turbine, id est diaboli spiritu flatuque uexatae tamquam in ramis arboris acquiescent ». Y a-t-il, dans ce tableau, un souvenir des images par lesquelles Tert. *praescr.* 20, 4-5, évoque la fondation, par les apôtres « partis à travers le monde » annoncer aux nations la même foi, d'Églises semblables à des « boutures de foi » (*traduces fidei*) ?

3. Cf. *in Matth.* 21, 8, où Hilaire développe l'*exemplum* des figues, comme Tertullien avait présenté celui du caméléon (*pall.* 3, 3) ou du phénix (*resurr.* 13, 2) : « Haec namque arbor (ficus) dissimiliter a ceterarum arborum et natura et conditione florescit. Nam flos ei primus in pomis est, sed non his quae maturitatem ut emerserint consequentur. Grossa enim haec et communis usus et prophetica auctoritas nuncupauit. Verum postea internae fecunditatis uirtute exuberante, eiusdem speciei atque formae poma prorumpunt, quibus prorumpentibus ista truduntur, et dissolutis quibus continebantur radicibus decidunt, aliaque illa exeuntia usque ad maturitatem fructuum prouehuntur ». Dans cette première partie de sa « notice », Hilaire utilise Plin. *nat.* 13, 7 (14), éd. Ernout p. 36 : « Arbor (= le figuier d'Égypte)... pomum fert non ramis, sed caudice ipso idque ficus est praedulcis... perquam fecundo prouentu.... Subnascitur, etiamsi non scalpatur, fetus quater aestate prioremque expellit inmaturum ». Puis Hilaire poursuit : « Sed de superioribus illis si quando inciderit, ut in sinu uirgularum ex ramulo eodem prodeuntium emerserint, manent semper et non sicut grossa cetera decidunt, sed haerent sola tantum primaque cetera maturitate praeueniunt. Et hos pulcherrimos fructus arbor illa ex se dabit qui cum grossis ceteris promergentes, de medio utrarumque uirgularum clauiculo proferentur ». Ici Hilaire semble utiliser Plin. *nat.* 15, 18 (19), éd. André, p. 44 : « Paruarum genus arborum (= le figuier de Mésie) post

gentils, et les apôtres, placés entre la Loi et l'Évangile, arriveront au faîte de la gloire[1]. Les lis qui refleurissent sans travailler ni filer[2] doivent être compris comme désignant les clartés des anges célestes, auxquels, sans qu'il soit question d'un apprentissage de science humaine ni d'un salaire pour leur ouvrage, la blancheur éclatante de la gloire a été accordée par Dieu[3]. Produits de la « fécondité », le vin, qui « fermente dans les vieilles outres et les rompt[4] », s'entend de la « grâce nouvelle de l'Esprit » qui

---

autumnum fimo contegunt deprehensasque in hieme grossos, quae mitiore caelo refossae cum arbore atque in lucem remissae nouos soles aliosque quam quibus uixere, auide tanquam iterum natae accipiunt et cum uenientium flore maturescunt, alieno praecoces anno, in tractu uel gelidissimo ». Sur ces particularités, cf. V. Reichmann, dans *RLAC*, t. 7, Lief. 53, art. *Feige I* (*Ficus carica*), c. 641.

1. Les deux situations envisagées, celle des « gentils » par rapport à la Synagogue et celle des apôtres, correspondent aux deux parties de la « notice » sur les figues : *in Matth.* 21, 9 : « Primos enim populi fructus, quos ab exordio protulerat, grossorum amisit (Synagoga) exemplo, quia plebem eius inutilem fidelis et pertinax et usque ad consummationem temporum manens populus gentium protrusit. Verum tamen credentes primi ex Israel Apostoli et inter Legem et Euangelia grossorum modo inhaerentes ceteros resurrectionis gloria et tempore anteibunt ». Tert. *adu. Marc.* 4, 11, 11, *CC*, t. 1, p. 568, compare l'Évangile à un « fruit qui se sépare de sa graine, la Loi » : « Sicut fructus separatur a semine, cum sit fructus ex semine, sic et euangelium separatur a lege ».

2. Dans *in Matth.* 5, 11, Hilaire commente cette *comparatio* évangélique dans une « notice » qui met en valeur une « singularité » de la nature propre à exciter la *curiositas*, à laquelle nous avons vu *supra* p. 262, n. 3 qu'Hilaire, en un certain sens, du moins, fait place dans la « lecture instruite » des Évangiles : « Est autem in natura istius germinis ut aptissime caelestibus Angelorum substantiis comparetur. Hoc enim efflorescens, cum a stirpe detentae humi radicis auellitur, naturae suae uirtutem, licet aruisse putetur, occultat, et redeunte tempore rursum lilii sui honore uestitur. Ex se enim efflorescit ac redditur, et quod est, nec radici potest debere nec terrae, cum ille qui se subeat succus ex se sit. Atque ita annuae licet huius uiriditatis exemplo, uirtutem caelestis substantiae aemulatur, cum ex eo tantum, quod intra se acceptum habeat, alatur in florem ». Hilaire « amplifie » des observations de Plin. *nat.* 21, 5 (11), éd. Mayhoff, t. 3, p. 388 : « Alba lilia iisdem omnibus modis seruntur, quibus rosa, et hoc amplius lacrima sua, ut hipposelinum, nihil est fecundius una radice quinquagenos saepe emittente bulbos ». Cette référence à Pline est donnée par A. Feder, *Kulturgeschichtliches in den Werken des hl. Hilarius von Poitiers*, dans *Stimmen aus Maria-Laach*, t. 81, 1911, p. 39.

3. *In Matth.* 5, 11 : « Sed lilia non laborantia neque neuntia significari intelligendae sunt angelorum caelestium claritates, quibus extra humanae scientiae eruditionem suique operis mercedem a Deo gloriae candor indultus est ». La *claritas* des anges est un trait puisé à Tert. *orat.* 3, 3, *CC*, t. 1, p. 259 : « Proinde igitur et nos, angelorum, si meruerimus, candidati..., officium futurae claritatis ediscimus ».

4. *In Matth.* 9, 4 : « Vt autem intelligerent non posse sibi in ueteribus positis perfecta haec salutis sacramenta committi, comparationis posuit exemplum : ... uinum nouum ueteribus utribus non infundi — feruentis enim musti calor utres ueteres abrumpit — infirmas uidelicet uetustate peccatorum et animas et corpora nouae gratiae sacramenta non capere ». Cette exégèse s'inspire des lignes de Cypr. *epist.* 63, 11, 3-12, 2, éd. Bayard, t. 2, pp. 207-208, sur le vin du *sacrificium dominicum* : « quemadmodum uino isto communi mens soluitur et anima relaxatur et tristitia omnis exponitur, ita et poto sanguine Domini et poculo salutari exponatur memoria ueteris hominis... Quod scilicet perspicimus et sacramento calicis contineri ». Sur le symbolisme du *calix inebrians*, cf. H. Lewy, *Sobria ebrietas*, dans *Beihefte z. ZNTW*, t. 9, 1929, pp. 138-146.

« coule à flots[1] », le froment que, selon Jean-Baptiste, le Christ amassera dans ses « greniers », désigne les « fruits parfaits des croyants[2] » et l'huile des vierges sages est le « fruit de la miséricorde[3] ». En revanche, la « vanité inutile et improductive » est représentée par le figuier stérile revêtu seulement de feuilles, que le Christ rencontre sur le chemin de Jérusalem[4] ; par l'herbe des champs, qui, tout en étant « vêtue par Dieu », est promise au feu[5] ; par le roseau exposé au vent, qu'évoque le Christ devant les envoyés de Jean-Baptiste[6] ; par les lieux déserts où se retire le Christ après la mort de Jean-Baptiste[7] ; enfin par les épines dont est couronnée la tête du Christ souffrant[8]. Cette « vanité », appelée ici « faiblesse et

1. *In Matth.* 22, 1 : « prophetas quoque quaedam quasi torcularia aptauerit, in quos musti modo quaedam ubertas sancti Spiritus feruentis influeret », où Hilaire se souvient de Cypr. *ad Donat.* 5, *CSEL*, t. 3, 1, p. 7 : « profluens largiter spiritus nullis finibus premitur ».

2. *In Matth.* 2, 4 : « Quod (= le van) in manu Domini situm arbitrium indicat potestatis triticum suum, perfectos scilicet credentium fructus, horreis recondentis ».

3. *Ibid.* 27, 4 : « Oleum boni operis est fructus... Vendentes sunt hi qui misericordia fidelium indigentes reddunt ex se petita commercia indigentiae suae scilicet satietate, boni operis nostri conscientiam ueneuntes. Haec enim indefessi luminis copiosa materies est, quae misericordiae fructibus et emenda est et recondenda » ; cf. 5, 2 : « Oleum enim fructum misericordiae esse caelestis et propheticus sermo est. Ergo bonitatis operibus caput nostrum, id est, uitae nostrae sensus ornandus est ». Cypr. *eleem.* 3, présente les œuvres de miséricorde recommandées dans l'Évangile comme des *medellae spiritales* de nos péchés.

4. Image de la Synagogue « infecundam, foliis tantummodo uestitam, id est uerbis inanibus gloriantem, sed fructibus uacuam, operibus quippe bonis sterilem et exspectatis prouentibus nudam » (*in Matth.* 21, 6).

5. *In Matth.* 5, 12 (d'après *Matth.* 6, 30 : *Si foenum agri... Deus sic uestit...*) : « Germen autem illud est quod uirtutis suae flore dilapso ad calorem solis arescit. Igitur requies nulla gentibus..., quibus saeculi amore detentis et corporis gaudiis occupatis, nullum per fidem et confessionem Dei in caeleste regnum iter quaeritur et optatur ». Cypr. *eleem.* 8, *CSEL*, t. 3, 1, p. 380, se servait de l'image de *arbores infructuosae* « coupés et jetés au feu », pour évoquer la destinée des *steriles homines* : « arbores infructuosas id est steriles homines excidi et in ignem mitti ».

6. *Ibid.* 11, 4 : « In arundine enim homo talis ostenditur de gloria saeculi uitae suae inanitate speciosus, ipse autem fructu ueritatis cauus, exterior placens et nullus interior, ad omnem uentorum motum, id est immundorum spirituum flatum mouendus neque ad consistendi firmitatem ualens et animi medullis inanis ». Cf. 33, 3, à propos du roseau placé dans la main droite du Christ lors de sa Passion : « In calamo uero earumdem gentium infirmitas atque inanitas manu comprehensa firmatur » ; cf. 2, 4 : « paleas, uero id est, inutilium atque infructuosorum hominum inanitatem ».

7. *Ibid.* 14, 9 : « Ergo Dei Verbum... in desertum concedit, relicta quippe conuersatione Israel in uacua diuinae cognitionis pectora transiturus »; cf. 11, 4 : « Desertum sancto Spiritu uacuum sentiendum est, in quo habitatio Dei nulla sit » ; cf. encore 24, 11 : « Domus eorum deserta et uacua relinquetur, id est indigni habitatione sancti spiritus erunt ».

8. *Ibid.* 33, 3 : « Spinis quoque, id est compungentium quondam peccatis gentium coronatur, ut ex rebus perniciosis atque inutilibus, quae capiti eius, id est Deo circumdata moliuntur, gloria quaereretur ». Hilaire suit Tert. *coron.* 14, 3, *CC*, t. 2, p. 1063 : « Qui tamen et uiri caput est et feminae facies, ut uir ecclesiae, Christus

légèreté », là « orgueil et stérilité », est mise par Hilaire[1], comme déjà par Cyprien[2], au compte des païens pécheurs, sauf dans un cas : celui du figuier stérile, donné comme image de la Synagogue « enorgueillie de mots vides », et honteuse de ses vices. Cette exégèse, sans doute recueillie par Hilaire chez Tertullien dans le *De resurrectione*[3], correspond à une amplification oratoire de la leçon que le Christ tire, à l'intention des Apôtres, du dessèchement du figuier (*Matth.* 21, 18-22).

Images du composé humain : ciel et terre

Ainsi, l'élément terrestre est voué aux oppositions de vie et de mort qui se compensent, selon un thème apologétique développé par Tertullien[4] ; mais il est uni dans l'homme à l'élément céleste, car, écrit Cyprien[5], « nous sommes ciel et terre » réalisant une harmonie qu'Hilaire appelle la « concorde du corps et de l'esprit[6] ». Celle-ci, ainsi qu'il est expliqué au chapitre dix de l'*In Matthaeum*, se réalise, soit par une « refonte » du corps s'élevant au ciel sur des « ailes spirituelles », soit par un « alourdissement » de l'âme sous l'effet des « souillures » de la « matière[7] ». Ce dilemme d'inspiration paulinienne, comme nous le verrons au chapitre suivant, donne son fondement doctrinal au symbolisme qu'Hilaire découvre dans les « figures » de l'Évangile décrivant la forme générale du corps, ses parties et ses fonctions.

Trois images du corps pris dans son ensemble éclairent ses rapports avec l'âme : d'abord l'image du vase, qui apparaît dans la parabole des vierges[8],

---

Iesus, quale, oro te, sertum pro utroque sexu subiit ? Ex spinis, opinor, et tribulis. ⟨Si⟩ in figuram delictorum, quae nobis protulit terra carnis, abstulit autem uirtus crucis ».

1. Cf. *in Matth.* 33, 3 *supra* p. 308 n. 6 et 21, 6 *supra* p. 308 n. 4.

2. Par exemple Cypr. *epist.* 59, 7, 3 éd. Bayard, t. 2, p. 176 où les *perfidi* sont comparés à des « fétus de paille qu'emporte le souffle de l'ennemi » : « quos uidemus... tamquam paleas dissipantis inimici spiritu ventilari ». Sur cette « comparaison », cf. M.T. Ball, *Nature and the vocabulary of nature in the works of St Cyprian*, (= *Patristic Studies*, t. 75,) Washington, 1946, p. 131.

3. Tert. *resurr.* 33, 5, *CC*, t. 2, p. 963 : « parabolam... arboris fici dilatae in spem ad instar Iudaicae infructuositatis ». Sur cette image, cf. H. Koch, *Tertullianisches IV. Die Feigenblätter der Stammeltern bei Irenäus und bei Tertullian und die Nachwirkung ihrer Erklärungen*, dans *ThStKr*, t. 105, 1933, pp. 39-45.

4. Tert. *apol.* 48, 8, *CC*, t. 1, p. 167 : (exemple de la végétation) : « Semina non nisi corrupta et dissoluta fecundius surgunt : omnia pereundo seruantur, omnia de interitu reformantur ».

5. Cypr. *domin. orat.* 16, *CSEL*, t. 3, 1, p. 278 : « Nam cum corpus e terra et spiritum possideamus e caelo, ipsi terra et caelum sumus ». Pour d'autres références de ce *topos* dans la littérature latine chrétienne, cf. I. Opelt, dans *RLAC*, t. 5, c. 1166, art. *Erde*.

6. Cf. *supra* p. 304 n. 5.

7. Cf. *infra*, p. 383 et 384, avec références à des textes de I *Cor.*

8. *In Matth.* 27, 4 : « Vasa humana sunt corpora, intra quorum uiscera thesaurus bonae conscientiae recondendus est » ; cf. 24, 7 : « Calicis namque usus interior est (cf. Itala *Matth.* 23, 26 : *Munda prius quod intus est calicis, qui si obsorduerit, quid proficiet lotus exterius* ?) Atque ideo interioris conscientiae nitor est obtinendus, ut ea quae corporis sunt forinsecus eluantur » ; 27, 4 : « conscientia..., quae uasculis corporum continetur ».

après avoir été accréditée concurremment par Sénèque[1] et saint Paul[2] et reprise par Tertullien, Victorin et Lactance[3]. Le vêtement aussi, selon une tradition reflétée par Sénèque[4], tradition que le *De resurrectione* de Tertullien relie à l'exégèse scripturaire[5], est pour l'homme ce que le corps est pour l'âme. Le manteau des rois évoqué par le Christ dans son entretien avec les envoyés de Jean-Baptiste indique l'emprise du luxe et de la mollesse sur l'âme[6]. Le manteau des Israélites étendu sur le chemin du Christ lors de son entrée à Jérusalem figure, au contraire, les Prophètes se dépouillant de leur corps pour favoriser l'avènement de Jésus[7]. Enfin, la robe nuptiale des invités de la parabole est « la gloire de l'Esprit-Saint et la blancheur de la tenue céleste[8] », et l'étoffe écarlate dont est revêtu le Christ lors de sa passion est « le sang de tous les martyrs », pendant que sa tunique sans couture, divisée sans être déchirée, exprime l'incorruptibilité de son corps[9].

---

1. *Dial.* 6, 11, 3, éd. Waltz, t. 3, p. 25 : « quid est homo ? quolibet quassu uas et quolibet fragile iactatu » ; cf. *epist.* 92, 34. L'image était déjà utilisée par LVCR. 3, 440 ; CIC. *Tusc.* 1, 22, 52. Sur cette image chez Sénèque en particulier, cf. F. HUSNER, *Leib und Seele in der Sprache Senecas*, dans *Philologus*, Supplt., t. 17, 4, 1924, pp. 78-84.

2. *II Cor.* 4, 7 ; *II Tim.* 2, 20.

3. Cf. TERT. *anim.* 40, 2 : « quae calix... corpus » ; *resurr.* 16, 4 : « uasculo carnis » ; VICTORIN. POETOV. (?) *De decem uirginibus*, *PLS*, t. 1, p. 174 : « Vasa corpora sunt » ; LACT. *inst.* 2, 3, 8, *CSEL*, t. 19, p. 104 : « hoc enim quod oculis subiectum est non homo, sed hominis receptaculum est » ; *opif.* 1, 11, *CSEL*, t. 27, pp. 5-6 : « Vas est enim quodammodo fictile quo animus, id est homo ipse, uerus continetur ».

4. SEN. *epist.* 92, 13, éd. Préchac, t. 4, p. 54 : « quod de ueste dixi, idem me dicere de corpore existima. Nam hoc quoque natura ut quandam uestem animo circumdedit ». Sur cette image, cf. F. HUSNER, *ouvr. cité*, pp. 84-92.

5. TERT. *resurr.* 7, 2 (à propos des « tuniques de peau » de *gen.* 3, 21), et surtout 27, 1, *CC*, t. 2, p. 956 : « Habemus etiam uestimentorum in scripturis mentionem ad spem carnis allegorizare » ; suivent des citations de *apoc.* 14, 4 et *Is.* 58, 8.

6. *In Matth.* 11, 5 : « Vestem ambitum corporis quo induitur anima, significat, quod luxu ac lasciuiis mollescat. Sed qui uestiti mollibus sunt in domibus regum sunt, ...id, est eos, quibus per luxum fluida et dissoluta sunt corpora, esse daemonum habitationem, consimilem sedem propositis suis atque operibus eligentium ».

7. *Ibid.* 21, 2 : « Illic etiam Prophetae uestimenta sua incedentis itineri substernunt ; hanc enim uiam gentium uecturarum Deum praedicauerunt, quique saeculi a more postposito mortibus se et lapidationibus offerendo ipsis quodam modo corporibus exuerunt ad ingressum uiae talis oblatis ».

8. *Ibid.* 22, 7 : « Vestitus autem nuptialis est gloria Spiritus sancti et candor habitus caelestis ». Au contraire, le « manteau qu'on ne devra pas retourner chercher lors de l'abomination de la désolation » représente la tunique des « vieux péchés » (25, 5).

9. *Ibid.* 33, 3 : « Susceptis uidelicet omnibus corporis nostri infirmitatibus omnium deinde martyrum, quibus regnum secum erat debitum, sanguine in cocci colore perfunditur » ; *ibid.* 33, 4 : « Vestis eius sorte diuisa quam scissa mansuram incorruptionem corporis indicabat ». Ce dernier texte a été replacé dans l'histoire de l'exégèse patristique de la tunique sans couture par M. AUBINEAU, *La tunique sans couture du Christ*, dans *Kyriakon* (= *Festschr.* J. QUASTEN), Münster, 1970, p. 119.

La troisième image appliquée au corps, celle de maison de l'âme, est une comparaison paulinienne que Tertullien et Cyprien ont mise en relief[1]. Son emploi par Cicéron et Sénèque lui donnait une allure en quelque sorte classique[2]. Dans l'Évangile, la maison de Pierre et celle de Matthieu désignent, selon Hilaire, leur corps chargé des péchés dont le Christ les délivre en entrant sous leur toit[3]. Avec plus de détails, les différentes parties du corps, qui avaient trouvé dans l'apologétique latine une justification rationnelle[4], sont l'objet d'une explication spirituelle de la part de l'exégète pictave. Tout ce qui, dans l'Évangile, est dit de la tête doit se comprendre de la « conscience », conformément à une thèse héritée du *De opificio Dei* et fondée sur unc étymologie varronienne[5]. Ainsi, pour Hilaire, le conseil, donné par Jésus à ses Apôtres, de « se parfumer la tête et de se laver le visage quand ils jeûnent » est une manière de leur demander l'éclat d'une bonne conscience et la grâce d'une action miséricordieuse[6]. La tête s'entend aussi, selon lui, du siège de la connaissance de Dieu, dans un contexte évangélique comme celui où il est dit du « Fils de l'homme » qu'il n'a rien où reposer sa tête, c'est-à-dire qu'il ne trouve personne qui « ait en lui la connaissance de Dieu[7] », car, selon l'Écriture, Dieu est la tête du Christ et le Christ connaît Dieu[8].

1. Tert. *resurr.* 41, 1-3, *CC*, t. 2, p. 975 : « Eandem adhuc sententiam exequitur remunerationes uexationibus praeferens : *Scimus enim*, inquit, *quoniam etsi terrena domus nostri tabernaculi dissoluatur, habemus domum non manu factam aeternam in caelis...* Sed quia domum dixerat carnem, eleganter uoluit et in mercedis conparatione uocabulo domus uti, ipsi domui, quae dissoluetur per passionem meliorem domum repromittens per resurrectionem » ; cf. Cypr. *Demetr.* 19, *CSEL*, t. 3, 1, p. 364 : « Intra unam domum boni et mali interim continemur ».

2. Cf. Cic. *Tusc.* 1, 22, 51 ; *Cato* 23, 77 ; Sen. *epist.* 65, 17 ; 70, 16 ; 120, 14. Sur cette image, cf. F. Husner, *ouvr. cité*, pp. 63-71.

3. *In Matth.* 7, 6 : « Ergo ingressu Domini in Petri domum, id est in corpore curatur infidelitas peccatorum calore exaestuans et uitiorum aegra dominatu » ; 9, 2 : « Ergo ex domo, id est ex peccatis corporis Matthaeum Dominus euocauit, in cuius mentem ingressus recumbit ».

4. Min. Fel. 18, 1, éd. Beaujeu, p. 25 : « Nihil in homine membrorum est, quod non et necessitatis causa sit et decoris » ; Lact. *inst.* 2, 10, 14, *CSEL*, t. 19, p. 149 : « explanare... quam subtili *ratione* singula quaeque in corpore hominis membra formauerit (Deus) ». Sur l'histoire de ce thème stoïcien traditionnel, cf. J. Fontaine, *Isidore de Séville et la culture classique dans l'Espagne wisigothique*, t. 2, Paris, 1959, pp. 671-676.

5. Lact. *opif.* 5, 6-7, avec citation de l'étymologie de *caput* extraite d'une lettre de Varron à Cicéron (?), *CSEL*, t. 27, p. 20 : « *Datumque illi* (capiti) *hoc nomen est*, ut quidem Varro ad Ciceronem scribit, *quod hinc capiant initium sensus ac nerui* ».

6. *In Matth.* 5, 2 : « Ergo bonitatis operibus caput nostrum, id est uitae nostrae sensus ornandus est, quia intelligentia omnis in capite est, sordesque in facie abluendae, ne quid sit horroris ex uitiis, sed magis gratia candoris sit in occursu, atque ita nos in splendorem bonae conscientiae elutos et in gratiam misericordis operis delibutos Deo ieiunia nostra commendent ».

7. *Ibid.* 7, 10 : « exprobrat... filium autem hominis, se scilicet cui caput Deus sit (cf. *I Cor.* 11, 3), non reperire in quo collocata Dei cognitio requiescat ».

8. Hilaire cite *I Cor.* 11, 3 : « Caput uero Christi, Deus » et se souvient, d'autre part, de *Matth.* 11, 27 : « Neque Patrem quis nouit nisi Filius ? », qu'il commente dans *in Matth.* 11, 12 (sur ce commentaire, cf. *infra* p. 366).

Les yeux et les oreilles sont ici, comme chez Cyprien[1], des « expressions », les premiers du « cœur », les secondes de l'intelligence de la vérité[2]. Ainsi, là où le Christ dit à ses apôtres : « La lampe du corps est l'œil », il faut voir, commente Hilaire, dans la vue que nous donne l'œil, la lumière du cœur : « si elle reste simple et claire, elle procurera au corps la clarté de la lumière éternelle et répandra l'éclat de son origine sur la corruption de la chair ; si, au contraire, elle est obscurcie par les péchés et viciée dans son vouloir, la nature du corps sera soumise aux vices de l'esprit »[3]. C'est sur eux en revanche que nous pleurons, quand nos larmes sont versées dans l'esprit de la troisième Béatitude[4].

Les mains sont, dans la prose poétique et la poésie de l'époque impériale, une manière figurée de désigner nos actions[5]. Tertullien, dans le *De oratione*, donnait pour raison d'être à la purification des mains préalable à la prière le souci de signifier que nous renonçons à méditer des actes mauvais[6]. On comprend dès lors que la « main droite » de l'Évangile, qui doit ignorer ce que fait « la main gauche », concerne, aux yeux d'Hilaire, non pas les mains de notre corps, mais nos « œuvres, qui doivent être fondées sur la science de Dieu » et où doit être tenue à l'écart la conscience de ce qui est nôtre[7]. Dans cette perspective, la comparaison de la main, qui, occasion de péché, « doit être coupée », s'entend de la « concupiscence à rejeter loin de nous[8] ».

---

1. Cypr. *laps.* 23, *CSEL*, t. 3, 1, p. 254 : « Quid surdae aures salutaria praecepta non audiunt quae monemus ? Quid caeci oculi paenitentiae iter non uident quod obtendimus ? » Cf. *ad Donat.* 9 : « conscientia luminum ». L'image est classique : « oculi mentis » est attesté chez Cic. *orat.* 29, 101 ; Qvint. *inst.* 8, 3, 62.

2. Cf. *in Matth.* 32, 2 : « Igitur ab apostolo serui principis sacerdotum auricula desecatur, populo uidelicet sacerdotio seruienti... ad capacitatem ueritatis hoc quod erat inaudiens amputatur ».

3. *Ibid.* 5, 4 : « De oculi enim officio lumen cordis expressit. Quod si simplex et lucidum manebit, claritatem aeterni luminis corpori tribuet et splendorem originis suae corruptioni carnis infundet. Si autem obscurum peccatis et uoluntate erit nequam, uitiis mentis natura corporis subiacebit ».

4. *Ibid.* 4, 4 : « *Beati lugentes quoniam ipsi consolabuntur* : ...Non orbitates aut contumelias aut damna maerentibus sed peccata uetera flentibus et criminum quibus obsordescimus conscientia aerumnosis, haec sedula in caelo consolatio praeparatur ».

5. Cf. Mart. 4, 39, 3 : « Praxitelus manum Scopaeque » ; Stat. *silu.* 1, 3, 47 : « ueterumque manus » ; *Theb.* 8, 305 : « Promethiasque manus » ; Plin. *paneg.* 13, 5 : « Postquam uero studium armorum a manibus ad oculos, ad uoluptatem a labore translatum est... ».

6. Tert. *orat.* 13, 1, *CC*, t. 1, p. 264 : « Ceterum quae ratio est manibus quidem ablutis, spiritu uero sordente orationem subire, quando et ipsis manibus spiritales munditiae sint necessariae, ut a falso, a caede, a saeuitia, a ueneficiis, ab idolatria ceterisque maculis, quae spiritu conceptae m a n u u m o p e r a transiguntur, purae alleuentur ? »

7. *In Matth.* 4, 28 : « Sinistra quoque manus ut ignoret opus dexterae... Verum ut in Dei scientia opera nostra consistant, cum sub nuncupatione membrorum, in his quae geramus, eorum quae nostra sunt atque nobiscum sunt conscientia arceatur ».

8. *Ibid.* 18, 4 : « Superius autem in abscidendis manu uel pede propinquitatum contineri nomina exposuimus », avec renvoi à 4, 21 : « abicere a nobis uel potius

Les fonctions physiologiques fournissaient déjà dans la rhétorique profane d'époque impériale, chez Sénèque et Quintilien[1], des métaphores qui éclairent la vie de l'âme ; mais, à partir de Tertullien, celles-ci trouvent une base théologique dans la théorie de la corporéité de l'âme[2]. Hilaire s'appuie sur elle pour présenter les fonctions du corps sous un double aspect : elles adoptent la vie de l'âme ou au contraire lui communiquent leur lourdeur[3].

La faim et la soif sont entendues au sens spirituel par Jésus lui-même dans la quatrième Béatitude. De son côté, Cyprien, dans l'*Ad Donatum*[4], évoque la « soif du cœur » et, dans le *De lapsis*[5], la faim des « fidèles » que nourrissent « l'aliment et la coupe du Seigneur ». Hilaire, dans l'*In Matthaeum*, montre le Christ ayant faim après une nuit à Béthanie, c'est-à-dire faim « du salut de l'homme », en quoi il suit l'exemple de Jean-Baptiste qui se nourrissait de sauterelles, pour montrer comment l'instabilité de la volonté humaine est appelée à devenir la nourriture des saints[6]. Lors de sa passion, « le Christ but du vinaigre au bout d'un roseau pour signifier qu'il faisait passer en lui, dans une communion d'immortalité — le vin étant l'honneur de l'immortalité — les vices qui étaient en nous[7] ».

---

eruere propinquitates carissimorum nominum admonemur... Esset autem abscisio membrorum utilis, si et cordis esse posset exsectio. Cum enim concupiscentia efficientiae comparetur, damnum corporis otiosum est, relicto uoluntatis instinctu ».

1. Cf. D. Steyns, *ouvr. cité*, pp. 140-147 ; G. Aszfahl, *ouvr. cité*, pp. 10-11.

2. Tert. *resurr.* 17, 2, *CC*, t. 2, p. 941 : « Nos autem animam corporalem et hic profitemur et in suo uolumine (= *anim.* 8, 3) probauimus ».

3. Cf. *in Matth.* 5, 8 : « Nam et animarum species... corpoream... naturae suae substantiam sortiuntur », et 10, 19 : « quemadmodum... corpus in naturam animae transisset, ita... in naturam corporum animae subtilitas ingrauescit ». Sur cette antithèse cf. *infra* p. 383, n. 1.

4. Cypr. *ad Donat.* 5 : « nostrum tantum sitiat pectus et pateat » ; cf. *epist.* 31, 12 : « animo sitiente » ; *epist.* 63, 8, 4 : « quod auida et sitienti cupiditate suscipitur plenius et uberius hauritur ». L'image est attestée chez Sen. *epist.* 59, 9 : « apertis pectoribus haurimus ».

5. Cypr. *laps.* 6 : « esurientibus in ecclesia fratribus » ; *ibid.* 9 : « nec derelicto cibo et poculo Domini », qui désignent la Cène.

6. *In Matth.* 21, 6 : « ueniet esuriens plebis huius salutem » ; cf. 12, 2 au sujet de la faim des apôtres : « Et quia esuritio famis est salutis humanae ». La nourriture de Jean-Baptiste est expliquée en 2, 2 : « In esum etiam eliguntur locustae fugaces hominum et ad omnem aduentus nostri sensum euolantes, nos scilicet qui ab omni sermone et congressu prophetarum ipsis quibusdam corporum saltibus efferebamur. Voluntate uagi, operibus inutiles, uerbis queruli, fide peregrini, nunc sumus sanctorum alimonia et satietas prophetarum ». Plusieurs traits relatifs aux mœurs des sauterelles remontent à Plin. *nat.* 11, 29 (35), éd. Ernout, p. 61-62 : le bruit qu'elles font (« tanto uolant pinnarum stridore ut alites credantur ») ; la chasse que leur fait l'homme (« sollicitis suspectantibus populis ne suas operiant terras ») ; leurs migrations (« tot orbis partibus uagatur id malum »). A noter que les cigales sont dites *querulae* chez Verg. *georg.* 3, 328, comme les hommes-sauterelles chez Hilaire.

7. *Ibid.* 33, 6 : « Vinum et honor est immortalitatis et uirtus (d'après Itala *Matth.* 26, 29 : « *Non bibam de hoc creatura uitis usque in illum diem cum illud bibam uobiscum... in regno Patris* interprété dans *in Matth.* 30, 2 comme une évocation

L'homme,de son côté, qui, selon le texte de *Matthieu*, « ne jeûne pas lorsque l'époux est là », se nourrit du « sacrement du pain céleste », « en tenant le Christ sous le regard de son esprit », c'est-à-dire en ayant foi dans la résurrection[1]. La « présence intérieure » du Christ apporte aussi aux pécheurs et aux publicains, qui, selon l'Évangile, partagent avec Jésus l'hospitalité de Matthieu, la « nourriture des mets évangéliques[2] » bien supérieurs au « lait », dont certaines âmes — « les malheureuses », clame le Christ — se nourrissent encore. De ce fait, elles n'arrivent, en vertu de la distinction paulinienne entre le « lait à boire » et la « nourriture solide[3] », qu'à une mesure « chétive et fragile de la connaissance de Dieu[4] ».

Comme pour la nourriture, il y a pour le sommeil divers niveaux d'interprétation qui permettent de reconnaître des états spirituels différents, voire divergents[5]. Le sommeil des vierges de la parabole qui attendent « le retour de l'époux, est le signe du repos des croyants et de leur mort temporaire durant le temps de la pénitence[6] ». La même interprétation vaut pour le sommeil auquel le Christ convie ses apôtres en revenant vers eux pour la troisième fois à Gethsémani et en leur disant : « Dormez et reposez-vous ». En revanche, l'engourdissement, où les deux premières fois il les avait trouvés plongés, doit s'entendre du sommeil de la foi[7].

---

de la « gloire céleste »), quod per uitium aut incuriae aut uasis inacescit. Hoc igitur cum in Adam coacuisset, ipse accepit et potauit ex gentibus. In calamo enim ex spongia ut potaret offertur ; id est ex corporibus gentium uitia corruptae aeternitatis accepit et in se atque immortalitatis communionem ea quae in nobis erant uitia transfudit ».

1. *Ibid.* 9, 3 : « Quo uero praesente sponso ieiunandi necessitatem discipulis non esse respondit, praesentiae suae gaudium et sacramentum sancti cibi edocet, quo nemo, se praesente, id est in conspectu mentis Christum continens, indigebit... In fidem enim resurrectionis sacramentum panis caelestis accipitur ».

2. *Ibid.* 9, 2 : « Dominum ipse (Matthaeus) suscepit, interiore eius habitatione illuminatus, intra quem euangelicis cibis peccatoribus et publicanis coniuuium diuite copia praeparatur ».

3. ITALA *I Cor.* 3, 1-3 (cod. *d e*) : « quasi paruulis in Christo lac uobis potum dedi, non escam ; nondum enim poteratis ».

4. *In Matth.* 25, 6 : « *Et quomodo uae illi quae nutriatur* (*Matth.* 24, 19)... ? Sed perinde hic etiam infirmitatem animarum, quae ad cognitionem Dei tamquam lacte adhuc alantur ostendit, quae perfecti cibi uirtute indigentes tenui diuinae cognitionis infirmoque gustatu imbuantur » .

5. Ce fait est à mettre en rapport avec l'ambivalence du mot *otium*, chez Tertullien et chez Hilaire : comparer *in Matth.* 12, 2 : « sabbatum otium est » (sens favorable : le repos est celui du Seigneur) et 12, 4 : « populo legis infideliter otiante » (sens défavorable) ; pour d'autres références, cf. p. 323, et J. LECLERCQ, *Otia monastica*, (= *Studia Anselmiana*, t. 51), Roma, 1963, p. 36.

6. *In Matth.* 27, 4 : « Exspectantium somnus credentium quies est et in paenitentiae tempore mors temporaria uniuersorum ». Le sommeil comme « imago mortis » est l'objet de développements dans TERT. *anim.* 43, 1-12.

7. *In Matth.* 31, 11 : « Verum iterum reuersus reperit dormientes, ostendit absentiae suae tempore plures quodam fidei somno detinendos... Quod autem ad eos reuertens dormientesque reperiens primum reuersus obiurgat, secundo silet, tertio

Les maladies du corps sont rapportées aux péchés, selon une transposition que faisaient déjà Tertullien, Cyprien et Lactance à propos des guérisons opérées par Jésus[1]. Ainsi, pour l'hémorroïsse de l'Évangile, que les « impuretés du corps ont souillée et qui se dissout dans les déchets d'un vice intérieur[2] » ; pour le serviteur du tribun qui gît paralysé par le péché[3] ; pour la belle-mère de Pierre, atteinte d'une « affection pernicieuse d'incroyance[4] » ; ou encore pour les femmes enceintes, maudites dans le discours eschatologique du Christ, parce qu'elles « signifient le poids des âmes pleines de péchés[5] ».

La « vertu » des nombres La signification des « choses » de la nature, qui est l'un des fondements de ce qu'Hilaire appelle la « lecture des Évangiles », est ainsi le plus souvent dans la dépendance de quelques thèmes majeurs de l'apologétique latine de Tertullien à Lactance. Cette dernière a également influencé les observations que fait Hilaire pour rendre compte du choix des chiffres dans l'Évangile. Tandis que Lactance avait souligné le lien mis par Dieu entre l'édification

---

quiescere iubet, ratio ista est, quod primum post resurrectionem dispersos eos et diffidentes ac trepidos reprehendit ; secundo misso Spiritu paracleto, grauatis ad contuendam euangelii libertatem oculis uisitauit. Nam aliquamdiu legis amore detenti quodam fidei somno occupati sunt. Tertio, uero, id est claritatis suae reditu, securitati eos quietique restituet ». Sur le « sommeil de la foi » cf. Cypr. *epist.* 11, 5, 1 ; « abrumpamus somni uincula ».

1. Tert. *bapt.* 4, 5, *CC*, t. 1, p. 280 à propos de la « guérison » baptismale : « quoniam uice sordium delictis inquinamur, aquis abluamur... Igitur medicatis quodammodo aquis per angeli interuentum et spiritus in aquis corporaliter diluitur et caro in eisdem spiritaliter emundatur » ; Cypr. *eleem.* 3, *CSEL*, t. 3, 1, p. 375 : « Agnoscamus itaque, fratres dilectissimi, diuinae indulgentiae salubre munus emundandis purgandisque peccatis nostris, qui sine aliquo conscientiae uulnere esse non possumus medellis spiritalibus uulnera nostra curemus » ; cf. *epist.* 31, 6, 4 : « ardentem delictorum aestuantium morbum » ; Lact. *inst.* 4, 26, 11, *CSEL*, t. 19, p. 379 : « Item labes et maculas inquinatorum corporum repurgauit, non exigua immortalis potentiae opera ; uerum id portendebat haec uis, quod peccatorum labibus ac uitiorum maculis inquinatos doctrina eius purificatura esset eruditione iustitiae ».

2. *In Matth.* 9, 6 : « sordibus scilicet polluta corporis sui et interioris uitii immunditiis dissoluta, fimbriam uestis per fidem festinat attingere ».

3. *Ibid.* 7, 4 : « Iacebat enim puer dissolutus in domo humili, corruptibili (= le « siècle »), et ingressu eius, cuius tamen egens erat, Saluatoris indigna... Igitur iacentes in saeculo et peccatorum morbis dissolutae gentes existimandae sunt, omnibus undique artibus fluidis et ad consistendi officium ingrediendique corruptis ».

4. *Ibid.* 7, 6 : « In socru Petri uitiosa infidelitatis aestimatur affectio ».

5. *Ibid.* 25, 6 : « Cum dicit : *Vae praegnantibus*,.. animarum peccatis repletarum ostendisse grauitatem ». Pour le détail de l'expression cf. Cypr. *unit. eccl.* 20 : « tam grauia peccare ». L'image du « poids de corps » se trouve dans Tert. *resurr.* 8, 3. Sen. *epist.* 108, 2 évoque le « poids » des malheurs : « omnia rerum aduersarum onera ». Sur cette image, cf. D. Steyns, *ouvr. cité*, p. 152.

de la nature et le nombre déterminé de six jours[1], Victorin, poussant plus avant la « réflexion sur la semaine », fait ressortir, dans le *De fabrica mundi*, la « vertu » du jour qui l'achève, en étudiant pour chacun de ces nombres sa diffusion dans la création et l'Écriture[2]. Sur la lancée de Victorin, Hilaire recueille également chez Tertullien[3] et Cyprien[4] des observations dispersées sur la « vertu » des nombres, et il peut affirmer, à l'occasion des douze corbeilles de la première multiplication des pains, que « la mesure obéit au chiffre » à venir des douze apôtres[5], car celui-ci, comme il est dit ailleurs, a une « valeur exemplaire[6] ».

Le chiffre un est en rapport avec la Loi : la première veille qu'après la multiplication des pains, les apôtres passent sur la mer, correspond à celle de la Loi[7], plus exactement à ce que Tertullien appelle la « loi primordiale[8] » ou le « temps du testament fixé jusqu'à Noé », comme le précise Hilaire à la suite de Victorin au sujet de la « première heure » de la parabole des ouvriers de la vigne[9].

1. Lact. *inst.* 7, 14, 7, *CSEL*, t. 19, p. 629 : « Mundum Deus et hoc rerum naturae admirabile opus, sicut arcanis sacrae Scripturae continetur, sex dierum spatio consummauit diemque septimum, quo ab operibus requieuerat, sanxit ». Lactance en conclut que le chiffre sept est « plénier » et que, en relation avec les six jours de la *Genèse*, le « monde durera six mille ans ». Sur ce symbolisme eschatologique des chiffres 6 et 7, cf. A. Luneau, *L'histoire du salut chez les Pères de l'Église*, Paris, 1964, pp. 217-221.

2. Victorin. Poetov. *fabr. mund.* 1, *CSEL*, t. 49, p. 3 : « Idcirco igitur quoniam septenario numero dierum et caelestia et terrestria omnia reguntur, principii loco de hac septimana, omnium septimanarum regina, meditabor et prout potuero uirtutis diem in eius consummationem conabor exprimere ».

3. Dans *anim.* 37, 3-4, *CC*, t. 2, p. 839, Tertullien montre qu'il connaît ,sans en adopter toutes les conclusions, nombre de spéculations arithmétiques : « Dicam aliquid et de temporibus animae nascentis, ut ordinem decursam ». Des jalons pour l'étude de cette arithmologie dans la tradition patristique à partir de saint Augustin sont posés par J. Fontaine, *Isidore de Séville*, Paris, 1959, t. 1, pp. 369-370.

4. Cyprien est le témoin latin d'une des formes sans doute les plus anciennes de l'arithmologie chrétienne, celle qui est appliquée aux paraboles offrant un langage chiffré : cf. *hab. uirg.* 21, sur la parabole du fruit multiplié par cent, par soixante.... Peu après (?) Cyprien, l'auteur du *Sermo de centesima*, (*PLS*, t. 1, pp. 53-67), joue aussi avec les chiffres de la parabole. Celle des « ouvriers de la vigne » classés selon les heures est commentée par Iren. 4, 36, 7, celle des « dix vierges » par Victorin de Poetovio (?) (*PLS*, t. 1, pp. 172-174).

5. *In Matth.* 14, 11 : « Confractique cum piscibus panes, saturato populo, in tantum deinceps cumulantur augmentum, quantus et credentis populi (Cf. 5000 croyants « à venir » de *act.* 4, 4) et explendorum caelesti gratia apostolorum numerus destinabatur, ut et modus numero... obtemperaret ».

6. *Ibid.* 27, 3 : « Absolute enim in quinque prudentibus et in quinque fatuis, fidelium atque infidelium est constituta diuisio : quo exemplo (= sur le modèle de ce chiffre cinq) Moyses decem uerba duobus tabulis conscripta acceperat ».

7. *Ibid.* 14, 14 : « Prima enim uigilia fuit legis ».

8. Tert. *adu. Iud.* 2, 4, *CC*, t. 2, p. 1341 : « Primordialis enim lex data est Adae et Euae in paradiso ».

9. *In Matth.* 20, 6 : « In prima igitur hora tempus constituti testamenti ad Noe ex matutini significatione noscendum est ». Cf. Victorin. Poetov. *fabr. mund.* 3,

Lorsque, dans l'Évangile, apparaît un couple ou une paire, Hilaire y voit, tour à tour, une référence aux tables de la Loi (vierges sages et vierges folles[1]), à l'âme et au corps (les deux passereaux qui se vendent un as, les deux deniers dus à César[2]), aux Prophètes et à Jean-Baptiste (les deux poissons de la première multiplication des pains[3]), aux Samaritains et aux gentils (les deux fils de Zébédée[4]), à l'union du Père et du Fils, de Dieu et de l'homme dans le Fils, ou du cœur et des lèvres (les deux talents de la parabole[5]). Beaucoup mieux que ne l'ont fait dans l'exégèse de ces couples Tertullien, Cyprien[6] ou le Pseudo-Cyprien du *De montibus*[7], Hilaire s'applique à marquer l'étroite solidarité des deux composants du couple, moins par un artifice de rhétorique qu'en vertu d'un principe précédemment analysé : la continuité dans l'intelligibilité[8]. De là, l'importance des liaisons grammaticales par *et ... et*, *atque ... atque* dans l'explication des deux talents de la parabole évangélique[9].

CSEL, t. 49, p. 4 : « Quattuor generationes populorum ab Adam usque ad Noe, a Noe usque ad Abraham, ab Abraham usque ad Moysen, a Moyse usque ad Christum Dominum Filium Dei ».

1. Cf. *supra* p. 316, n. 6.

2. *In Matth.* 10, 18 : « ...quod uenditur, corpus atque anima est » ; 17, 13 : « Haec (les deux deniers) redemptio animae et corporis designabatur ». Rapprocher Tert. *adu. Marc.* 4, 37, 3, *CC*, t. 1, p. 647 : « Hic cum ex duabus substantiis constet, ex corpore et anima ».

3. *In Matth.* 14, 10 : « ...piscium duorum, id est prophetarum et Ioannis praedicationibus alebantur ». Tert. *scorp.* 8, 3, *CC*, t. 2, p. 1083, montre Jean-Baptiste lié aux Prophètes par son *officium*, sans être lui-même prophète : « Ipse clausula legis et prophetarum, nec prophetes, sed angelus dictus ».

4. *In Matth.* 21, 1 : « Post superiorem sermonem, quo in duobus filiis Zebedaei duplicem ex Israel uocationem significatam meminimus (cf. 20, 9), competenter nunc duo discipuli ad soluendam asinam et pullum destinantur... Duabus enim uocationibus Israel uel per apostolos (cas des Samaritains) uel per Ioannem ex lege saluatur. Verum adaeque per Philippum Samaria credidit, per Petrum autem Cornelius Christo tamquam primitiae gentium adductus est ».

5. *Ibid.* 27, 8 : « Ille uero seruus, cui duo talenta commissa sunt, gentium populus est, fide atque confessione et Filii iustificatus et Patris et Dominum nostrum Iesum Christum Deum atque hominem et Spiritu et carne confessus. Nam et corde fides et ore confessio est ».

6. Pour ce qui a trait au « dualisme » en matière de christologie, cf. Cypr. *testim.* 2, 10 : « Quod et homo et Deus Christus ex utroque genere concretus, ut mediator esse inter nos et Patrem posset », avec référence au « premier homme terrestre » et au « second homme céleste » de *I Cor.* 15, 47.

7. Pour l'interprétation des deux tables de la Loi comme image de la division des bons et des méchants dans *in Matth.* 27, 3, cf. Ps. Cypr. *mont.* 3, *CSEL*, t. 3, 3, p. 106 : « Fuerunt tabulae lapideae durissimae, in quibus tabulis legem acceperunt. Ideo in duabus : significans ex unitate populi diuidi duas partes, partem quae saluatur et partem incredulam quae perit ». Sur la date (IIIe siècle) et le lieu d'origine (Afrique) du *De montibus*, cf. H. Koch, *Cyprianische Untersuchungen*, Bonn, 1926, pp. 421-425.

8. Cf. *supra* p. 256, n. 2.

9. Cf. *supra* n. 5.

Pour le nombre trois, Hilaire montre qu'il connaît plusieurs exégèses, sans en indiquer la source. Faut-il les attribuer à une tradition ecclésiale diffuse ? Plus vraisemblablement, Hilaire nous paraît faire état d'interprétations contenues dans les traités *De oratione* de Tertullien et de Cyprien, où trois est le signe de la Trinité divine[1], et dans les pages de l'*Ad nationes* et du *De pascha computus*, où, dans le chiffre trois, sont évoquées les trois races d'hommes[2] référées par Hilaire lui-même à Sem, Cham et Japhet[3]. Ces exégèses sont cependant écartées au nom de la raison par le commentaire hilarien des trois mesures de farine où la femme de la parabole enfouit du levain ; car la vocation des trois races humaines aboutit, non pas à cacher le Christ, mais à le produire au grand jour[4]. Quant à la Trinité, elle n'a pas besoin d'un levain extérieur pour assurer son unité[5]. En définitive, Hilaire propose de rapporter les trois mesures à la trilogie, Loi, Prophètes, Évangiles déjà envisagée par Tertullien[6]. En deux autres

---

1. Tert. *orat.* 25, 5 : « ...ut, quod Danieli quoque legimus obseruatum utique ex Israelis disciplina, ne minus ter die saltem adoremus, debitores trium, Patris et Filii et Spiritus sancti » ; Cypr. *domin. orat.* 34, *CSEL*, t. 3, 1, p. 292 : « In orationibus uero celebrandis inuenimus obseruasse cum Daniele tres pueros in fide fortes et in captiuitate uictores horam tertiam, sextam, nonam sacramento scilicet Trinitatis quae in nouissimis temporibus manifestari habebat » ; ajouter Ps. Cypr. *ad Nouat.* 3, *CSEL*, t. 3, 3, pp. 55-56 (à propos des trois envols de la colombe de Noé) : « Ter enim emissa ex arca uolitans per aerem super aquam significabat iam tunc ecclesiae nostrae sacramenta... Hoc est ut trinitas illa quae sub Noe per columbam figuraliter operata est haec nunc in ecclesia per nos spiritaliter operetur ». Un exposé complet du symbolisme de *trois* dans la littérature chrétienne est donné par H. Mehrlein, dans *RLAC*, t. 4, art. *Drei*, c. 304-305.

2. Tert. *nat.* 1, 8, 11, *CC*, t. 1, p. 22 : « Sed de superstitione tertium genus deputamur, non de natione ut sint Romani, Iudaei, dehinc Christiani ». Cette classification n'a plus de caractère polémique dans Ps. Cypr. *pasch.* 17, éd. Ogg, p. 3 : « ...et ipsos tres pueros (les trois enfants dans la fournaise) a Dei filio protectos, in mysterio nostro qui sumus tertium genus hominum ».

3. *In Matth.* 8, 4 : « In exordio generis humani in tres fuit humani generis diuisio, Noe scilicet filiorum ». La source d'Hilaire est ici Itala *gen.* 9, 19 : « Tres isti filii sunt Noe, et ab his disseminatum est omne genus hominum super uniuersam terram ». Il nous paraît superflu de faire intervenir ici le fragment d'Origène sur *Matthieu* (*GCS*, t. 41, 1, n° 302), auquel renvoie C. Kannengiesser, art. *Hilaire de Poitiers*, dans *DSp*, t. 7, c. 473).

4. *In Matth.* 13, 6 : « Quamquam ad fidei sacramentum, id est ad Patris et Filii et Spiritus sancti unitatem, sed ad trium gentium uocationem, ex Sem, Cham et Iaphet, tres mensuras farinae esse referendas sensisse multos meminerim. Sed nescio an hoc ita opinari ratio permittat, cum, tametsi omnium gentium uocatio sit aeque, tamen in his Christus non absconsus sit, sed ostensus ». Même idée de l'ostension des races humaines dans *in Matth.* 17, 2 : « Tribusque (= les trois apôtres) assumptis de trium origine Sem, Cham et Iaphet futura electio populi ostenditur ».

5. *Ibid.* 13, 6 : « ...cum ... in Patre et Filio et Spiritu sancto sine admixti extrinsecus fermenti necessitate in Christo omnia sint ».

6. *Ibid.* 13, 5 : « Hoc autem farinae mensuris tribus, id est legis, prophetarum, euangeliorum aequalitate coopertum omnia unum facit ». Rapprocher Tert. *praescr.* 36, 5 : « legem et prophetas cum euangelicis et apostolicis litteris miscet (= ecclesia) ». Le groupe *euangelicae et apostolicae litterae* apparaît comme indissociable, si on en éclaire le sens par un développement de *adu. Marc.* 4, 2, 2, *CC*, t. 1, p. 547 : « Denique nobis fidem ex a p o s t o l i s Iohannes et Matheus in-

occasions, l'exégète rencontre le chiffre trois : la triple offrande des Mages, figure des trois qualités du Christ[1] ; les trois membres de la famille qu'une comparaison évangélique oppose aux deux autres et en qui Hilaire découvre une allusion à la triade corps, âme, volonté, énoncée avant lui par Tertullien[2].

Le nombre quatre évoque, chez Hilaire, comme chez Cyprien et Victorin, les quatre évangiles[3] ou les quatre « testaments » qui les ont précédés[4] : ainsi lorsque le Christ choisit quatre apôtres[5] ou parle des quatre deniers contenus dans la bouche du poisson[6] et destinés au paiement du tribut, ou quand il traite des quatre envois d'ouvriers à la vigne[7]. Mais les quatre mille hommes réunis pour la seconde multiplication des pains signifient la multitude des hommes innombrables rassemblés des

---

sinuant, ex a p o s t o l i c i s Lucas et Marcus instaurant, isdem regulis exorsi, quantum ad unicum Deum attinet creatorem et Christum eius, natum ex uirgine, s u p p l e m e n t u m l e g i s e t p r o p h e t a r u m ». D'où il ressort que, en guise d'« achèvement de la Loi et des Prophètes, la foi nous est enseignée conjointement par l'« euangelicum instrumentum » (*adu. Marc.* 4, 2, 1) et par la « praedicatio discipulorum » ou « apostolicorum » (*ibid.*).

1. *In Matth.* 1, 5 : « Denique oblatio munerum intelligentiam in eo totius qualitatis expressit in auro regem, in ture Deum, in myrrha hominem contitendo ». Exégèse proche de celle de Ivvenc. 1, 249-251 : cf. *supra* p. 183, n. 1.

2. Cf. *in Matth.* 10, 23, texte sur lequel nous reviendrons longuement p. 386, n. 1-2. Rapprocher Tert. *anim.* 41, 4 ; avec la distinction *anima, spiritus* et *caro* : « Sequitur animam nubentem spiritui caro ».

3. Cypr. *epist.* 73, 10, 3 éd. Bayard, t. 2, p. 268 : « ...has arbores rigat quattuor fluminibus, id est euangeliis quattuor ». Cf. Victorin. Poetov. *apoc.* 4, 3, *CSEL*, t. 49, p. 48 : « quattuor animalia quattuor sunt euangelia ».

4. Victorin. Poetov. *fabr. mund.* 3, *CSEL*, t. 49, p. 4 : « quattuor generationes populorum ab Adam usque ad Noe, a Noe usque ad Abraham, ab Abraham usque ad Moysen, a Moyse usque ad Christum Dominum filium Dei ». Hilaire, dans *in Matth.* 20, 6 (cf. *infra* n. 7), parlera, non de générations, mais de « testaments fixés au genre humain », en attribuant le quatrième à David et aux Prophètes, d'après la courbe d'évolution de la *lex primordialis* donnée à Adam, observée par les patriarches, enseignée à Moïse promise aux nations par les Prophètes, selon le schéma que trace Tert. *adu. Iud.* 2, 4-10.

5. *In Matth.* 3, 6 : « In quatuor uero primum apostolis eligendis, praeter rerum fidem, quia et ita gestum est, futurorum euangelistarum numeris praefigurabatur ».

6. *Ibid.* 17, 13 : « Huic adhaesit beatus ille primus martyr a Domino, qui ore suo quadrigeminum denarium continebat, id est euangelici numeri, unitate... Dei gloriam praedicabat ». Comment Hilaire est-il passé du statère de l'Évangile (*Matth.* 17, 2) aux quatre deniers de son commentaire ? En observant, peut-être à l'aide d'une source comme Gloss. éd. Goetz, t. 5, p. 152, 12 : « stater duo didragma habet », que le statère vaut deux didrachmes ou quatre deniers, la drachme attique ayant le poids d'un denier d'argent selon Plin. *nat.* 21, 34, (109), éd. Mayhoff, t. 3, p. 439 : « drachma Attica... denarii argentei habet pondus ».

7. *Ibid.* 20, 6 : « In prima igitur hora tempus constituti testamenti ad Noe ex matutini significatione noscendum est, tertia autem hora ad Abraham, sexta ad Moysen, nona ad Dauid et prophetas. Totidem enim testamenta humano generi constituta per singulos reperiuntur, quotidem ad forum enumerantur egressus ».

quatre coins du monde[1], à la suite, peut-être, du lien établi par le *De montibus* du Pseudo-Cyprien entre les quatre points cardinaux et le nom d'Adam, prototype de l'humanité répartie dans les quatre régions du monde selon les quatre lettres de son nom : α *anatole*, δ *dysis*, α *arctos*, μ *mesembria*[2].

Les cinq pains de la première multiplication représentent, aux yeux du Pictave, les cinq livres de la Loi, comme chez l'auteur du *De pascha computus*[3] ».

Le chiffre six, associé à la Transfiguration survenue six jours après la confession de Pierre, est interprété à l'occasion du chiffre de six mille ans que Cyprien et Lactance donnaient comme celui de la durée totale du monde[4] et au terme desquels régnerait la « gloire céleste ». De même Hilaire voit dans les six jours suivis de la Transfiguration comme la « préfigure de l'honneur du royaume des cieux, à l'échéance des six mille années[5] ».

Sept est l'objet d'un commentaire en deux cas. D'abord celui des sept esprits mauvais de la parabole que l'esprit immonde va recruter et dont le nombre s'explique, selon Hilaire, comme une réplique à celui des dons de l'Esprit[6]. L'autre cas est celui du pardon accordé septante-sept fois. Ce chiffre, que la *Genèse* applique à la peine de Lamech, est lié, pour le

---

1. *Ibid.* 15, 10 : « Quod uero quatuor millia uirorum congregantur, multitudo innumerabilium ex quatuor orbis partibus intelligitur ».

2. Ps. Cypr. *mont.* 4, *CSEL*, t. 3, 3, p. 108 : « Ex nominibus stellarum numero quattuor de singulis stellarum nominibus tolle singulas litteras principales, de stella anatole α, de stella dysis δ, de stella arctos α, de stella mesembrion μ ; in his quattuor litteris cardinalibus habes nomen αδαμ ».

3. *In Matth.* 14, 10 : « sub quinque panibus, id est quinque libris legis continebantur ». Cf. Ps. Cypr. *pasch.* 12, *CSEL*, t. 3, 3, p. 260 : « ...nisi in similitudine Pentateuchi, cuius uniuersa mandata populus Israel non erat obseruaturus, adicerentur et anni V ».

4. Cypr. *Fort. praef.* 1-2, *CSEL*, t. 3, p. 317 : « ...quoniam pressurarum et persecutionum pondus incumbit et in fine atque in consummatione mundi antichristi tempus infestum adpropinquare iam coepit... ; sex milia annorum iam paene conplentur, ex quo hominem diabolus impugnat ». Rapprocher Lact. *inst.* 7, 14, 9, *CSEL*, t. 19, p. 629 : « Ergo quoniam sex diebus cuncta Dei opera perfecta sunt, per saecula sex id est annorum sex milia manere in hoc statu mundum necesse est ». Sur cette doctrine des « six mille ans », cf. A. Luneau, *L'histoire du salut chez les Pères de l'Église*, Paris, 1964, pp. 219-224, et J. Daniélou, *La typologie millénariste de la semaine dans le christianisme primitif*, dans *VChr*, t. 2, 1948, pp. 1-16.

5. Hil. *in Matth.* 17, 2 : « Nam post dies sex gloriae dominicae habitus ostenditur, sex millium scilicet annorum temporibus euolutis, regni caelestis honor praefiguratur ».

6. *Ibid.* 12, 23 : « Septem igitur spiritus nequiores assumuntur, quia tot erant gratiarum munera destinata cum Christo, quae in eo multiformis illa Dei sapientia septiformi gloria collocauit ». Les *spiritus septem* de *apoc.* 1, 4 ; 3, 1, figurent dans la liste dressée par Cypr. *testim.* 1, 20 des *realia* scripturaires où est « observé le nombre sept ».

commentateur de *Matthieu*, à la mort du Seigneur[1], car le chiffre de soixante-dix hebdomades marque l'échéance de l'« abomination de la désolation » annoncée par le prophète Daniel et réalisée, selon Tertullien, dans la Passion[2]. Aux responsables de celle-ci le pardon est accordé selon un mode septénaire : celui du baptême qui confère l'Esprit « septiforme »[3].

Dix[4] évoque le Décalogue dans la parabole des dix vierges : par la rédaction sur une double page, à droite et à gauche, se trouve « établie la division entre fidèles et infidèles », qui est celle de la parabole[5]. Même renvoi au Décalogue dans la parabole des talents : l'homme qui, ayant reçu cinq talents, en présente cinq autres au retour du maître, est celui qui, « trouvé croyant », donne par son obéissance leur plénitude aux dix commandements des cinq livres de Moïse[6].

La onzième heure de la parabole des ouvriers de la vigne pose un problème d'arithmétique[7]. Elle « indique le temps de l'avènement corporel

---

1. *In Matth.* 18, 10 : « Soluenda quidem per Cain poena in septuplum constituta est (*Gen.* 4, 24), sed peccatum illud in hominem est ; in Abel enim fratrem peccatum usque ad necem fuerat. Sed in Lamech supplicium usque ad septuagies et septies est constitutum ; et in eo, quantum existimamus, constituta in auctores dominicae passionis est poena. Sed Dominus per confessionem credentium huius criminis ueniam largitur, id est per baptismi munus obtrectatoribus ac persecutoribus gratiam salutis indulget ».

2. Tert. *adu. Iud.* 12, 11, *CC*, t. 2, p. 1383 : « Itaque ostendentes et numerum annorum et tempus LXII et dimidiae ebdomadarum adimpletarum probauimus tunc uenisse Christum, id est natum, et septem et dimidiae ebdomadarum, intra quae tempora passum ostendimus Christum ». Ces « septem et dimidiae ebdomadarum » marquent l'avènement de l'abomination de la désolation » évoquée dans le texte de *Dan.* 9, 27 citée par Tert. *adu. Iud.* 8, 6.

3. *In Matth.* 15, 10 : « Nulla enim ex lege et prophetis gentibus salus sumitur, sed per gratiam Spiritus uiuunt, cuius septiforme, ut per Esaiam traditur, munus est ». Cette *gratia Spiritus* accompagne le baptême (cf. en 4, 27 la locution « in baptismi et spiritus sacramentis ») d'après Tert. *bapt.* 8, 4, *CC*, t. 1, p. 283 : « carni nostrae emergenti de lauacro post uetera delicta columba sancti spiritus aduolat ».

4. Le chiffre huit n'est pas « commenté » dans l'*In Matthaeum*, alors qu'il le sera dans *in psalm.* 118 *praef.* 5 : cf. F.J. Dölger, *Zur Symbolik des altchristlichen Taufhauses* I : *Das Oktogon und die Symbolik der Achtzahl*, dans *Antike und Christentum*, t. 4, 1933-1934, p. 153-157.

5. *In Matth.* 27, 3 : « Absolute enim in quinque prudentibus et in quinque fatuis fidelium atque infidelium est constituta diuisio : quo exemplo Moyses decem uerba duabus tabulis conscripta acceperat ». La relation qu'Hilaire établit avec le Décalogue lui a peut-être été suggérée par une indication de l'auteur (Victorin de Poetovio ?) du *De decem uirginibus*, selon laquelle « certains entendent par le chiffre dix des vierges le nombre du Décalogue ».

6. *In Matth.* 27, 7 : « Igitur cui erant quique commissa, Domino reuerso, decem quinque decem obtulit, talis scilicet in fide repertus, qualis in lege, qui decem uerborum quinque libris Moysi praeceptorum obedientiam per gratiam euangelicae iustificationis expleuerit ».

7. Problème qui semblait défier le bon sens mathématique, au point qu'une famille des manuscrits de l'*In Matthaeum* (cf. notre édition *ad loc.*) a corrigé *undecimus* en *duodecimus*, ce qui est incompatible avec les données numériques de la parabole.

du Seigneur » : en effet, « en divisant six mille » — durée totale du monde selon Cyprien et Lactance[1] — « par cinq cents » — laps de temps qui sépare l'avènement du Christ de la fin du monde d'après le septième livre des *Diuinae institutiones*[2], on obtient comme quotient le chiffre correspondant à la onzième partie du dividende[3]. Cette gymnastique arithmétique se situe dans la tradition des combinaisons de chiffres auxquelles se livre l'auteur du *De pascha computus*.

Douze achève le cycle des nombres « exemplaires », comme dans le *De fabrica mundi* de Victorin[4]. Ce nombre est celui de la plénitude de la grâce chez les apôtres[5]. Les douze corbeilles, en effet, qui furent remplies du surplus de la première multiplication des pains, indiquent que « la richesse de la vertu divine mise à part pour le peuple des païens dans le service de la nourriture éternelle déborde en la plénitude des douze apôtres ».[6]

---

1. Cf. *supra* p. 320, n. 4.

2. LACT. *inst.* 7, 25, 5, *CSEL*, t. 19, p. 664 : « Omnis tamen exspectatio (= attente de la *consummatio temporum*) non amplius quam ducentorum uidetur annorum ». Or Lactance rédige le 7e livre des *Institutions divines* au plus tôt en 313 (datation de R. PICHON, *Lactance*, Paris, 1906, p. 21) et au plus tard en 324 (datation de A. PIGANIOL, *L'empereur Constantin*, Paris, 1932, p. 136). Le *Liber generationis* de 334, inséré dans CHRONOGR. a. 354 (*MGH*, *AA*, t. 9, p. 131, n° 148) indique que 5 500 ans séparent Adam de la naissance de Jésus : « fiunt ab Adam usque ad natiuitatem Christi anni VD ». Cette donnée vient d'HIPPOL., *in Daniel.*, 4, 24, 4, où elle est liée à la thèse des six millénaires : cf. J. DANIÉLOU, *Théologie du judéo-christianisme*, Paris, 1958, pp. 359-364.

3. *In Matth.* 20, 6 : « In undecima autem hora corporei aduentus tempus ostendit ; nam ex omni numero, qui spatio est praesentis saeculi constitutus, in eam rationem conuenit ortus eius ex Maria, in quam undecimae horae tempus ex die est. Diuisione enim per quingentenum numerum facta in omni sex milium annorum summa, tempus corporei ortus eius undecimo diuisionis totius calculo supputatur ». Commentaire de ce texte dans A. LUNEAU, *L'histoire du salut...*, p. 236. Notons que Hilaire ne compte pas le « chiffre » de la division de départ : cf. sur cette habitude R. WALTZ, *Ordinal et cardinal*, dans *REA*, t. 51, 1949, p. 41. Hilaire abandonnera cette exégèse historique, fondée sur l'arithmétique, pour une typologie eschatologique, quand, passé sous l'influence d'Origène, il commentera à nouveau la parabole des ouvriers de la vigne dans *in psalm.* 129, 11.

4. Dans *fabr. mundi*, 2 et 10, cette plénitude est celle du temps, les « douze heure du jour et de la nuit » servant d'élément de base aux « mois, années, époques, siècles ».

5. *In Matth.* 14, 11 : « explendorum caelesti gratia apostolorum numerus destinabatur ». AMBR. *in Luc.* 7, 222, rattachera cette plénitude à celle du temps, en établissant un rapport entre les douze apôtres et les douze heures du jour : cf. J. DANIÉLOU, *Les douze apôtres et le zodiaque*, dans *VChr.* t. 13, 1959, pp. 14-21.

6. *Ibid.* 14, 11 : « Et fragmenta panis et piscium, saturatis accumbentibus, usque in duodecim cophinorum plenitudinem abundauerunt, Dei scilicet uerbo ex doctrina legis prophetarumque ueniente, multitudo satiatur, et reseruata gentium plebi ex aeterni cibi ministerio, in duodecim apostolorum plenitudinem copia diuinae uirtutis exuberat ». C'est un thème voisin, celui de la fécondité, qui invite TERT. *adu. Marc.* 4, 13, 4, *CC*, t. 1, p. 572, à voir dans les douze sources d'Elim (*exod.* 28, 17) la « figure » des douze apôtres : « Totidem enim apostoli portendebantur, proinde ut fontes et amnes rigaturi aridum retro et desertum a notitia < Dei > orbem nationum ».

2. — Les « exemples » des personnes dans l'histoire scripturaire

Ce qui précède a montré l'importance qu'Hilaire, après ses maîtres africains, attache aux signes révélateurs d'un plan prophétique : il les recueille dans les choses évoquées par l'Évangile et les présente dans le cadre apologétique des quatre éléments et des nombres significatifs. Mais, comme nous l'avons fait remarquer en commençant[1], aux comparaisons instructives prises aux choses, s'ajoutent les exemples des personnes d'Israël[2], selon le double fondement de la démonstration mise en œuvre par l'apologétique latine : les signes de la nature, l'autorité des « souvenirs » de Moïse et des Prophètes[3]. De ces souvenirs il ressort que Moïse a légiféré en donnant pour vocation à la Loi de s'accomplir. Tertullien l'avait montré en étudiant, dans l'*Aduersus Iudaeos*, la finalité de la Loi et des Prophètes et, dans l'*Aduersus Marcionem*, leur relation au Christ[4]. Ces deux directions de recherche, Hilaire les adopte à son tour.

Dévaluation des rites mosaïques Le sabbat fait partie de ces rites mosaïques dont, selon Hilaire, *Matthieu* révèle par l'épisode de la mort de Jean-Baptiste qu'ils sont terminés[5]. Mais en quel sens ? Alors que Tertullien, dans l'*Aduersus Iudaeos*, présente le « sabbat humain » aboutissant au sabbat éternel[6], Hilaire voit dans le sabbat, qu'il commente par *otium* pris dans un sens défavorable, l'expression de l'effacement de la Loi réduite à l'impuissance[7]. Quand

---

1. Cf. *supra* p. 298, n. 1.

2. Ainsi la comparaison du figuier desséché est présentée comme une « démonstration » : (*in Matth.* 21, 6 : « Et in eo quidem bonitatis dominicae argumentum reperiemus »), tandis que *exemplum* est employé à propos d'Abraham (*ibid.* 12, 3) et de Jonas (16, 2).

3. Tert. *apol.* 18, 3, *CC*, t. 1, p. 118 : « quae signa maiestatis suae iudicando ediderit per imbres, per ignes » ; *ibid.* 19, 1, p. 119 : « Primam igitur instrumentis istis (= la Septante) auctoritatem summa antiquitas uindicat ». Ces *instrumenta* sont des *memoriae* : cf. *ibid.* 18, 5, pp. 118-119 : « inter cetera memoriarum... libros a Iudaeis postulauit » (Ptolemaeus). Sur le caractère épidictique de ces thèses, cf. P. Kerestzes, *Tertullians's Apologeticum, A historical and literary study*, dans *Latomus*, t. 25, 1966, pp. 124-131.

4. Ainsi Tert. *adu. Marc.* 4, 7-9. Ces deux directions de recherche sont caractéristiques de la polémique antijuive, cf. M. Simon, *Verus Israel*, Paris, 1947, pp. 189-203.

5. *In Matth.* 14, 8 : « Finitis igitur legis temporibus ». Rapprocher Tert. *adu. Iud.* 4, 7 à propos du « sabbat » : « Manifestum itaque est non aeternum, sed temporale fuisse praeceptum, quod quandoque cessauit ».

6. Tert. *adu. Iud.* 4. Cf. le commentaire de H. Tränkle, éd. *Adu. Iudaeos*, Wiesbaden, 1964, p. xxix.

7. *In Matth.* 12, 4 : « sabbatum in templo sacerdotes uiolare sine crimine, templum se ipsum scilicet indicans, in quo per apostolicam doctrinam, populo legis infideliter otiante, salus gentibus datur ». *Otiosus* a également un sens défavorable en 12, 19 (« otiosi : id est inutilis dicti »), comme d'ailleurs chez Tert. *apol.* 6, 8 : « otiosarum superstitionum uitia cohibentes ».

l'Évangéliste montre le Christ qui s'avance dans un champ un jour de sabbat, il faut comprendre, explique Hilaire, qu'il s' « avance dans le monde à un moment où la Loi du Seigneur n'y a plus aucune action[1] ».

L'aspect inchoatif de la Loi[2], figure de l'avenir[3], est mis en valeur, d'après Hilaire, par les détails évangéliques qui ont trait au Temple et à son autel : « Quel est donc le plus digne, l'or ou le temple qui a rendu cet or sacré ? ... Quel est donc le plus digne, l'offrande ou l'autel qui rend cette offrande sacrée ? » demande le Christ aux Pharisiens[4], leur reprochant, selon l'éxégète, d'adresser leur hommage à des objets qui, dans la perspective de l'avenir, ne le méritaient pas, l'or à la place du temple, l'offrande à la place de l'autel ; en effet, « à l'avènement du Christ, c'est en Lui qu'est sanctifiée la Loi », non l'inverse[5]. D'autre part, le Christ se désigne lui-même ici comme temple, remarque Hilaire comme l'avaient déjà fait Tertullien et Cyprien[6].

Ambivalence des hommes de la Loi

Ce n'est pas seulement dans les rites qu'au cours de l'Évangile apparaît l'ambiguïté de la Loi, inefficace[7] et cependant témoin de l'avenir[8], mais encore dans les hommes qui en sont la figure[9]. Le meilleur exemple est celui de Moïse, en qui la Loi n'a eu d'autre rôle que de « manifester

---

1. *In Matth.* 12, 2 : « Ergo sabbato in agrum profectus, in legis otio Domini progressus in hunc mundum est ».

2. *Ibid.* 24, 6 : « Lex non efficientiam continebat, sed meditabatur effectus ».

3. *Ibid.* 23, 6 : « legis... quae ad futurorum speciem praelata, imaginem consecuturae ueritatis continebat ». La loi comme *praedicatio* est un des thèmes majeurs du l. 3 de l'*Aduersus Marcionem* (p. ex. 3, 6, 4).

4. *Matth.* 23, 16-22.

5. *In Matth.* 24, 6 : « Nam ornatus altarii atque templi non dignitatem de cultu conciliabat, sed futurorum speciem de decore fingebat... Igitur redarguit quod aurum templi et dona altaris pro sacramentorum religione uenerarentur, cum honor potior esset et altaris et templi, quia ad futurorum speciem et aurum templo et donum dedicaretur altari. Et ideo aduenіente Christo inutilem esse fiduciam legis, quia non in lege Christus, sed lex sanctificaretur in Christo, in qua ueluti sedes thronusque sibi positus sit ». Sur l'autel comme *species Christi*, cf. F.J. Dölger, *Osculum Domini. Symbolik des Altarkusses*, dans *Antike u. Christentum*, t. 2, 1931, pp. 205-208, qui cite un texte de Cypr. *epist.* 37, 3.

6. *In Matth.* 12, 4 : cf. *supra* p. 323, n. 7. Rapprocher Tert. *adu. Marc.* 3, 21, 3 : « Christus, catholicum Dei templum, in quo Deus colitur » ; Cypr. *testim.* 1, 15, *CSEL*, t. 3, p. 49 : « Quod domus et templum Dei Christus futurus esset ».

7. *In Matth.* 7, 1 : « legem... iam inutilem atque inefficacem ». Cf. 2, 4 : « Et quia legis opus esset iam inefficax ad salutem ».

8. *Ibid.* 24, 1 : « Legis de se testantis gloriam praetulit (Christus), quae imaginem in se futurae ueritatis expresserat ». Cf. 7, 2, à propos des recommandations faites par le Christ au lépreux qu'il a guéri : « ostendere se sacerdoti et munus quod Moyses in testimonium fieri praecepit offerre..., ut praenuntiatus in lege factis et operibus cernatur ».

9. *Ibid.* 11, 2 : Jean-Baptiste, par exemple, dont il est dit : « quia in eo forma legis elata est ».

la connaissance du Christ[1] ». Ainsi Moïse assiste visible, comme représentant de la Loi, à la scène de la Transfiguration, où « le Christ est dans son règne », pour apprendre à ses témoins, les trois apôtres, que la « gloire de la résurrection a été décidée aussi pour les corps humains[2] ».

Jean-Baptiste est, dans l'Évangile, l'image de la Loi terminant son œuvre[3]. Tertullien écrivait, dans l'*Aduersus Marcionem*, qu'à partir de lui « l'ordre de la Loi cesse ». A quoi Hilaire fait écho ainsi : « La Loi a prophétisé le Christ, Jean est parti de la Loi, annonçant le Christ d'après la Loi[4] ». Certains des Pharisiens auront entendu son appel[5], Juifs de la

---

1. A propos du « super cathedram Moysi sederunt Scribae et Pharisaei » (ITALA *Matth.* 23, 2), Hilaire écrit en *in Matth.* 24, 1 : « Iubet igitur praeceptis Pharisaeorum obtemperari, quia in Moysi cathedra sederint ; iubet legis mandatis omnibus oboediri... Quidquid enim in ea continebatur in profectum manifestandae eius cognitionis assumptum est ». Sur ce rôle « typologique » de Moïse législateur, cf. A. LUNEAU, *Moïse et les Pères latins*, dans *Moïse, l'homme de l'Alliance*, Tournai, 1955, pp. 95-113.

2. *In Matth.* 17, 2 : « Quod autem Moyses et Elias ex omni sanctorum numero assistunt, medius inter legem et prophetas Christus in regno est ; cum his enim Israelem, quibus testibus praedicatus est, iudicabit, simulque ut et humanis corporibus decreta esse resurrectionis gloria doceretur, cum quando Moyses conspicabilis astitisset ». Cette idée que Moïse à la Transfiguration témoigne en faveur de la « résurrection glorieuse » des corps vient de TERT. *resurr.* 55, 10, *CC*, t. 2, p. 1002 : « Dominus quoque in secessu montes etiam uestimenta luce mutauerat... ; ubi etiam Moyses et Helias, alter in imagine carnis nondum receptae, alter in ueritate nondum defunctae, eandem tamen habitudinem corporis etiam in gloria perseuerare docuerant ». En liaison avec cette thèse de la « gloire corporelle » de Moïse, Hilaire (20, 10) voit dans les « deux prophètes que l'*Apocalypse* (11, 10) montre tués par la Bête, Élie et Moïse, non, comme le veulent « des opinions différentes » (*uariae plurimorum opiniones*), Énoch et Élie (TERT. *anim.* 50, 5) ou Jérémie et Élie (VICTORIN, POETOV. *in apoc.* 11, 3). S'appuyant sur « l'autorité de l'Apôtre » Jude (*Iud.* 9), qui parle, d'après l'*Assomption de Moïse* (cf. *secretae Scripturae* d'*in Matth.* 20, 10) de l'inviolabilité du corps de Moïse défunt, Hilaire en conclut que Moïse, corps glorieux, « pouvait être vu », contre l'opinion de TERT. *resurr.* 55, 7, p. 1002 : « Sed Moyses erat proinde qui non uidebatur ». Sur Moïse et Élie représentant, à la Transfiguration, l'Ancien Testament devant le Nouveau désigné par Jésus, cf. TERT. *adu. Marc.* 4, 22, 7, *CC*, t. 1, p. 602 : « Oportebat in eo suggestu consignari nouum testamentum, in quo conscriptum uetus fuerat, sub eodem etiam ambitu nubis ».

3. *In Matth.* 11, 2 : « Ioannes totum hoc opus legis expleuit ». Cf. 14, 8 : « Finitis igitur legis temporibus et cum Ioanne consepultis ».

4. TERT. *adu. Marc.* 4, 33, 9, *CC*, t. 1, p. 634 : « Nam quoniam in Esaia iam tunc Christus, sermo scilicet et spiritus creatoris, Iohannem praedicarat — uocem clamantis in deserto : *parate uiam Domini* — in hoc uenturum, ut legis et prophetarum ordo exinde cessaret ». Rapprocher HIL. *in Matth.* 14, 7 : « Ioannes profectus ex lege est Christum ex lege praenuntians ». En possession de la « vertu d'Élie », Jean « préfigure » par la persécution qu'il subit, la passion du Christ : cf. *ibid.* 17, 4 : « Sed in uirtute ac spiritu Eliae Iohannem uenisse significat, in quo grauia quaeque atque aspera exercuissent, ut Domini aduentum praenuntians passionem quoque praecurreret et iniuriae et uexationis exemplo ».

5. *Matth.* 21, 26 montre les Pharisiens reconnaissant que « tous tiennent Jean pour un prophète », et TERT. *pudic.* 10, 5, *CC*, t. 2, p. 1300, remarque que l'appel à la pénitence de Jean visait plus les « fils d'Abraham » que les publicains : « Iohannes Domini uias cernens non minus militantibus et publicanis quam filiis Abraham paenitentiae erat praeco ».

secunda restitutio, dit Tertullien[1], dont Hilaire voit l'image dans le fils aîné de la parabole, se rendant en dépit de ses résistances, mais bien tard, à la vigne[2]. Auparavant, Jean sera enfermé en prison pour témoigner de l'incapacité de la Loi à faire comprendre le Christ. La « Loi invitait, en effet, Israël à ne pas prendre avec lui les œuvres des gentils et leur incroyance[3] ». Mais ceux-ci représentés par Hérodiade ont fait enchaîner la Loi, et Israël, comme la fille d'Hérodiade, sous l'emprise de sa mère débauchée[4], entraînée dans les danses, vendit aux « péchés du siècle » ses « présents de vie éternelle[5] ».

Si la Loi est encore objet de gloire pour le peuple juif, cette gloire est devenue vaine. Tel est le sens « figuré » des scènes du jeune homme riche[6], de la mère des fils de Zébédée, « confiante dans l'hérédité de ses privilèges[7] », et surtout de la femme que Matthieu appelle la mère de Jésus qui « reste dehors » : mieux encore que les précédents, elle préfigure la Synagogue, « qui s'abstient d'entrer chez le Seigneur et de l'aborder[8] ».

1. Expression de TERT. *pudic.* 9, 19. A cette *secunda restitutio* Juifs et chrétiens sont conviés : *pudic.* 8, 9, *CC*, t. 2, p. 1296 : « Christianum enim de restitutione Iudaei gaudere et non dolere conueniet ».

2. A l'instar du commentaire que TERT. *pudic.* 8-9 donne de la parabole du fils prodigue, et où il oppose le chrétien (= fils prodigue) au Juif et en particulier au Pharisien (= le fils aîné), Hilaire écrit dans *in Matth.* 21, 13 : « Primus est filius, populus ex Pharisaeis in praesens a Deo per Ioannis prophetiam ut praeceptis suis obtemperaret admonitus. Hic insolens et inoboediens et dictis praesentibus contumax fuit, habens in lege fiduciam et paenitentiam peccatorum gloria praerogatiuae ex Abraham nobilitatis adspernans, qui deinceps operum miraculis post Domini resurrectionem poenitens sub apostolis credidit ».

3. *Ibid.* 14, 7 : « Sed Israelem lex admonebat, ne opera gentium infidelitatemque sibi iungeret... Ob hanc itaque asperae admonitionis ueritatem Ioannes tanquam lex in carcere continebatur ».

4. D'Israël Hilaire, dans *in Matth.* 14, 8, dit, pour commenter l'emprise d'Hérodiade sur sa fille : « Gloriam legis uoluptas ex infidelitate orta occupauit », avec des réminiscences des silhouettes d'impudiques de TERT. *cult. fem.* 2, 11, 1, *CC*, t. 1, p. 366 : « omnes pompae in publicum proferuntur, aut ut luxuria negotietur aut gloria insolescat ». *Negotiari* trouvera son écho chez Hilaire : cf. *infra* n. 5 : « uitae aeternae munera uendiderunt ».

5. *In Matth.* 14, 7 : « Die autem natalis, id est rerum corporalium gaudiis, Herodiadis filia saltauit. Voluptas enim tanquam ex infidelitate orta, per omnia Israelis gaudia totis illecebrae suae cursibus efferebatur » (cf. TERT. *cult. fem.* 2, 11, 1 cité *supra* n. 4 : « omnes pompae in publicum proferuntur ») ; *ibid.* 14, 7 : « sub peccatis enim et saeculi uoluptatibus Israelitae uitae aeternae munera uendiderunt ».

6. *Ibid.* 19, 7-10 : « Sed adolescens, auditis his, tristis recessit ; multam enim opulentiae fiduciam habebat ex lege... Diuitem se igitur, ut diximus, Israël legis fiducia gloriabatur... Adolescens, ut diximus, insolens, ubi iacturam legis facere praecipitur, maestus et tristis est. Est autem huic populo crux et passio scandalum ; et idcirco ipsi nihil salutis ex ea est. Sed gloriatur in lege et cohaeredes gentes aspernatur et transire in euangelicam libertatem recusat ».

7. *Ibid.* 20, 9 : « Itaque in matre filiorum Zebedaei lex intelligitur, quae confidentia priuilegii sui pro credentibus ex se populis deprecatur ».

8. *Ibid.* 12, 24 : « Ceterum non fastidiose de matre sua sensisse existimandus est, cui in passione positus maximae sollicitudinis tribuerit affectum. Est autem etiam in eo typica ratio seruata, ut mater eius et fratres foris starent, cum utique

L'antithèse entre Juifs et païens

Celui qui est étranger à la Loi est le païen, en vertu de la dichotomie paulinienne énoncée à propos des deux fils d'Abraham (*Gal.* 4, 22-31) et reprise dans l'*Aduersus Iudaeos* de Tertullien[1], pour être appliquée aux paraboles où s'affrontent deux personnages ou deux groupes : la brebis perdue et les quatre-vingt-dix-neuf autres[2], l'enfant prodigue et le fils aîné[3]. Tel est le schéma exégétique remployé par Hilaire, non seulement dans le commentaire de la parabole des deux fils du propriétaire de la vigne (le fils aîné correspond comme chez Tertullien aux Pharisiens, le cadet aux publicains et aux pécheurs[4]), mais encore dans les « ordres d'intelligibilité » constitués en diptyques ; ainsi dans l'ensemble formé par les deux guérisons concurrentes de l'hémorroïsse et de la fille du chef[5]. En écho à ces antithèses, Hilaire voit encore des « figures » des païens chez les pauvres, les enfants, les malades « rejetés » par les Juifs. Les pauvres sont pour lui ceux qui, à l'inverse du jeune homme riche, ne mettent pas leur confiance dans la Loi[6]. Les enfants sont ceux qui, écartés par les disciples trop attachés au salut exclusif d'Israël, reçoivent de l'enseignement du Christ la foi[7]. Enfin, les malades de toute sorte guéris par le Christ, comme le soulignait déjà Tertullien, non au mépris, mais à l'écart de la Loi[8],

---

ingrediendi ad eum haberent ut ceteri potestatem. Sed quia in sua uenit et sui eum non cognouerunt, in matre eius ac fratribus Synagoga et Israelitae praefigurantur, ingressu eius atque aditu abstinentes ». Hilaire développe ici la notice explicative que Tertullien donne de la scène de *Matth.* 12, 46-50 dans *carn.* 7, 13 : « figura est synagogae in matre abiuncta et Iudaeorum in fratribus incredulis ». Sur les nuances de la pensée mariale d'Hilaire, cf. G. Jouassard, *Marie à travers la pensée patristique*, dans *Maria*, t. 1, Paris, 1949, pp. 100-101.

1. Tert. *adu. Iud.* 1, 4-6.

2. Cf. Tert. *pudic.* 7, 1-9.

3. Tert. *pudic.* 9, 12-19.

4. Cf. *supra* p. 326, n. 2 et *in Matth.* 21, 14 : « Filius autem minor plebs est, publicanorum et peccatorum, ipsa peccati in qua tum demorabatur conditione posterior ».

5. *Ibid.* 9, 5-6 : « Princeps hic lex esse intelligitur, quae Dominum orat plebi, quam ipsa Christo praedicata aduentus eius expectatione nutriuerat, uitam mortuae reddat... Sed prior cum apostolis peccatorum turba saluatur. Et cum primum electionem, quae ex lege destinabatur, uiuere oportuisset, anterior tamen in mulieris specie salus publicanis et peccatoribus redditur ».

6. *Ibid.* 19, 6 : « In eo quod bona sua uendere et dare pauperibus iubetur, confidentiam legis relinquere admonetur... et ut meminerit umbram in ea ueritatis esse, quae deinceps pauperibus, id est gentibus sit sub ipsius ueritatis corpore diuidenda ».

7. *Ibid.* 19, 3 : « Infantes quidem uere oblati sunt, sed et uere inhibiti sunt. Sed hi gentium forma sunt, quibus per fidem et auditum salus redditur... Quos Dominus ait non oportere prohiberi, quia talium sit regnum caelorum ; munus enim et donum Spiritus sancti per impositionem manus et precationem, cessante legis opere, erat gentibus largiendum ».

8. Tert. *adu. Marc.* 4, 20, 13, *CC*, t. 1, p. 597 (à propos de l'hémorroïsse) : « Atque ita potest uideri legem non inrupisse, sed distinxisse ». L'interprétation que donne Tertullien de l'enfant prodigue comme figure de l'*ethnicus* a fourni, en quelque sorte, la norme des commentaires ultérieurs sur les *languentes* de l'Évangile : cf.

« préfigurent » les divers états des païens : « ils sont étendus dans le siècle et décomposés par les maladies des péchés », comme le serviteur du tribun[1], « souillés des impuretés du corps et décomposés par les déchets de son vice intérieur », comme l'hémorroïsse[2], « paralysés par les vices de tout le corps » comme le sourd muet[3], « possédés par les esprits impurs » comme la fille de la Chananéenne[4]. Et s'ils sont guéris, comme le serviteur du tribun, c'est par la « vertu » de la foi qui prend la place de l'inefficacité de la Loi[5].

Patriarches et prophètes « figures » du Christ La leçon de ces « images » topiques, qui représentent la caducité de la Loi mosaïque comme occasion de salut pour le « peuple des gentils[6] », est prolongée dans le commentaire d'Hilaire, comme dans l'argumentation polémique de l'*Aduersus Iudaeos*[7], par les figures exemplaires du Christ que l'Évangéliste détache du groupe des patriarches et des prophètes.

« Toute la gloire des patriarches, observe Hilaire, a été vouée à préparer l'avènement du Seigneur[8] ». En Adam, Hilaire voit, à l'instar de saint Paul[9], le représentant de l'humanité pécheresse et le « type » du Christ, comme il apparaît dans la scène évangélique de la guérison du

---

pudic. 9, 12-13, *CC*, t. 2, p. 1298 : « Venerat Dominus utique, ut quod perierat saluum faceret, medicus languentibus magis quam sanis necessarius. Hoc et in parabolis figurabat et in sententiis praedicabat. Quid perit hominum, quis labat de ualetudine, nisi qui Deum nescit ? Quis saluus ac sanus, nisi qui Deum nouit ? Has duas species de genere fraternas haec quoque signabit parabola ».

1. *In Matth.* 7, 4 : « Et tribunus scit puerum uerbo posse sanari, quia salus gentium omnis ex fide est et in praeceptis Domini uita est uniuersorum. Igitur iacentes in saeculo et peccatorum morbis dissolutae gentes existimandae sunt ».

2. *Ibid.* 9, 6 : cf. *supra* p. 315, n. 2.

3. *Ibid.* 9, 10 : « In muto et surdo et daemoniaco gentium plebs indiga totius salutis offertur. Omnibus enim undique malis circumsessa totius corporis uitiis implicabatur ».

4. *Ibid.* 15, 4 : « Filiae suae, plebi uidelicet gentium, dominatu immundorum spirituum occupatae, opem poscit ».

5. *Ibid.* 14, 19 : « Finitis enim legis temporibus... iam credentium populus occurrit, iam ipse ex lege per fidem saluus » ; cf. 9, 10 (à propos du sourd-muet) : « ...cum, cui per legem nihil afferri opis potuerat, uerbi uirtute saluari... loqueretur » (= la foule).

6. Cf. *ibid.* 19, 6 (à propos du « vends tous tes biens » de *Matth.* 19, 21 dans la scène du jeune homme riche) : « In eo quod bona sua uendere et dare pauperibus iubetur, confidentiam legis relinquere admonetur et eam felici commercio mutare, et ut meminerit umbram in ea ueritatis esse quae deinceps, id est gentibus, sit sub ipsius ueritatis corpore diuidenda ».

7. Tert. *adu. Iud.* 2, 13, 11 avec énumération d'Adam, Abel, Cain, Noé, Énoch, Melchisédech, Abraham, pour illustrer la *quaestio* sur la circonsision (2, 1).

8. *In Matth.* 21, 2 : « Doceant omnem gloriam suam praeparationi dominici aduentus fuisse substratam ».

9. Itala *I Cor.* 15, 45 (cod. *d e*) : « Factus est primus homo Adam in animam uiuentem, nouissimus Adam in spiritum uiuificantem ».

paralytique. En effet, celui-ci, auquel il est dit sans qu'il ait péché personnellement : « Mon fils, tes péchés te sont remis », est l'homme pécheur en Adam, qui assumé par le Fils de Dieu, nouvel Adam, reçoit le pardon[1].

Abel, par sa mort sanglante, représente le Christ, ainsi que le disait déjà Cyprien[2]. Hilaire exprime cette idée par une expression très hardie : « En lui déjà, le Christ qui habitait, qui enseignait, avait souffert[3] », expression calquée, semble-t-il, sur un type de formules propres à l'enseignement exégétique de l'*Aduersus Iudaeos*, où l'on lit, par exemple, que les souffrances décrites par le Psalmiste et l'horreur des cieux décrite par Jérémie doivent être comprises dans le contexte de la passion du Christ[4].

Abraham, dont Hilaire montre que « les fils tirés des pierres », selon l'expression de Jean-Baptiste, sont une descendance de foi[5], résume en lui les caractères de l'humanité « céleste[6] », comme il ressort du commentaire d'un double détail d'onomastique que Tertullien s'était borné à relever dans la *Genèse*[7] : la lettre alfa (= un), explique Hilaire, est

1. *In Matth.* 8, 5 : « In Adam uno peccata uniuersis gentibus remittuntur... Hic (paralyticus) filius nuncupatur quia primum Dei opus est ; huic remittuntur animae peccata et indulgentia primae transgressionis ex uenia est. Non enim paralyticum peccasse aliquid accepimus, cum praesertim alio in loco idem Dominus dixerit caecitatem a natiuitate non ex peccato aut proprio aut paterno fuisse contractam ».

2. Cypr. *domin. orat.* 24, *CSEL*, t. 31, p. 285 : « Merito ille (Abel) dum in sacrificio Dei talis est, ipse postmodum sacrificium Deo factus est, ut martyrium primus ostendens initiaret sanguinis sui gloria dominicam passionem qui et iustitiam Domini habuerat et pacem ».

3. *In Matth.* 24, 10 : « Et idcirco Abel sanguis et Zachariae in hanc eorum posteritatem (les Juifs) uenturus ostenditur, qui iam in his habitans Christus et praedicans erat passus ».

4. Tert. *adu. Iud.* 13, 10-11, *CC*, t. 2, pp. 1386-1873 : « Item in psalmis : *Exterminauerunt manus meas et pedes, dinumerauerunt omnia ossa mea : ipsi autem contemplati sunt et uiderunt me* (*psalm.* 21, 17-18) et : *in siti mea potauerunt me aceto* (*psalm.* 68, 22). Haec Dauid passus non est, ut de se merito dixisse uideatur, sed Christus qui crucifixus est... *Expauit caelum super isto* (*Ier.* 2, 12). Et quando expauit ? Indubitate, quando passus est Christus. *Et horruit*, inquit, *plurimum et nimis* (*ibid.* 2, 13). Et quando horruit nimis, nisi in passione Christi, cum terra quoque contremuit et sol in media die tenebricauit ».

5. *In Matth.* 2, 3 : « Ex saxis ac rupibus Abrahae filii excitantur, et ut operantes dignos fructus paenitentiae sint admonentur, ut qui diabolum patrem habere coeperant, cum eis, qui de lapidibus excitarentur, rursum Abrahae filii per fidem fiant ».

6. *Ibid.* 18, 6 : « In unum enim Abraham omnes sumus, et per nos, qui unum omnes sumus, caelestis ecclesiae numerus explendus est ».

7. Itala *gen.* 17, 5 : « Nec ultra uocabitur nomen tuum Abram, sed appellaberis Abraham, quia patrem multarum gentium constitui te » ; 17, 15 : « Dixitque Deus ad Abraham : Sarai uxorem tuam non uocabis Sarai, sed Saram » (texte des *codd.* Π_c Σ_{tm} M_2 Φ_{a2p} Θ_m P_2 Ψ_d Ω_{sj} d'après *Biblia Sacra iuxta latinam uulgatam uersionem*, t. 1, *Genesis*, Romae, 1926, p. 206). Ces changements de nom ordonnés par Dieu ont été évoqués par Tert. *adu. Marc.* 4, 13, 5, *CC*, t. 1, p. 573 : « Mutat et Petro nomen de Simone, quia et creator Abrahae et Sarrae et Ausae nomina reformauit, hunc uocando Iesum, illis syllabas adiciendo ». Tertullien se fonde sur des *codices*

ajoutée par Dieu au nom d'Abram pour donner Abraam, parce qu'elle connote l'unité de l'humanité, d'autre part associée à un ro(=cent) dans le nouveau nom de Sara, elle montre comment l'humanité une est totalisée dans l'Église céleste[1]. De cette humanité réunie et plénière en Abraham nous entretient, selon Hilaire, la parabole de la brebis perdue. Celle-ci en effet, comme l'avait déjà expliqué l'auteur du *De pudicitia*, est l'image de l'humanité pécheresse accueillie dans la filiation d'Abraham et unie aux quatre-vingt-dix-neuf autres, c'est-à-dire à la multitude des anges[2], pour consommer dans l'unité la plénitude de l'Église céleste évoquée par le centuple[3].

(en particulier ceux de l'*Itala*) qui offrent l'alternance *Sara/Sarra*. C'est à celle-ci que se ralliera Hilaire dans *tract. myst.* 1, 18, lorsqu'il traitera à nouveau de la signification des nouveaux noms d'Abraham et de Sarra. Mais il convient de maintenir dans l'*In Matthaeum* les leçons *Sarai/Sara*, contrairement à ce qu'a proposé A. Wilmart, *Le De mysteriis de saint Hilaire*, dans *RB*, t. 27, 1910, p. 15.

1. *In Matth.* 18, 6 : « Merito igitur hic numerus per litteram et Abrahae additur et consummatur in Sara : ex Abram enim Abraham nuncupatur et ex Sarai Sara accipit nomen. In unum enim Abraham omnes sumus, et per nos, qui unum omnes sumus, caelestis ecclesiae numerus explendus est. Atque ideo et creatura omnis reuelationem filiorum Dei exspectat et ideo congemiscit et dolet, ut numerus, qui per alfa Abrahae additus est et qui in ro' consummatus in Sara est, ad caelestem constitutionem incremento credentium impleatur ». La signification de *alfa* = un est mentionnée par Ps. Cypr. *pasch.* 16, *CSEL*, t. 3, 3, p. 263 : « Apud Graecos prima littera nominis eius (= Adam) dicitur alpha », par Cypr. *testim.* 2, 22 citant *apoc.* 22, 13 : Ego α et ω, primus et nouissimus » ; celle de *ro* = cent est évoquée par des textes techniques comme Metrol. *graec.*, 101, t. 1, l. 11-12 éd. Hultsch, p. 307 : Κέντον γὰρ Ῥωμαῖοι τὰ ρ' φασι. Sara a déjà été présentée comme type de l'Église par Cypr. *testim.* 1, 20, *CSEL*, t. 3, 1, p. 52 : « Quod Ecclesia quae prius sterilis fuerat plures filios habitura esset ex gentibus quam quot synagoga ante habuisset... Sic et Abrahae cum de ancilla natus esset prior filius, Sarra sterilis diu mansit et sero n senecta de pollicitatione peperit filium Isaac, qui fuit typus Christi ».

2. *In Matth.* 18, 6 : « Ouis una homo intelligendus est et sub homine uno uniuersitas sentienda est. Sed in unius Adae errore omne hominum genus aberrauit. Ergo nonaginta nouem non errantes multitudo angelorum caelestium opinanda est, quibus in caelo est laetitia et cura salutis humanae. Igitur et quaerens hominem Christus est, et nonaginta nouem relicti caelestis ecclesiae multitudo est cui cum maximo gaudio errans homo in Domini corpore est relatus ». L'application à l'humanité de la parabole se trouvait déjà dans Tert. *pudic.* 7, 6, *CC*, t. 2, p. 1292 : « Dic mihi, nonne omne hominum genus unus Dei grex est ? Nonne uniuersarum gentium idem Deus et Dominus et pastor est ? ». Il nous paraît d'autre part oiseux de se demander (cf. C. Kannengiesser, art. *Hilaire de Poitiers*, dans *DSp*, t. . 45, pp. 47-48) si une « opinion commune » n'est pas à l'origine de l'explication du chiffre 99 par la « multitude des anges ». Cette explication est à chercher chez Hilaire lui-même : l'exégète a rappelé dans *in Matth.* 5, 11, d'après *Matth.* 22, 30, que, dans l'éternité, les hommes seront semblables aux anges. La parabole de la brebis montre que l'homme (= un) vient se joindre à leur « multitude » pour donner la perfection céleste du centuple (cf. *infra* n. 3). Leur « multitude » correspond donc à la différence entre 100 et 1, soit 99.

3. L'idée de totalité est rendue dans *in Matth.* 18, 6 par le verbe *consummari* : cf. cette phrase de Colvm. 5, 2, 10, où est indiquée la somme totale d'une addition : « Consummata efficiunt duo millia trecenti et quadraginta ». Hilaire se servira de *consummari* pour caractériser la gloire céleste, comme il le fait ici au moyen de *implere* et *explere* (cf. *supra* n. 1), dans *psalm. instr.* 11 : « consummata in nos caelesti gloria ». Le chiffre cent, d'autre part, exprimé par le *ro'* du nouveau nom de Sara, est associé

Jonas englouti et sauvé en allant prêcher aux Ninivites, est l'image ressemblante de la future Passion, car c'est ainsi qu'il faut entendre le « signe donné en Jonas[1] ». Tertullien expliquait déjà ce mot énigmatique en précisant que le « signe de Jonas » était celui de la puissance divine qui donne au corps, même dévoré, la faculté de ressusciter[2]. Hilaire souligne même le défi lancé à la « nature corporelle » par le retour à l'air libre du Prophète intact[3]. Pour l'exégète, cette manifestation de puissance (*uirtus*) est une figure d'autant plus claire de ce que devait faire le Seigneur que la « prédication de pénitence » de Jonas à Ninive lui semble, comme à Tertullien[4], se « comparer » à celle à laquelle devait se livrer le Christ chassé de Jérusalem.

à l'idée de l'éternité céleste, comme il ressort du commentaire du centuple de *Matth.* 19, 29 dans *in Matth.* 20, 4, où se trouve rappelé l'honneur des cieux réservé par avance à l'Église en la figure de Sara : « Ceteris quoque contemptu saeculi se (= Christum) sequentibus centesimi fructus copiam pollicetur.... Hic centesimus fructus est, quem perfectae terrae ubertas consequetur. Qui Ecclesiae honor iam in Sarae cognomento est destinatus et iactura legis ac fide euangelica promerendus est ». La conjonction des thèmes de l'éternité et de la totalité dans l'exégèse d'Hilaire a été étudiée par J. Pettorelli, *Le thème de Sion, expression de la théologie de la rédemption dans l'œuvre de saint Hilaire de Poitiers*, dans *Hilaire et son temps*, 1969, pp. 214-225.

1. *In Matth.* 16, 2 : « Sed ortus e caelo signum his (Pharisaeis) terrestre constituit... dandum dicens Ionae signum. Huic se Dominus comparat, quem ad futurae passionis effectum in praedicationem paenitentiae ad Niniuitas pari specie praemiserat »

2. Tert. *resurr.* 32, 1-3, *CC*, t. 2, p. 962 : « Sed ne solum modo eorum corporum resurrectio uideatur praedicari, quae sepulchris demandantur, habes scriptum : *Et mandabo piscibus maris et eructuabunt ossa, quae sunt comesta et faciam conpaginem ad conpaginem et os ad os* (*Enoch.* 61, 5)..., quo magis exprimatur resurrectio etiam deuoratorum corporum, cum de ipsis deuoratoribus exactio edicitur. Puto autem huius quoque diuinae potestatis documentum, idoneum Ionam, cum incorruptus utramque substantiam carnem atque animam, de aluo bestiae euoluitur ». Sur les textes de Tertullien relatifs à Jonas, cf. J. Allenbach, *La figure de Jonas dans les textes préconstantiniens*, dans *La Bible et les Pères*, Paris, 1971, pp. 104-106.

3. *In Matth.* 16, 2 : « Namque Ionas uentis desaeuientibus proiectus e naui est et deuoratus a ceto et post triduum uiuus emissus, non retentus a monstro, non cibi conditione confectus, sed contra humani corporis integer et inlaesus in auras superas uirtute dominicae praefigurationis euadit ». Y.-M. Duval, *Les sources grecques de l'exégèse de Jonas chez Zénon de Vérone*, dans *VChr*, t. 20, 1966, p. 106, commentant ce texte en fonction de celui de Zénon (2, 17) ne tient pas suffisamment compte des considérations relatives à la Résurrection qu'on peut y relever. Sans doute l'auteur reviendra-t-il sur ce texte dans sa thèse à paraître sur le *Livre de Jonas dans la littérature chrétienne grecque et latine.*

4. *In Matth.* 16, 2 : « Hoc ergo potestatis suae signum constitutum esse demonstrat, ipse remissionem peccatorum per paenitentiam praedicans, de Ierusalem uel Synagoga immundorum spirituum dominante flatu eiciendus et Pilati potestati, id est saeculi iudicio tradendus et a morte tamquam elementi eiusdem monstro glutiendus, et post triduum ex ea contra conditionem hominis quem adsumpserat non retentus, uiuus atque incorruptus emergens ». Cf. *pudic.* 10, 3-4, *CC*, t. 2, p. 1300, avec cette différence que Tertullien met l'accent sur ce qu'ont de commun l'engloutissement de Jonas devant prêcher la pénitence aux païens et la mort de Jésus, rédemption des *ethnici* pénitents : « Atque adeo propter ciuitatem profanam, nondum Dei compotem, adhuc ignorantia delinquentem, paene periit prophetes ? Nisi quod exemplum passus est dominicae passionis ethnicos quoque paenitentes redemp-

Ainsi, par la force divine de son corps, Jonas est un exemple qui fait comprendre Dieu né du corps d'une vierge ; par sa prédication prophétique, il est proprement ce que Jésus dit de lui : « un signe[1] ». Chez Jonas, en effet, comme chez le Christ, les paroles et les actes sont étroitement solidaires[2].

Des « figures traitées » aux « questions » Comparaisons fournies par les choses, exemples donnés par les hommes de la Bible, voilà ce dont « traite », selon un répertoire d'interprétations devenues en quelque sorte classiques surtout après Tertullien, la lecture expliquée de l'Évangile que propose Hilaire. Mais, comme nous le signalions au début de ce chapitre, l'exégète se trouve parfois embarrassé[3], lorsqu'il entend faire référence à une échelle bien établie de « significations » pour les faire correspondre à certaines expressions évangéliques, car celles-ci posent ce qu'Hilaire appelle des « questions[4] ».

B. — LES « QUESTIONS »

Les « questions », disent les grammairiens, surgissent quand l'obscurité plane sur le sens à donner à un texte[5]. Dans cette perspective, Hilaire emploie le mot *quaestio* à propos d'un aphorisme déconcertant, d'un paradoxe inattendu, d'une sentence « mystérieuse » du Christ[6].

turae ? ». Chez Hilaire, le motif des *ethnici* est remplacé par celui du « siècle » hostile, preuve qu'il traite le motif de la « prédication de la pénitence » — aux pécheurs, non plus aux païens — comme une circonstance du thème central de la mort et de la résurrection : de ce fait, la tempête essuyée par Jonas, figure des entreprises funestes de la Synagogue contre le Christ, prend une importance chez Hilaire qu'elle n'avait pas chez Tertullien ; cf. Y.M. Duval, *art. cité*, p. 106, n. 41.

1. *In Matth.* 16, 2 : « Ea igitur, quae in homine de conceptu uirginis sumpto diuinarum erant plena uirtutum, cognosci atque intelligi de se uoluit et prophetae signo et hominis exemplo ».

2. Cf. à propos du Christ, *in Matth.* 6, 7 : « In uerborum enim uirtutibus effectus potestatum metiebantur ». Tert. *adu. Iud.* 9, 29, parle de la *duplex operatio* du Christ, celle de sa *praedicatio* jointe à celle de sa *uirtus*. Sur l'importance de ce *topos* dans la pensée antique, cf. J. Schnayder, *Dicta factaque humana quanti ueteres aestimauerint*, dans *Eos*, t. 53, 1963, pp. 300-320.

3. *In Matth.* 21, 11 : « confundere intelligentiam ». Cf. *ibid.* 10, 7 : « haec non mediocriter sensum intelligentiae commouent ». Qvint. *inst.* 1, 12, 1 dit : « confundere animum » ; Plin. *nat.* 21, 18 (70) : « confundere intellectum ».

4. Ainsi dans *in Matth.* 10, 23, Hilaire note qu'outre la « nature des détails particuliers », il convient d'« expliquer celle de la question dans son ensemble » : « Et singularum quidem rerum et uniuersae quaestionis primum natura est explicanda ».

5. Cf. *supra* p. 297, n. 3.

6. *In Matth.* 10, 22-23 : « *Veni enim separare filium aduersus patrem...* (*Matth.* 10, 35) Quae ista diuisio est ?... Et singularum quidem rerum et uniuersae

« Quaestiones » chez Tertullien

Il a, pour le guider dans le maniement de cette technique d'*explanatio*, d'un côté, la pratique de Tertullien, de l'autre, celle des « grammairiens ». En effet, Tertullien s'était heurté, de la part des Juifs et des Marcionites, à un faisceau de *quaestiones*[1] relatives à l'Écriture, qu'une exégèse littérale de la Bible ne pouvait manquer de soulever en grand nombre, au point de durcir jusqu'à la contradiction les discordances[2] entre les deux Testaments. Or Tertullien, comme Sénèque[3], a beau se méfier des syllogismes dialectiques qu'il dénonce chez les hérétiques dans le *De praescriptione*[4], il utilise cependant la phraséologie des *quaestiones* : interrogations proprement dites (*quaero an*[5]), étonnement feint (*absurdum est*[6]), dicté par les exigences de la logique commune (*non competebat,*

---

q u a e s t i o n i s primum natura est explicanda » ; *ibid.* 20, 2-4 : « Interpositis enim nonnullis rebus, quae ex natura humani sensus sibi contraria sunt, rationem q u a e r e r e caelestis intelligentiae admonemur. Apostoli dicunt et sequi se Christum et se omnia reliquisse : quomodo igitur fiunt tristes ?... Sed hanc eorum obedientiam cito Dominus muneratur, omnem difficultatem superioris q u a e s t i o n i s absoluens » ; *ibid.* 19, 2 : « De uxore et de repudio... Dominus indicat ab eo qui et hominem figurauerit et mulierem fecerit, omnia illa dicta esse. Sed nos secuti apostolicam auctoritatem, qui hoc m y s t e r i u m grande esse professus est, se autem in Christo atque in Ecclesia accipere, locum hunc sicuti est intactum relinquamus. Admonemus tamen legentem, ut quotienscumque de hac eadem q u a e s t i o n e se consulat, uerborum uirtutes... diligenter aduertat ».

1. Cf. TERT. *adu. Marc.* 2, 5, 1 : « Iam hinc ad quaestiones † omnes, o canes... » ; 3, 9, 1 : « in ista quaestione qui putaueris... » ; 3, 15, 1 : « de quaestione carnis... » ; 3, 19, 5 : « si adhuc quaeris... ». Sur ces *quaestiones*, cf. G. BARDY, *La littérature patristique des « quaestiones » et responsiones » sur l'Écriture sainte*, dans *RBi*, t. 41, 1932, pp. 217-219.

2. Mot qui sert de titre à l'ouvrage de Marcion (cf. TERT. *adu. Marc.* 4, 1, 1) et qui est appliqué à des antithèses de détail dans *adu. Marc.* 4, 23, 5 ; 4, 24, 4.

3. Cf. SEN. *epist.* 82, 19, éd. Préchac, t. 3, p. 108 : « Nostri quidem uideri uolunt Zenonis interrogationem ueram esse, fallacem autem alteram et falsam quae illi opponitur. Ego non redigo ista ad legem dialecticam et ad illos artificii ueternosissimi nodos ». Il est à noter qu'Apelle, disciple de Marcion, était l'auteur de *Syllogismes* (Ps. TERT. *adu. omn. haer.* 6, 6).

4. TERT. *praescr.* 7, 6-7 ,*CC*, t. 1, p. 192 : « Miserum Aristotelen ! qui illis dialecticam instituit, artificem struendi et destruendi... Hinc illae fabulae... et sermones serpentes uelut cancer, a quibus nos apostolus refrenans nominatim philosophiam et inanem seductionem contestatur caueri oportere » (cf. *Col.* 2, 8). Sur cette méfiance à l'égard de la dialectique, cf. A. LABHARDT, *Tertullien ou la recherche d'une position pure*, dans *MH*, t. 7, 1950, pp. 159-180.

5. TERT. *adu. Marc.* 3, 11, 3, *CC*, t. 1, p. 522 : « Et quomodo mater et fratres eius dicti sunt foris stare ? » (« question » qu'étudie à son tour Hilaire : *in Matth.* 12, 24) ; ou encore TERT. *adu. Iud.* 9, 3 : « q u a e r e an ista uox... ».

6. TERT. *adu. Iud.* 9, 17, *CC*, t. 2, p. 1369 : « Valde autem absurdum est, si quem ad bellum ense cingebat, ei de tempestiuitate decoris et labiorum gratia blandiebatur (cf. *psalm.* 44, 5) ».

utique debuerat[1]), mais destiné à introduire, à titre de solution, les thèses de l'exégèse typologique.

« Quaestiones » chez les grammairiens

La *quaestio*, procédé de rhétorique — ainsi la considérait Tertullien lui-même[2] — est, chez les grammairiens antiques, un mode d'approche des textes fort utilisé. Les *quaestiones Virgilianae* ont fourni, pendant tout l'Empire, une ample matière aux commentateurs de Virgile, et Servius nous a conservé bon nombre d'entre elles[3]. C'est au contact de cette tradition grammaticale qu'Hilaire a pris conscience des exigences littéraires et morales qui sont à l'origine des « questions ». Celles-ci lui ont paru soulevées par une lecture soucieuse de trouver dans un texte trois qualités. D'abord, la « cohérence » que l'auteur de l'*Institution oratoire* définit par le verbe *conuenire*[4] et au nom de laquelle Servius et le Scoliaste de Vérone relèvent ou disent qu'on a relevé, dans l'*Énéide*, des détails contradictoires (*contrarium, inconnexum*[5]). Ensuite, la « vraisemblance », qui consiste, dit Quin-

1. Tert. *adu. Marc.* 3, 17, 4, *CC*, t. 1, p. 530 : « Neque enim ulli hominum uniuersitas spiritalium documentorum competebat nisi in Christum » ; cf. 4, 13, 5, p. 573 : « Quid tale de numeri defensione competit Christo Marcionis ? » ; *ibid.* 3, 11, 6, p. 522 : « Et utique debuerat phantasmatis scaenam decucurrisse, ne originem carnis non desaltasset qui personam substantiae ipsius egisset ».

2. Cf. Tert. *resurr.* 5, 1, *CC*, t. 2, p. 926 lie l'hérésie et ses « questions » à la rhétorique : « Ita nos rhetoricari quoque prouocant haeretici », cf. A. Quacquarelli, *Rhetoricari et philosophari* (Tert. *resurr.* 5, 1), dans *Rassegna Sc. filos.*, t. 1, 1955, pp. 77-93.

3. Les plus connues sont celles d'Aemilius Asper : ainsi *Schol. Verg. Veron. ad Aen.* 9, 362, éd. Thilo-Hagen, t. 3, p. 440 : « ILLE SVO MORIENS DAT HABERE NEPOTI : Asp. de quaestionibus uel maxima : Remulus, inquit, dat nec addit nomen nepotis » : cf. A. Tomsin, *Étude sur le commentaire virgilien d'Aemilius Asper* (= *Bibl. Fac. Phil. Lettres Univ. Liège*, t. 125), Paris, 1952, p. 54. Servius fait allusion à un abondant travail critique antérieur étudié par H. Georgii, *Die antike Aeneiskritik*, Stuttgart, 1891 : cf. Serv. *Aen.* 1, 127, éd. Thilo-Hagen, t. 1, p. 57 : « quaerunt multi... » ; 6, 177, t. 2, p. 36 : « Probus tamen et Donatus de hoc loco requirendum adhuc esse dixerunt » ; 6, 473, p. 71 : « nam de hoc sermone quaerit et Probus et alii » ; 6, 782, p. 111 : « de hoc autem loco et Trogus et Probus quaerunt » ; 8, 373, t. 2, p. 255 : « ergo quaestionem hanc quae nascitur ex petitione Veneris impudica, soluimus his modis... »

4. Qvint. *inst.* 7, 1, 6, éd. Radermacher, t. 2, p. 3 : « Vbi primum coeperat non conuenire, quaestio oriebatur ».

5. Serv. *Aen.* 1, 6, éd. Thilo-Hagen, t. 1, p. 12 : « GENVS VNDE LATINVM si iam fuerunt Latini et iam Latium dicebatur, contrarium est quod dicit ab Aenea Latinos originem ducere » ; cf. 7, 601, t. 2, p. 170 : « notandum sane inconexum esse hunc locum, si quis totius libri consideret textum » ; 9, 365, t. 2, p. 343 : « VRBE LATINA non est contrarium illi loco, ubi ait... » ; Schol. *Verg. Veron. Aen.* 9, 369, éd. Thilo-Hagen, t. 3, p. 441 : « Hoc loco adnotant Probus et Sulpicius contrarium illi esse. *Sepsit se tectis rerumque reliquit habenas* ». Pour d'autres relevés de contradictions, cf. E. Thomas, *Scoliastes de Virgile : Essai sur Servius et son commentaire sur Virgile*, Paris, 1880, p. 253.

tilien, à « ne rien dire qui ne soit naturel[1] » et en vertu de laquelle Servius rappelle que Virgile s'est vu reprocher plusieurs vers de l'*Énéide*[2]. Enfin, la « convenance » que Quintilien situe sur le plan moral[3] et qui a suscité, chez des exégètes de Virgile comme Cornutus[4], des *quaestiones* roulant sur des vers jugés *indecori*, parce qu'ils portaient atteinte à la religion ou à la morale[5].

« Questions » relatives à des incohérences

Le manque de *conuenientia* qui heurte le sens, dans un « développement combiné de paroles et d'actions[6] », est pour Hilaire l'occasion de maintes « questions ». Le plus souvent, elles viennent de ce que ce qui suit ne s'accorde pas, voire est opposé à ce qui précède. Ainsi, après avoir dit : « Ne jugez pas pour ne pas être jugés », le Christ observe : « Du jugement dont vous vous serez servis on vous jugera[7] ». Autre exemple : au moment où Hérode va faire exécuter Jean-Baptiste, l'Évangéliste le montre pris de tristesse : « Comment cela se fait-il ? », demande le commentateur : « le chagrin présent d'Hérode est incompatible avec son dessein antérieur[8] ».

---

1. Qvint. *inst.* 4, 2, 52, éd. Radermacher, t. 1, p. 208 : « Credibilis autem erit narratio ante omnia, si prius consuluerimus nostrum animum, ne quid naturae dicamus aduersum ».

2. Serv. *Aen.* 3, 46, éd. Thilo-Hagen, t. 1, p. 344 : « uituperabile enim est poetam aliquid fingere, quod penitus a ueritate discedat. Denique obicitur Vergilio de mutatione nauium in nymphas, et quod dicit per aureum ramum ad inferos esse descensum ; tertium, cur Iris Didoni comam secuerit ; sed hoc purgatur Euripidis exemplo qui de Alcesti hoc dixit, cum subiret fatum mariti ».

3. Le *decorum* (cf. *inst.* 5, 10, 40) étudié par J. Cousin, *Études sur Quintilien*, pp. 608-611, a une signification morale d'après Qvint. 11, 1, 60, éd. Radermacher, t. 2, p. 305 : « Esse et in uerbis quod deceat aut turpe sit, nemini dubium est » : cf. P. Monteil, *Beau et laid en latin*, Paris, 1964, pp. 293-296.

4. Cf. Serv. *Aen.* 5, 517, éd. Thilo-Hagen, t. 1, p. 631 : « inanis est uituperatio Aeneae quod suspenderat auem maternam » ; d'après *Schol. Verg. Veron.*, *Aen.* 5, 488, t. 3, p. 435 ,cette *uituperatio* est le fait de Cornutus : « adnotabat Cornutus, quod indecenter sacram matri suae auem sagittis figendam constituerit ». Sur la manière de commenter de Cornutus, cf. M. Galdi, *De antiqua Vergilium interpretandi ratione*, dans *Mouseion*, t. 3, 1926, pp. 73-74.

5. Serv. *georg.* 1, 344 éd. Thilo-Hagen, t. 3, p. 202 : « Nam superfluum est quod quidam dicunt, contra religionem dixisse Vergilium licere Cereri de uino sacrificari » ; *ibid.* 1, 286, p. 196 : « non, ut stultis uidetur, Vergilius aut fugam seruis suadet, aut eis indicat dies quibus se a rapinis abstineant ».

6. *In Matth.* 10, 7 : « Haec (= ces développements) non mediocriter sensum intelligentiae commouent ». L'existence de « développements » dans l'Évangile est reconnue par une formule comme : « in processu sermonis atque operis » (*in Matth.* 16, 4), où *processus* ne doit pas être assimilé à *ordo* (cf. *supra* p. 235).

7. *Ibid.* 5, 14 : « Sed compugnare propositis subsequentia existimantur, cum dicit : « *Quo iudicio iudicaueritis iudicabitur de uobis.* Sed superius ait : *Nolite iudicare ne iudicemini.* Numquid boni iudicii arbitrium suscipi non oportebit ? Atquin profitetur pro conditione iudicii iudicandos et uniuersis genere quo mensi sunt metiendum. Ergo numquam bene iudicabitur, si omnino non erit iudicandum ».

8. *Ibid.* 14, 8 : « Sed superius Herodes significatus est Ioannem uelle occidere et metu populi demorari, quia sicut propheta habebatur. Nunc uero petita ipsius

A d'autres moments, Hilaire note ce que le contexte faisait espérer de tel verset évangélique, qui « aurait dû » se présenter différemment : par exemple de la part de la foule qui avait assisté à la guérison du paralytique, on s'attendait à une réaction, non pas de crainte, mais d'admiration. Or, c'est le contraire qui a lieu[1]. Enfin, il arrive que l'exégète dénonce comme incohérente, dans son contenu même, telle maxime du Christ. Ainsi au sujet de ce conseil donné par Jésus aux apôtres : « En entrant dans une maison, saluez-la ; si cette maison en est digne, que votre paix descende sur elle ; si elle ne l'est pas, que votre paix vous soit retournée », il remarque : « Si les apôtres n'acceptent l'hospitalité que de celui auquel ils ont demandé s'il est digne de la leur donner, comment ensuite trouveront-ils sa maison indigne ?... Et si, entrant pour la première fois dans une maison, ils lui disent paix à titre de salut, comment ensuite la paix viendra-t-elle et comment ensuite reviendra-t-elle[2] ? ».

« Questions » relatives à des invraisemblances

Outre les « questions » que suscitent de telles contradictions, apparues dans la suite des paroles ou des actions du Christ, d'autres résultent d'invraisemblances, qui heurtent la « nature des choses[3] ». Celle-ci, ont affirmé les apologistes africains, est une œuvre de « raison[4] », dont aucun élément ne peut échapper à la loi de sa condition. Aussi Hilaire se demande-t-il comment l'Évangéliste a pu, dans le domaine des faits physiques, parler du « sel de la terre » comme si la terre produisait du sel,

---

nece, cum praesertim religione sacramenti detineretur, quomodo tristis efficitur ? Contrarium uidelicet est, tunc eum uoluisse, nunc nolle, et praesens molestia anteriori non conuenit uoluntati ». Rapprocher les « questions » suivantes : 27, 11 : « *Omni enim habenti dabitur et abundabit* : *qui autem non habet etiam quod habet auferetur ab eo.* Potest quidem habens abundare, quia facile est per incrementum uel munificentiae uel laboris opulentum posse ditescere, sed quomodo non habens habebit ad damnum ? » ; 21, 3 (à propos des acclamations qui saluent le Christ à son entrée à Jérusalem) : « Sed crucifigendum quomodo turba collaudat aut quomodo odium meruit ex fauore ? ».

1. *Ibid.* 8, 8 : « *Videntes autem turbae timuerunt.* Opus istud admiratio potius consequi non metus debuit ». *Debuit* rappelle *debuerat* rencontré dans un emploi parallèle de Tert. *adu. Marc.* 3, 11, 6, cf. *supra* p. 334, n. 1.

2. *In Matth.* 10, 7-8 : « Si enim successuri hospitio non erunt, nisi ante quis dignus sit interrogauerint, quomodo indigna domus postea reperietur ?... Sed si iam primo ingressu in salutationis officio dicta pax est, quomodo postea ueniet aut quomodo postea reuertetur ? »

3. La « nature des choses » est invoquée comme référence dans *in Matth.* 11, 7 : « ut rerum natura exigit » ; en sens inverse : *ibid.* 5, 13 : « sed natura rei non capit » ; 4, 28 : « sed numquid istud natura corporis sinit ? » ; 17, 12 : « Numquid etiam natura piscium ferret, ut... » ; 27, 10 : « rerum praesentium natura non fert ». La notion d'invraisemblance (*non congruit*) est mentionnée dans *in Matth.* 12, 2 cité *infra* p. 337 n. 2.

4. Tert. *apol.* 48, 11, *CC*, t. 1, p. 167 : « quae *ratio* uniuersitatem ex diuersitate composuit » ; cf. Min. Fel. 17, 7, éd. Beaujeu, p. 24 : « qui ordo (temporum ac frugum) facile turbaretur, nisi maxima *ratione* consisteret ». Pour l'expression « loi de la condition », cf. Tert. *apol.* 48, 10, *CC*, t. 1, p. 167 : « Ingratis experireris conditionis tuae legem ».

évoquer un maître qui chaque jour récolte une moisson à un endroit où il n'a pas semé, imaginer un « poisson qui renferme dans sa bouche un statère » et « un chameau qui passe par le trou d'une aiguille[1] ». La « nature » du corps humain, d'autre part, admet-elle que la main soit dotée d'une intelligence telle que, selon la parole du Christ, « la main gauche ignore ce que fait la main droite » ? Est-elle ainsi faite que nos pieds puissent obéir à l'ordre du Christ : « Ne prenez pas de chaussures », que si notre « œil est ténébreux, le corps tout entier soit dans les ténèbres », qu'elle supporte de se nourrir d'épis de blés[2], comme le font les apôtres ? Comment comprendre que des aveugles voient Jésus sortir ou que des morts doivent enterrer des morts[3] ?

« Questions » relatives à des inconvenances

Une dernière catégorie de « questions » est suscitée par l'application de la règle que les grammairiens, en considérant les actes humains, appellent la « convenance » (*quod decet*[4]), et Hilaire la « raison », c'est-à-dire la non-contradiction dans l'ordre de la morale[5]. Dans leur expression, ces questions sont tissées de formules issues, du moins à l'aide d'anthologies, des *Tusculanes* et du traité *Des devoirs*, où « l'ordre social » est associé à la « raison[6] ». Il n'y a à cela rien d'étonnant puisque des réminiscences cicéroniennes affleureront encore dans les débats éthiques, au début du prologue du *De Trinitate*[7].

La classification des « passions » au quatrième livre des *Tusculanes* a pu fournir, directement ou non, à Hilaire les définitions qu'il donne de l'inquiétude et du désespoir ; la première (*sollicitudo*), mise en rapport avec

1. Successivement *in Matth.* 4, 10 : « Sal, ut arbitror, terrae nullum est ; quomodo ergo apostolos sal terrae nuncupauit ? » ; 27, 10 : « Rerum praesentium natura non fert messem esse sine semine et colligi quae sparsa non fuerint » ; 17, 12 : « Numquid etiam natura piscium ferret, ut in litore fortuito repertum staterem ore potius contineret, non intra uiscera conderet » ; 19, 11 : « Nunc conuenit camelo cum acus foramine neque angustiis cauernae exiguissimae recipi poterit belluae ingentis informitas ».

2. Successivement *in Matth.* 4, 28 : « Sinistra quoque manus ut ignoret opus dexterae. Sed numquid istud natura corporis sinit ? Aut intelligentiae sensum manuum ministeria sortiuntur ? » ; 10, 5 : « Numquid humanorum pedum infirmitas patiens est nuditatis ? » ; 5, 4 : « Et si lumen, quod in nobis est, tenebrosum quantas necesse est ipsarum tenebras esse tenebrarum... ex eoque fieri praeter naturam suam corpora nostra tenebrosa ? » ; 12, 2 : « Neque enim homini congruit cibus spicae neque praecerptarum esus est utilis aristarum ».

3. Cf. successivement *in Matth.* 9, 9 : « Sed caeci et egressum et nomen Domini quomodo scire potuerunt ? » ; 7, 11 : « Sed nullum arbitror officium exspectari a mortuis posse. Quomodo ergo mortui mortuos humabunt ? ».

4. Cf. *supra* p. 335, n. 3.

5. *In Matth.* 21, 12 : « Hoc rerum r a t i o non patitur, ut simulata professio meritum perfectae ueritatis obtineat ».

6. Cic. *off.* 1, 4, 12, éd. Testard, t. 1, p. 110 : « Eademque natura ui rationis hominem conciliat homini et ad orationis et ad uitae societatem ».

7. Cf. *supra* pp. 107-109.

la pensée de l'avenir[1], à l'instar de la définition de Cicéron : « l'inquiétude est le chagrin accompagné de pensée[2] », fait jaillir la « question » relative au « jour qui s'inquiète de lui-même » dont parle le Christ[3]. La seconde (*desperatio*) est à l'origine du paradoxe du « second fils » de la parabole. Ce dernier est jugé obéissant à son père, alors qu'il ne s'est pas rendu à sa vigne comme il l'avait promis. L'espoir ainsi déçu n'est-il pas la source d'une douleur redoublée[4], demande Hilaire en se fondant sur la définition cicéronienne du désespoir comme maladie de l'âme[5] ?

Les analyses du *De officiis* sur l'utile[6] conduisent l'exégète à poser encore plusieurs « questions » à propos de conseils pratiques donnés par Jésus. Quel « intérêt » y a-t-il à ne pas descendre du toit lors de « l'abomination de la désolation »[7], à souhaiter qu'un enfant, plutôt que d'être « scandalisé », soit jeté à la mer avec une meule au cou, alors que, comme Cicéron le dit, l'« intérêt est ce qui est avantageux » et que la mort est « le dernier des maux »[8] ? Pourquoi le Christ dit-il que le « royaume des cieux est semblable à un trésor que son propriétaire cache « quand il l'a trouvé »,

1. *In Matth.* 5, 13 : « Sed sollicitudo, ut arbitror, proprius est hominis affectus ; hanc enim excitat aut curae aut metus aut doloris anxietas... et sola prouidentiam consecuta sollicitudinis recipiunt affectum ».

2. Cic. *Tusc.* 4, 8, 18, éd. Fohlen, t. 2, p. 62 : « Sollicitudo aegritudo cum cogitatione », cf. O. Liscu, *Étude sur la langue de la philosophie morale chez Cicéron*, Paris, 1930, p. 206. Sur la place faite au jugement dans la « passion », cf. R. Philippson, *Das dritte und vierte Buch der Tusculanen*, dans *Hermes*, t. 60, 1932, pp. 281-283.

3. *In Matth.* 5, 13 : « Cur enim solliciti simus in crastino, cum crastinus dies sibi ipse sollicitus sit ?... Sed natura rei non capit diei deputare mentis affectum ».

4. *Ibid.* 21, 12 : « Deinde ipsa Pharisaeorum responsio quid momenti habeat quaerendum est. Dicunt uoluntati iuniorem oboedisse. Hoc rerum ratio patitur, ut simulata professio meritum perfectae ueritatis obtineat, ut plus sit fefellisse spondentem quam perfecisse omnia non pollicentem. Quis autem non malit negari sibi id quod poscat, dummodo id quod poposcerit fiat, quam non fieri quod spondeatur ut fiat cum facti effectus ex desperatione sit gratior, spes, autem destituta plus doleat ? ».

5. Cic. *Tusc.* 4, 8, 18, éd. Fohlen, t. 2, pp. 62-63 : « desperatio aegritudo sine ulla rerum expectatione meliorum ». Cf. O. Liscu, *ouvr. cité*, p. 207. Les termes de l'équation sont à peu près les mêmes ici que dans la phrase d'Hilaire citée n. 4 ; désespoir = chagrin ; réalisation des promesses = retour à un état meilleur.

6. Sur ces analyses, cf. M. Valente, *L'éthique stoïcienne de Cicéron*, Paris, 1956, pp. 127-159 ; F.X. Murphy, *An Approach to the Moral Theology of St Hilary of Poitiers*, dans *Studia patristica*, t. 8 (= *Texte und Unters.* t. 93), Berlin, 1966, pp. 436-441, montre qu'Hilaire connaît et utilise la distinction stoïcienne des *honesta* et des *utilia*.

7. *In Matth.* 25, 5 : « Aut quae utilitas est consistere in tecto et non in domo manere ? »

8. *Ibid.* 18, 2 : « Communi omnium sensu semper quod expedit utile est. Quid ergo utilitatis est mola asinaria collo suspensa demergi ? Mors enim tam grauis proficiet ad poenam et nescio quomodo erit utile id expetere quod ultimum sit malorum... Quid ergo sentiri oporteat quaerendum est ». Rapprocher les formules de Cicéron sur la recherche de l'intérêt ,d'une part, et sur la mort comme le dernier des maux, d'autre part : *off.* 3, 19, 76, éd. Testard, t. 2, p. 110 : « Non igitur faciat, dixerit quis, quod utile sit, quod expediat » ; *Tusc.* 1, 4, 8, éd. Fohlen, t. 1, p. 8 : « Malum mihi uidetur esse mors » ; cf. *off.* 3, 5, 26, éd. Testard, t. 2, p. 83 : « sin fugiendum id (= la violence contre autrui) quidem censet, sed et multo illa peiora, mortem... »

alors qu'il aurait pu en « prendre possession » selon une recommandation du *De officiis*[1] ?

Enfin, à la lumière des définitions cicéroniennes de l'« honnête » dans les rapports sociaux, Hilaire s'étonne que Jésus semble faire fi de la « piété » familiale, quand il parle d'opposer l'homme à son père[2] et du respect des promesses, quand il dit du second fils de la parabole qu'il fut infidèle à l'engagement pris[3]. A l'instar de l'auteur de *De officiis*, selon lequel la « raison demande qu'on ne fasse rien par ruse ou dissimulation », Hilaire souligne que « la raison ne tolère pas que la promesse simulée ait le mérite de la vérité accomplie[4] ». Enfin, quand le Christ voue aux malédictions les femmes qui seront enceintes lors de l'« abomination de la désolation », ne semble-t-il pas, demande l'exégète, fausser les perspectives classiques de la responsabilité, selon lesquelles, comme il est rappelé dans les *Tusculanes*, « il n'y a de mal que par notre faute[5] » ?

Solution des « questions »
« quaestiones in absoluto »

Quand il a posé ces diverses sortes de « questions », l'exégète ne les laisse pas sans réponse. Ou plutôt il montre qu'elles nous invitent à « chercher », au-delà des contradictions qui les suscitent, une intelligibilité plus céleste « de l'Évangile[6] ». « Mais nous avons dit ailleurs que ... » ; « mais nous avons rappelé souvent ... » sont des formules caractéristiques de la manière dont Hilaire introduit le processus de « solution des questions » (*quaestiones in absoluto*[7]) ; elles soulignent

1. *In Matth.* 13, 7 : « Sed contuendum est inuentum thesaurum et absconsum fuisse cum utique qui inuenit et secreto et tempore quo abscondit auferre potuisset et auferens emendi necessitate caruisset ». Sur le soin à apporter au patrimoine, cf. Cic. *off.* 2, 24, 87, éd. Testard, t. 2, p. 63 : « Res autem familiaris quaeri debet iis rebus, a quibus abest turpitudo ; conseruari autem diligentia et parcimonia, eisdem etiam rebus augeri. »

2. Cf. à la lumière du thème de la *pietas*, chez Cic. *off.* 2, 13, 46, éd. Testard, t. 2, p. 38 : « Prima igitur commendatio proficiscitur a modestia, tum pietate in parentes », la formule de Hil. *in Matth.* 10, 22 : « Quid sibi uult missus potius gladius in terram et separatus a patre filius... ? Igitur exinde publica auctoritas impietati proferetur ».

3. *In Matth.* 21, 11 : « Iuniorem... qui iturum se spoponderit et non abierit ».

4. Rapprocher Cic. *off.* 3, 17, 68, éd. Testard, t. 2, p. 106 : « Ratio ergo hoc postulat ne quid insidiose, ne quid simulate, ne quid fallaciter », et *in Matth.* 21, 12 : « Hoc rerum ratio non patitur ut simulata professio meritum perfectae ueritatis obtineat, ut plus sit fefellisse spondentem quam perfecisse omnia non pollicentem ».

5. Rapprocher *in Matth.* 25, 6 : « Sed quid conditio, sexus et generationis ordo commeruit ? Nisi forte aetas illa mulierum, quae in illa tempora inciderint, proprie sit futura maledicta. Sed absit istud, ut quidquam sit, quod homini nisi sua culpa malum fiat », et Cic. *Tusc.* 3, 16, 34, éd. Fohlen, t. 2, p. 23 : « uidet malum nullum esse nisi culpam ».

6. *In Matth.* 20, 2 : « Interpositis enim nonnullis rebus, quae ex natura humani sensus sibi contraria sunt, rationem quaerere caelestis intelligentiae admonemur ».

7. Ainsi, après avoir énoncé la « question » que pose la violation de l'engagement pris par le second fils de la parabole, Hilaire ajoute dans *in Matth.* 21, 13 : « Sed

combien ce travail d'élucidation se situe normalement dans la ligne du *tractatus* habituel, c'est-à-dire, comme nous l'avons montré, se ramène à l'étude des « figures de l'avenir » sous-jacentes à la lettre du texte évangélique. C'est le cas des nombreuses « questions » relatives à des incohérences ou à des invraisemblances. Étudiées sous l'angle de l'*ordo typicus*, qui du peuple juif et de sa Loi mène à l'Évangile, les contradictions et les palinodies[1], qui heurtent le « sens commun » à la lecture de certains *dicta* ou *gesta* de Jésus, trouvent une signification profonde.

Comparaisons empruntées à des études d'histoire naturelle

Il est des cas, cependant, où « la nature des choses » semble à ce point oubliée par l'Évangéliste qu'un «traitement» du texte à l'aide de la grille habituelle des figures ne suffit plus pour résoudre une question». Il y faut alors une étude préalable de la nature et de la « condition » du végétal ou de l'animal[2], dont « traite » l'Évangile de manière si inattendue. Déjà Tertullien, à l'aide d'observations consignées dans Pline, scrutait les mœurs du phénix, du caméléon ou de l'autruche pour éclairer des aspects très particuliers de la condition de l'homme[3]. A son tour, Hilaire fait appel, ici à Pline pour donner une description précise de la floraison du lis qui ne se fait pas à partir de la racine, mais par une sève interne, là à Virgile pour dépeindre la fuite du serpent qui dérobe sa tête dans un trou[4], là enfin à Lactance pour distinguer les particularités des deux naissances d'un oiseau[5]. Son intention est de résoudre

---

sicut in ceteris admonuimus, hic quoque meminisse nos oportet, rationi rerum praesentium aliquid interdum ea conditione deesse, ut futurorum species sine damno aliquo praefiguratae efficientiae deesse » ; cf. 25, 5 (à la suite de la « question » sur l'« intérêt » qu'il y a à ne pas descendre de son toit lors de l'« abomination de la désolation ») : « Sed frequenter admonuimus proprietates uerborum et locorum contuendas, ut momenta praeceptorum caelestium consequamur ». La formule *quaestio in absoluto* se trouve dans *in Matth.* 22, 1.

1. Exemple de contradiction : les acclamations des Juifs en l'honneur de Jésus qu'ils vont crucifier et qui reconnaissent cependant en lui la puissance de la rédemption (21, 3). Exemple de palinodie : le fils puiné, qui n'est pas allé à la vigne de son père, après avoir promis de le faire, désigne la « foule des publicains et des pécheurs qui, après avoir cru en Jean, n'a pu recevoir des apôtres l'enseignement de l'Évangile », lequel n'a commencé qu'après la passion du Seigneur (21, 14).

2. Cf. *in Matth.* 21, 8 : « Haec namque arbor dissimiliter a ceterarum arborum et natura et conditione florescit ». Rapprocher 5, 11 : « in natura istius germinis ».

3. Tert. *resurr.* 13, 2 (phénix exemple de résurrection) ; *pall.* 3, 3 (caméléon exemple de mutation extérieure) ; *uirg. uel.* 17, 4 (autruche exemple de pudeur) ; sur les emprunts à Pline, cf. A. Vitale, *Tertulliano e Plinio il naturalista*, dans *MB*, t. 30, 1926, pp. 153-159.

4. Cf. *supra* p. 307, n. 2 et p. 305, n. 1-2 (= p. 270, n. 3).

5. Lact. *opif.* 3, 9-10, *CSEL*, t. 27, pp. 11-12 : « Quid quod auium fetus multo fragilior est quam hominis, quia non ipsum animal edunt, sed id quod materni corporis fotu et calore tepefactum animal efficiat ? Quod tamen cum spiritu fuerit animatum, id uero inplume ac tenerum non modo uolandi, sed ambulandi quoque usu caret. Non ergo ineptissimus sit si quis putet male cum uolucribus egisse naturam primum quod b i s n a s c a n t u r ? » Rapprocher Hil. *in Matth.* 24, 11 : cf. *infra* p. 385 n. 1.

les difficultés que causent au « sens commun », dans le premier cas, la formule matthéenne des « lis qui ne filent pas et qui sont mieux habillés que Salomon », dans le second, l'allusion exemplaire au serpent « doté de prudence », dans le troisième, l'image des poussins retenus sous l'aile de la poule. Si elles sont des paraboles, ces études de « nature et de condition » portent sur des « comparaisons » ou des « similitudes[1] », qui se définissent, selon les classifications de l'école, comme un développement d'images à partir d'une métaphore du texte matthéen. On s'en convainc en remarquant les souvenirs virgiliens qui, dans le tableau du serpent « prudent », se mêlent au canevas hérité de Tertullien.

« Questions » résolues par la doctrine Il est enfin un autre groupe de « questions » qu'il n'est possible de « résoudre » qu'après avoir cherché, dans les mots du texte, non seulement une « signification spirituelle », valable pour la foi héritière de la Loi, mais de plus l'expression du « mystère profond de la doctrine évangélique[2] ». Telles sont les « questions » qui jaillissent de textes comme : « Deux oiseaux ne se vendent-ils pas un as, sans qu'aucun d'eux tombe à terre contre la volonté de votre Père[3] » ; ou : Si « tout est possible à Dieu », manque-t-il à Dieu quelque chose qui lui restât à faire[4] ? ou encore : « Est-il permis de répudier sa femme pour n'importe quel motif ? », question qui renvoie au sens profond du mariage et à ses dimensions christiques[5], car elle ne peut trouver de solution si elle n'est pas dépassée dans le mystère du Christ et de l'Église.

---

1. *In Matth.* 5, 11 : « Est autem in natura istius germinis ut aptissime caelestibus angelorum substantiis c o m p a r e t u r ». Cf. aussi, sur la parabole du figuier desséché, *ibid.* 21, 8 : « Contuendum autem est qua ratione Synagoga ficus arbori c o m p a r e t u r »... Igitur ex conditione arboris propria et competens Synagogae s i m i l i t u d o proposita est ». Sur le caractère scolaire de ce vocabulaire, cf. QVINT. *inst.* 8, 6, 68, éd. Radermacher, t. 2, p. 130 : « Res per similitudinem attollimus... aut per comparationem ».

2. *In Matth.* 10, 17 : « ...profundum doctrinae euangelicae secretum ».

3. *Ibid.* 10, 19 : « Sed quaerendum est quomodo unum ex illis est quod sine uoluntate Dei non cadet ».

4. *Ibid.* 20, 2 : « Aut numquid est Deo quo egere possit relictumque sit aliquid quod ei iactura rerum quas habeat sit sequendum, ut soli ipsi hoc facere possibile sit ? » Tertullien pose la même question dans sa discussion sur l'éternité de la *materia* dans *adu. Herm.* 8, 2, *CC*, t. 1, pp. 403-404 ; « Nemo enim non eget eo de cuius utitur ; nemo non subicitur ei de cuius eget ut possit uti... Itaque materia ipsa quidem Deo non eguit, sed eguisse ⟨se⟩ Deo praestitit », cette conséquence étant la thèse erronée d'Hermogène, sur l'insuffisance de Dieu.

5. *In Matth.* 19, 2 : « *Si licet homini dimittere uxorem suam quaecumque ex causa* (*Matth.* 19, 3)... Sed nos secuti apostolicam auctoritatem qui hoc mysterium grande esse professus est, se autem in Christo atque in Ecclesia accipere ... admonemus tamen legentem, ut quotiescumque de hac q u a e s t i o n e se consulat, uerborum uirtutes... diligenter aduertat ».

Conclusion L'importance accordée par Hilaire à des développements doctrinaux est telle que certains d'entre eux s'inséreront dans le commentaire sans autre raison d'être que l'« instruction » du lecteur[1]. Ainsi se justifieront les amples exposés théologiques de l'*In Matthaeum*. Néanmoins, on ne devra jamais oublier qu'ils ont pour point de départ, la plupart du temps, un *tractatus* sur le sens des mots de l'Évangile. Or, les méthodes d'un « traité » sont, nous l'avons vu, soit un classement des comparaisons prises aux choses, selon une grille extraite de l'apologétique latine (symbolisme des éléments, des animaux, du corps humain, des nombres), soit la prise en considération « d'exemples » scripturaires représentés dans l'Évangile par des personnages connus (patriarches, prophètes) ou anonymes (pauvres, enfants, malades). La plupart de ceux-ci étaient expliqués déjà par Tertullien et Cyprien comme des signes de la caducité de la Loi et de la promotion des gentils.

Dans cette mise en œuvre d'une rhétorique exégétique, Hilaire a subi l'influence, non seulement d'une herméneutique chrétienne, mais encore de grammairiens et de moralistes comme Cicéron : les uns par leur méthode d'explication des textes, les autres par leurs définitions, ont fortifié chez Hilaire la technique de la *quaestio*. Néanmoins, le premier Évangile a posé à l'exégète plusieurs « questions » difficiles, que nous avons évoquées pour terminer et qui demandaient de véritables études doctrinales. Nous allons y revenir dans le cadre de la « doctrine » théologique et morale qu'Hilaire a dégagée de son exégèse de *Matthieu*.

---

1. Cf. *supra* p. 262, n. 3.

CHAPITRE VI

La « doctrine évangélique »

La « doctrine » est le terme que doit atteindre une exégèse bien conduite de *Matthieu*. L'Évangile renferme en effet une doctrine[1], s'il est vrai que le Christ enseigne par des paroles et par des actes[2] et que, chez les Pères, comme l'a montré H.-I. Marrou, là où il y a enseignement, il comporte une « doctrine »[3]. L'enseignement d'un genre nouveau[4] que donne le Christ dans l'Évangile doit donc, aux yeux d'Hilaire, être ressaisi par une « lecture » de ce texte, qui en dégage la « doctrine »[5].

Pour dresser le bilan doctrinal de cette « lecture », nous adopterons la classification des « instructions divines », que l'apologétique latine, en particulier chez Lactance et partiellement chez Commodien[6], a héritée des *Testimonia* de Cyprien, et qui se répartissent en trois catégories. La première a pour thème central la grave offense des Juifs envers Dieu, qui les a privés de sa lumière. La seconde est consacrée au « mystère du Christ ». La troisième est formée des préceptes moraux qui constituent la « disci-

1. HIL. *in Matth.* 10, 17 : « profundum doctrinae euangelicae secretum ». *Doctrina* seul se trouve en 4, 19 : « ordinem doctrinae tenentes » ; 10, 21 : « doctrinis talibus confirmatos » ; 27, 1 : « doctrinae opportunitate ».

2. *Ibid.* 17, 1 : « Docet Dominus et rebus et uerbis »

3. H.-I. MARROU, « *Doctrina* » *et* « *disciplina* » *dans la langue des Pères de l'Église*, dans *ALMA*, t. 9, 1934, pp. 13-14. Exemple : TERT. *adu. Marc.* 1, 18, 2 : « Nos definimus Deum primo natura cognoscendum, dehinc doctrina recognoscendum, natura ex operibus, d o c t r i n a e x p r a e d i c a t i o n i b u s ».

4. *In Matth.* 27, 10 : « noua praedicatio » ; cf. : « euangelii praedicatio » (27, 6) ; « euangelica praedicatio » (27, 9) ; « uerbi noui praedicatio » (19, 11).

5. *Ibid.* 6, 5 : « ...cum doctrinae scientiam lectio adferat ». Ce passage de la lecture de la Bible à une théologie, chez Hilaire, est bien analysé par A. BORST, *Der Turmbau von Babel*, t. 2, Stuttgart, 1958, pp. 377-379.

6. LACT. *inst.* 4, 14, 16-20 ; COMM., *carmen de duobus populis*, 89-790.

pline » chrétienne[1]. C'est ce cadre général tracé par Cyprien, dont la rhétorique, nous l'avons vu, a laissé une empreinte profonde sur celle d'Hilaire, que nous adopterons d'abord à titre d'hypothèse de travail. Il nous fournit, en effet, une présentation raisonnée, qui se révélera à l'usage très topique, de la d o c t r i n e tirée de l'Évangile par Hilaire.

A. — DE L'« INCROYANCE » DE LA LOI A LA « FOI » DE L'ÉVANGILE

Le premier legs des *Testimonia* de Cyprien à l'apologétique latine est un catalogue d'accusations contre les Juifs[2]. Lactance les répète sans en renouveler le style : les Juifs ont rompu avec la Loi et adoré des idoles ; ils n'ont pas obéi aux Prophètes, n'ont pas reconnu le Christ, envoyé de Dieu, et l'ont même tué[3]. Les mêmes griefs sont épars dans les fragments exégétiques de Victorin et de Fortunatien : les Juifs y sont représentés comme refusant d'accueillir l'enseignement du « nouveau Testament » ou comme des persécuteurs du Christ[4].

---

1. CYPR. *testim.* 1 *capit.* 1, *CSEL*, t. 3, 1 ,p. 37 : « Iudaeos in offensam Dei grauiter deliquisse » ; 7 : « Item quod essent amissuri lumen Domini » ; *testim.* 1 *praef.*, p. 36 : « Item libellus alius continet Christi sacramentum » ; *testim.* 3 *praef.*, p. 101 : « Petisti ut ad instruendum te excerperem de scripturis sanctis quaedam capitula ad religiosam sectae nostrae d i s c i p l i n a m pertinentia... Feci quod petisti... Quantum potuit itaque mediocritas nostra complecti, collecta sunt a me quaedam p r a e c e p t a dominica et magisteria diuina ». L'authenticité cyprianique du l. 3 des *Testimonia*, niée par P. GLAUE, *Zur Echtheit von Cyprians drittem Buch der Testimonia*, dans *ZNTW*, t. 8, 1907, pp. 274-289, est justement défendue par C.H. TURNER, *Prolegomena to the Testimonia of St Cyprian*, dans *JThS*, t. 6, 1905, pp. 62-87, et H. KOCH, *Das dritte Buch der Cyprianischen Testimonia in seinem zeitlichem Verhältnis zum ersten und zweiten*, dans *ZKG*, t. 47, 1926, pp. 1-9.

2. Cf. J. Rendel HARRIS, *Testimonies*, t. 1, Cambridge, 1916, pp. 76-86 ; A. Lukyn WILLIAMS, *Aduersus Iudaeos*, Cambridge, 1936, pp. 56-66.

3. LACT. *inst.* 4, 14, 17, *CSEL*, t. 19, p. 328 : « Deus enim cum uideret malitiam et falsorum deorum cultus per orbem terrae ita inualuisse, ut iam nomen eius ex hominum memoria fuisset paene sublatum — siquidem Iudaei quoque, quibus solis arcanum Dei creditum fuerat relicto Deo uiuo ad colenda figmenta inretiti daemonum fraudibus aberrassent nec increpiti per prophetas reuerti ad Deum uellent — filium suum principem angelorum legauit ad homines » ; 4, 16, 5, p. 338 : « Tum primores Iudaeorum ac sacerdotes et ira stimulati... stultitia et errore caecati et inmemores praeceptorum caelestium ac prophetarum coierunt aduersus eum inpiumque consilium de eo tollendo cruciandoque ceperunt ».

4. VICTORIN. POETOV. *in apoc.* 4, 5, *CSEL*, t. 49, p. 54 : « Iudaei... qui non accipiunt noui testamenti praedicationem » ; *ibid.* 13, 3, p. 120 : « mittere regem dignum dignis, Iudaeis et persecutoribus Christi ». Cf. FORTVNAT. AQVIL. *frg. in Matth.* 2, *PLS*, t. 1 c. 218 : « *Et ex illis occidetis et crucifigetis...* Quod post passione Domini saluatoris impletum est. Nam Stephanum et Iacobum occiderunt, et apostolis uel ceteris discipulis multas et graues tribulationes inflixerunt ».

Les Juifs et l'incroyance

Pour « traiter » du peuple d'Israël, Hilaire, en exégète objectif[1], entend avoir un axe de recherche[2] et le trouve dans le fait central de l'histoire des Juifs, que Cyprien avait mis en relief dans le prologue des *Testimonia* et qui déjà, dans l'*Aduersus Iudaeos* de Tertullien, paraissait comme le témoignage dominant des Écritures divines : l'abandon que les Juifs ont fait de Dieu[3]. Hilaire applique à cette attitude le nom dont Tertullien et Cyprien, après saint Paul, la désignent : incroyance[4]. Matthieu lui-même, selon Hilaire, l'a en vue, quand il prête au Christ l'exclamation : « O génération incroyante et perverse ! », qui censure chez les apôtres le retour aux « habitudes anciennes », celles de leur milieu juif[5].

H. Schmeck, étudiant les adjectifs qui font partie de la terminologie de l'incroyance dans les premiers textes chrétiens écrits en latin, insiste à juste titre sur la part qui revient à Hilaire dans l'enrichissement sémantique de ces qualificatifs (*infidelis, incredulus*[6]). Mais la classification qu'il

1. Non en polémiste qui aurait eu affaire au prosélytisme d'une colonie juive, comme le pense D. Claude, *Topographie der Städte Bourges und Poitiers...*, Lübeck-Hamburg, 1960, p. 39, en utilisant une remarque de Ven. Fort., *vita Hil.*, 3, 3, *MGH, AA*, t. 4, 2, p. 3 : « adeo uir sanctissimus hostes catholicae religionis abhorruit, ut non dicam conuiuium, sed neque salutatio ei fuerit cum his (= Juifs et hérétiques) praetereunti communis ». Or cette anecdote est un anachronisme qui relève de la polémique antijuive de Fortunat, sur laquelle on lira les pages de B. Blumenkranz, *Juifs et chrétiens, 430-1096*, Paris, 1960, pp. 88-89. Rien n'indique l'existence d'une juiverie à Poitiers, à l'époque d'Hilaire, comme rien n'atteste la présence d'une église hérétique (cf. *supra* p. 167, n. 6). Cependant, en deux autres endroits de l'Aquitaine, à Bordeaux et à Salignac-les Pons, on a découvert deux vestiges archéologiques, une bague et une lampe à huile, décorés de symboles Juifs, qui seraient de haute époque, si l'on en croit encore B. Blumenkranz, *Premières implantations de Juifs en France*, dans *CRAI*, 1969, pp. 168-171, mais cette datation va à l'encontre de l'opinion générale, au moins pour l'un des deux objets, la bague.

2. C'est ce qui ressort de la précision du vocabulaire : *tractare* est appliqué à l'ensemble d'une développement exégétique, tandis que *contueri* s'applique au détail : *in Matth.* 12, 21-22 : « Sed totius propositae comparationis ratio tractanda est... ; sed contuendum est quatenus proposita singula singulis temporibus rebusque reddantur ».

3. Tert. *adu. Iud.* 1, 6, *CC*, t. 2, p. 1340 : « Nam et secundum diuinarum scripturarum memorias populus Iudaeorum id est antiquior, derelicto Deo, idolis deseruiit ».

4. Vvlg. *Rom.* 11, 30 : « propter illorum incredulitatem » ; *Col.* 3, 6 : « super filios incredulitatis » ; *Eph.* 2, 2 : « in filios diffidentiae ». Pour ce dernier verset, Tertullien (*adu. Marc.* 5, 17, 7) cite une version avec « in filiis incredulitatis ». Tertullien écrit « infidelis populus » (*adu. Marc.* 2, 18, 1), « in creatorem... infideles » (*ibid.* 4, 33, 5), d'après Itala *Rom.* 15, 31 cod. *e* : « infidelibus qui sunt in Iudaea » ; Cypr. *patient.* 6, dit : « incredulos (Iudaeos) ad fidem suadendo flectere ».

5. Hil. *in Matth.* 17, 6 : « *Generatio incredibilis et peruersa, quousque ero uobiscum* » ? (*Matth.* 17, 17) ,quia, absente se, antiquae infidelitatis consuetudo subrepserat ».

6. H. Schmeck, *Infidelis*, dans *VChr*, t. 5, 1951, pp. 129-147. Chez Hilaire, *incredulus* serait réservé aux gentils (*in Matth.* 33, 1 : « incredulum populum »). Ainsi, l'exégète laisse de côté l'adjectif *incredibilis* de son texte de *Matth.* 17, 17, cité dans *in Matth.* 17, 6 (cf. *supra* n. 5), et semblable à celui des mss. *a b n q* de la *Vetus latina*.

adopte pour distinguer les emplois d'*infidelis* : sens « extérieur » ou ethnique (= Juif[1]) et « sens intérieur » (= qui n'a pas la foi), second sens qu'aurait inauguré Hilaire[2], ne nous paraît pas rendre compte de toute la problématique hilarienne de l'incroyance. L'exégète représente l'incroyance propre à la Loi comme une « tradition atavique », qui fait pendant à la foi caractérisée comme un « héritage[3] ». L'antithèse remonte à l'*Épître aux Romains*, où il était dit de l'héritage d'Abraham qu'il est reçu non par l'intermédiaire de la Loi, mais par la justice de la foi[4]. Si donc l'incroyance, comme la foi, est antérieure à la Loi[5], grâce à celle-ci, elle peut cependant prendre conscience de son péché, selon saint Paul[6], c'est-à-dire, précisait l'*Aduersus Marcionem* de Tertullien, de son asservissement à une idolâtrie propre aux païens[7]. Aussi Hilaire qualifie-t-il l'incroyance de « compagne des païens[8] ».

Origine de l'incroyance L'exégète se pose la question de son « origine[9] », lorsqu'il commente l'avertissement de Jean-Baptiste aux Pharisiens : « Engeance de vipères..., ne vous avisez pas de dire en vous-même : Nous avons pour père Abraham[10] ». Si Abraham, comme

1. *In Matth.* 4, 25 : « infidelem Israël » ; 21, 9 : « Synagoga infidelis ».

2. Ainsi, selon H. Schmeck, *art. cité*, pp. 142-146, dans l'antithèse *fidelis... infidelis* de *in Matth.* 10, 19 : « ostendit multitudini infidelium electionem fidelium praesse » ; cf. 28, 1. En 11, 9, *fidelis* fait antithèse avec *infidus*, doublet poétique de *infidelis* : cf. Ivvenc. 1, 650 ; 2, 37 ; 3, 602 (*gentes*) et Prvd. *c. Symm.* 2, 504.

3. *In Matth.* 17, 6 : « antiquae infidelitatis consuetudo » ; 2, 3 : « non enim successio carnis quaeritur, sed fidei haereditas ».

4. Cf. Itala *Rom.* 4, 13 cod. *e* : « Non enim per legem promissio Abrahae aut semini eius, ut haeres esset mundi, sed per iustitiam fidei ».

5. Hil. *in Matth.* 12, 22 : « Sed longe antea post multa in Deum et grauia peccata Iudaeis data lex est ». La Loi n'a pas remédié à l'infidélité des Juifs ; elle a péri comme leur foi : *ibid.* 13, 2 : « quam fidem Iudaei non habentes legem quoque quam habuerant perdiderunt ». Hilaire s'inspire de Tert. *adu. Iud.* 2, 1-6 : avant la Loi de Moïse, Adam et Eve ont cru « au conseil du serpent » (« persuasioni serpentis »).

6. Itala *Rom.* 7, 7 cod. *e* : « Sed peccatum non cognoui nisi per legem ».

7. Tert. *adu. Marc.* 2, 18, 1-3, *CC*, t. 1, pp. 495-496 : « durissimo et infideli in Deum populo longum... uideretur exspectare » ; « populum pronum in idolatriam et transgressionem eiusmodi officiis religioni suae uoluit (Deus) adstringere, quibus superstitio saeculi agebatur ».

8. Cf. *in Matth.* 14, 7 : « gentibus socia infidelitas ». Dans l'emprisonnement de Jean-Baptiste commandé par la mère d'Hérodiade Hilaire voit la Loi livrée à « l'incroyance des païens » par Israël, qu'a débauché le « plaisir » figuré par les danses d'Hérodiade.

9. *In Matth.* 2, 3 : « Ioannes... uenientes Pharisaeos et Sadducaeos ad baptismum progenies nuncupat uiperarum... Non enim successio carnis quaeritur, sed fidei haereditas ». Cette « recherche » sur la transmission de la foi doit aboutir à découvrir l'« origine » de la négation de cette foi : les péchés et l'incroyance de nos premiers parents. Cf. *in Matth.* 10, 23 : « ab his (= péché et incroyance) enim ortum per transgressionem primi parentis accepimus ».

10. Itala *Matth.* 3, 9 cod. *ff1* : « Progenies uiperarum... ne uelitis dicere intra uos, Patrem habemus Abraham ».

l'enseigne un développement de l'*Épître aux Galates*[1] dont Hilaire emploie la terminologie, fut justifié par la foi, « de sorte que ceux qui sont croyants (*fideles*) sont, par la foi, descendance d'Abraham », ceux que Jean leur oppose et qui sont appelés « engeance de vipères » sont les fils du diable et doivent de l'être à leur incroyance (*infidelitas*)[2]. Celle-ci, enseigne Tertullien, a pris naissance avec le diable, quand il a suscité en Adam le premier péché[3]. A son tour, Hilaire reprérente l'incroyance de notre premier père, — laquelle, dans les générations suivantes, a atteint l'âme en même temps que le péché atteignait notre corps[4] —, comme imputable au diable, car celui-ci, à l'occasion de l'infraction de l'homme, a trahi la foi[5].

Cette notion de «perfidie» est interprétée à la lumière de la théorie, développée par Tertullien, du diable rival de Dieu[6], comme on le voit dans les pages d'Hilaire consacrées à la « tentation » du Christ par Satan. Par son désir de rivaliser avec Dieu (*ambitio*), Satan tente de « corrompre » l'humanité de Jésus, comme il l'avait fait avec Adam, en lui promettant de le faire Dieu : sa perversité est « dans l'ordre » de sa première trahison (*fraus antiqua*) ou de son manque de foi (*perfidia*), principe de l'incroyance adamique[7].

Comment l'incroyance a-t-elle pu atteindre les Juifs ? Cela s'est fait au moment où ils ont rompu avec la Loi, qui leur avait été donnée à titre de

---

1. ITALA-VVLG. *Gal.* 3, 6 : « Sicut Abraham credidit Deo et reputatum est ei ad iustitiam, cognoscite ergo quia qui ex fide sunt, hi sunt filii Abrahae ». Texte commenté dans TERT. *patient.* 6, 1-3, *CC*, t. 1 p. 306 : «Denique Abraham Deo credidit et iustitiae deputatus ab illo est... Ita fides patientia inluminata cum in nationes seminaretur per semen Abrahae ».

2. *In Matth.* 2, 3 : « ut qui fideles sunt Abrahae propago per fidem sint, qui autem infideles sunt, in diaboli progeniem infidelitate mutentur, quando et Pharisaei uiperarum natio nuncupantur ». Cf. J. DANIÉLOU, *Abraham dans la tradition chrétienne*, dans *Cahiers sioniens*, t. 5, 1951, p. 68 (160) - 87 (179).

3. TERT. *patient.* 5, 3, *CC*, t. 1, p. 305 : « Consideremus igitur de impatientia, an sicut patientia in Deo ita aduersaria eius in aduersario nostro nata atque comperta sit, ut ex isto appareat, quam principaliter fidei aduersatur » ; 5, 12 : « unde delicti origo ». Cf. J. RIVIÈRE, *Tertullien et les droits du démon*, dans *RSR*, t. 6, 1926, pp. 199-216.

4. *In Matth.* 10, 23 : « Sed ex peccato atque infidelitate primi parentis consequentibus generationibus coepit esse corporis nostri pater peccatum, mater animae infidelitas ».

5. *Ibid.* 2, 3 : « Nam ille in hominis transgressione fuit perfidus ». Pour *transgressio*, cf. 10, 23 : « per transgressionem primi parentis » ; 21, 9 : « Synagoga infidelis et Legis mandata transgrediens ». TERT. *adu. Marc.* 5, 6, 6, définit le « diable » comme « princeps transgressionis ».

6. Sur cette théorie, cf. I.M. SANS, *La envidia primigenia del diablo según la patrística primitiva*, dans *Estudios Onienses*, 3,6, Madrid, 1963 ; J. FONTAINE, *Sur un titre de Satan chez Tertullien : « diabolus interpolator »*, dans *SMSR*, t. 38, 1967, pp. 197-216.

7. *In Matth.* 3, 5 : « Tertio diuini nominis ambitione corruperat (Adam) diis futurum similem pollicendo. Igitur aduersus Dominum tota iam saeculi potestate pugnatur..., ut tenens ordinem fraudis antiquae, quem neque cibo pellexerat nec loco mouerat, nunc uel ambitione corrumperet ».

protection contre l'« esprit impur[1] », ainsi que le montre Hilaire au cours du *tractatus* qui rapporte la comparaison matthéenne de la « maison balayée » aux circonstances du don et du retrait de la Loi aux Juifs[2]. Dans l'*In Matthaeum*, comme nous l'avons remarqué au chapitre précédent, la maison est interprétée généralement comme une image du corps avec ses péchés, ce dernier détail étant mis en relation avec un contexte défavorable (maison d'une malade : la belle-mère de Pierre; maison d'un publicain : Matthieu). Mais la maison balayée et débarrassée de l'esprit mauvais, que l'Evangile montre livrée ensuite à sept esprits plus mauvais que le premier, est l'image du peuple juif qui, après avoir été purifié par la Loi, connaît, pour n'avoir pas reçu le Christ qu'elle préparait, un état pire qu'avant : ainsi la Synagogue mérite-t-elle de partager avec les gentils la qualité d'*infidelis* ou d'*infida*[3] ; car elle n'a pas la foi, elle a même perdu la Loi qu'elle avait jusque là[4].

Renouant avec la première trahison[5], les Juifs ont commis ce qu'Hilaire, après Tertullien, appelle une erreur et une faute[6]. D'abord, sous un angle logique, en vertu de la définition des rhéteurs assimilant l'erreur (*error*) au refus de savoir (*inscientia*[7]), l'*error iudaicus* consiste à « accueillir » le faux, à « repousser » la vérité en refusant de « recevoir »

1. *In Matth.* 12, 22 : « Ergo insidentem plebis istius pectoribus spiritum immundum lex, quae postea data est, interuentu suo eiecit et ueluti quadam custodia circumiectae potestatis exclusit ».

2. *Ibid.* 12, 23 : « Haec emundata per legem et prophetarum ornata praeconiis et Christi aduentu praeparata uacua inuenitur, a qua et custodia legis abscesserit, quia omnis lex usque ad Ioannem est et ad habitandum non receptus sit Christus... Atque ita nouissima hominis illius peiora erunt prioribus ».

3. *Ibid.* 14, 7 : « Sed Israelem lex admonebat ne opera gentium infidelitatemque sibi iungeret. Gentium enim socia infidelitas est ». Cf. 21, 9 : « Synagoga infidelis » ; 2, 6 : « plebi infidae ».

4. *Ibid.* 13, 2 : « quam fidem Iudaei non habentes legem quoque quam habuerant perdiderunt » ; 17, 8 : « quia fidem non habentes ipsam illam quam habebant amissuri erant legem ». Cette *gradatio* rappelle à la fois celle du *Pro Sestio* ,47, 100, éd. Cousin, p. 189 : « dum otium uolunt etiam sine dignitate retinere, ipsi utrumque amittant », et celle de CYPR. *epist.* 55, 24, 1, éd. Bayard, t. 2, p. 147 : « qui nec fraternam caritatem nec ecclesiasticam unitatem tenuit etiam quod prius fuerat amisit ».

5. *In Matth.* 3, 5 : « ordinem fraudis antiquae », c'est-à-dire l'abus de confiance commis par le diable à l'égard d'Adam.

6. TERT. *adu. Marc.* 3, 6, 2 : « cum Iudaico errore sociari » ; d'autre part, *apol.* 21, 5 : « Sed quanta deliquerint (Iudaei)... ». Rapprocher HIL. *in Matth.* 25, 4 : « proprius iste Iudaeorum erit error, ut qui ueritatem respuerunt, suscipiant falsitatem ». En 21, 14, d'autre part, se trouve la locution *culpa infidelitatis* : « Res extra culpam infidelitatis est » ; cf. aussi les locutions citées *infra* p. 349, n. 7. Le double point de vue, marqué par *error* et *culpa*, correspond à une *differentia uerborum* classique en rhétorique : CIC. *orat.* 57, 192 : « et illi priores errant et Ephorus in culpa est » ; *epist.* 10, 23, 1 : « credulitas error est magis quam culpa » ; SEN. *Oeta*, 983 : « error a culpa uacat » ; PLIN. *epist.* 10, 96, 7 : « fuisse summam uel culpae suae uel erroris ».

7. Cf. CIC. *inu.* 1, 2, 2, éd. Stroebel, p. 12 : « propter errorem atque inscientiam caeca ac temeraria dominatrix animi cupiditas ad se explendam uiribus corporibus abutebatur. »

le Christ, qui est vrai parce qu'il est incarné[1]. Alors que les patriarches ont prophétisé l'avènement du Christ, alors que la Loi et les Prophètes contenaient des marques de cet avènement, alors que la Loi a prêché le Christ et qu'il y est annoncé d'avance[2], les Juifs font l'obscurité sur le fait qu'elle représente : une préparation de la vérité qui est dans le Christ, voué cependant à être inconnu à cause du caractère voilé des figures qui l'annonçaient[3]. En particulier, les Juifs le « nient dans sa Passion », c'est-à-dire, en vertu d'une équivalence établie par Tertullien, qu'ils l'anéantissent physiquement[4] : ainsi, par une voie indirecte, Hilaire réintroduit le grief majeur de la polémique antijuive, la mort du Christ. Les Juifs, après « avoir voulu faire disparaître son nom » dans le massacre des Innocents, « portent la main sur lui » lors de sa Passion[5]. On remarquera les euphémismes très classiques de ces périphrases[6] qui épargnent à l'exégèse hilarienne de l'*infidelitas* juive toute ressemblance avec une controverse agressive.

La deuxième forme de l'incroyance juive est d'origine morale : *culpa infidelitatis*[7]. Tertullien l'avait dénoncée dans l'*Apologeticum* et dans l'*Aduersus Iudaeos* sous le nom d'orgueil[8]. Hilaire la commente en deux épisodes — l'enseignement de Jean-Baptiste aux Pharisiens et celui de Jésus au jeune homme riche —, en se servant de la diatribe

1. *In Matth.* 11, 7 : « Sua enim respuunt, aliena suscipiunt ». Cf. TERT. *adu. Marc.* 3, 6, 9, *CC*, t. 1, p. 515 : « quomodo et respuerint Iudaei Christum » ; *adu. Marc.* 3, 11, 8-9, p. 523 : « Docemus magis utique competere Deo ueritatem quam mendacium eius habitus, in quo Christum suum exhibuit... Si ueritas fuit, caro fuit ».

2. *In Matth.* 21, 2 : « Eorum enim et generationibus et nominibus et insectationibus est Dominus prophetatus » ; *ibid.* 16, 1 : « cum omnis lex et prophetae aduentus sui indicia ex operum quae gereret admiratione significent » ; 7, 2 : « ut praenuntiatus in lege factis et operibus cernatur ».

3. *Ibid.* 24, 3 : « quia in lege meditationem eius quae in Christo est ueritatis occultent et corporeum aduentum a prophetis praedicatum doctrinae simulatione abscondant ». Se reporter à TERT. *adu. Marc.* 3, 6, 4, *CC*, t. 1, p. 514 : « praedicationes... quae interim ignorabilem probent Christum » ; *ibid.* 3, 7, 8, p. 518 : « plurimum figuris obscuratus (Christus) ».

4. *In Matth.* 18, 3 : « Hoc mundo periculum comparatur ut Christum in passione abnegent, quem lex et prophetae passibilem praedicauerunt ». Rapprocher TERT. *adu. Marc.* 3, 6, 8 : « apparent, quomodo et respuerint Iudaei Christum et interemerint... ut suum non agnoscentes ». Sur ce grief, cf. M. SIMON, *Verus Israël*, Paris, 1948, pp. 246-247.

5. *In Matth.* 1, 6 : « Iam post Iudaeorum insectationem et in extinguendo eo profanae plebis adsensum Christus transit ». Formule reprise en 29, 2 : « Israel... omni odio ad extinguendum nomen Domini incitatur ». D'autre part, *ibid.* 21, 11 : « Atquin Israel non poenituit, sed in Dominum manus intulit ».

6. « Extinguere nomen » est attesté chez CIC. *Verr.* 2, 3, 97, 226 ; *Catil.* 4, 4, 7 ; *Mur.* 36, 80 ; « inferre manus » dans *Catil.* 1, 8, 21.

7. *In Matth.* 21, 14 : « culpa infidelitatis » : cf. les images « infidelitatis moles » (17, 8) ; « infidelitatis ueternus » (14, 9).

8. TERT. *apol.* 21, 5, *CC*, t. 1, p. 123 : « Sed quanta deliquerint, fiducia patrum inflati... probaret exitus hodiernus ipsorum », et *adu. Iud.* 1, 3, t. 2, p. 1339 : « ne Israel adhuc superbiat ».

paulinienne sur la *gloriatio*, plusieurs fois citée et exploitée par Tertullien[1]. La gamme de mots qu'emploie Hilaire découvre les fondements de cette « faute » où l'orgueil a fait tomber les Juifs. *Gloriari* (*in lege, in sacerdote*[2]), le mot des versions latines de saint Paul, employé chez Hilaire avec ou sans *fiducia* — terme que Tertullien applique aux Juifs[3] — n'est pas en soi un verbe de sens défavorable. Mais il a pour doublet *confido / confidentia*[4], qui, désignant la « suffisance », est pris en mauvaise part selon Servius, et surtout *insolens / insolentia*[5] ou *iactantia*, — la « jactance » — terme dont l'alliance avec *inanis* chez Quintilien est fort instructive[6]. En effet, l'objet de l'arrogance (*insolentia*) des Juifs est la richesse morale que leur procure la noblesse de leur race et qu'Hilaire, après Tertullien, désigne intentionnellement par l'archaïsme *prosapia*, car elle ne repose que sur un « nom », celui d'Abraham, et sonne creux : *inanis*[7]. Pour avoir été instruits par Dieu les premiers, explique Hilaire à propos de la parabole des deux fils[8], les Juifs ont cru détenir un « privilège », une « prérogative », mots vraisemblablement empruntés par Hilaire au premier

1. *I Cor.* 1, 29 : « ne glorietur omnis caro » est cité en TERT. *adu. Marc.* 5, 5, 10 ; *I Cor.* 3, 21 : « Ergo nemo glorietur in homine » en *adu. Marc.* 5, 6, 13 ; *I Cor.* 4, 7 : « Quid gloriaris quasi non acceperis ? » en *orat.* 22, 9 : *uirg. uel.* 13, 3 : *pudic.* 14, 10.

2. *In Matth.* 19, 5 : « ... ut in ea ipsa (= lex), in qua gloriaretur » (= le jeune homme riche) : cf. 19, 10 : « sed gloriatur in lege » ; 19, 11 : « opulentia diuitis, id est, gloriantis in lege » ; 32, 3 : « ...sacerdos eius ipsius, in quo gloriabatur, legis ignarus ».

3. *Ibid.* 21, 13 : « Hic (= le fils aîné de la parabole) insolens..., habens in lege fiduciam » ; cf. aussi 19, 8 : « ...diuitem se igitur, ut diximus, Israel legis fiducia gloriabatur ». Rapprocher TERT. *apol.* 21, 5 : « ex fiducia patrum inflati ».

4. *In Matth.* 19, 5 : « ...sed adolescens (= le jeune homme riche) ... in lege confidit » ; 19, 6 : « confidentiam legis relinquere admonetur » ; 20, 8 : « diuitibus, id est, confidentibus legis ». Sur *confidentia*, cf. SERV. *Aen.* 1, 132, éd. Thilo-Hagen, t. 1, p. 58 : « Et hoc loco fiduciam pro confidentia posuit (Vergilius), cum fiducia in bonis rebus sit, confidentia in malis ».

5. *In Matth.* 19, 5 : « Sed adolescens (= le jeune homme riche) tanquam populus insolens et glorians » ; 16, 1 : « legis fiducia insolentes » ; 18,7 : « insolenti Israel lex et prophetae et Ioannes est missus » : 19, 4 : « inuenis hic itaque formam Iudaici populi habet in lege insolentis ». Pour *insolentia*, cf. 16, 1 : « Quorum insolentiam et inanitatem irridens (Christus) » ; 20, 7 : « Verum secundum insolentiam populi iam sub Moyse contumacis ».

6. *Ibid.* 9, 2 : « ostendit (Christus) ergo inanem iustitiae esse iactantiam » ; 24, 7 : « iactantiam inutilis studii sequentes (Iudaei) ». Rapprocher QVINT. *inst.* 1, 8, 18 : « inanis iactantiae ».

7. *In Matth.* 19, 8 : « Diuitem se igitur, ut diximus, Israel legis fiducia gloriabatur. Huic difficilis est aditus in caelum ueteres opes sub Abrahae nomine inanis p r o s a p i a e ambitione retinenti ». Sur *prosapia* comme archaïsme, cf. QVINT. 1, 6, 40, éd. Radermacher, t. 1, p. 46 : « ab ultimis et iam oblitteratis repetita temporibus, qualia sunt... prosapia ». TERT. *adu. Iud.* 1, 2 écrit : « prosapia Israelitum ».

8. *In Matth.* 21, 13 : « Primus est filius, populus ex Pharisaeis in praesens a Deo per Ioannis prophetiam ut praeceptis suis obtemperaret admonitus. Hic insolens et inoboediens et dictis praesentibus contumax fuit, habens in lege fiduciam et poenitentiam peccatorum gloria p r a e r o g a t i u a e ex Abraham nobilitatis adspernans » ; cf. 11, 10 : « Primis enim Iudaeis oportuit praedicari, sed p r i u i l e g i o praedicationis infidelitatis cumulatur inuidia ».

chapitre de l'*Aduersus Iudaeos*[1]. Mais ces mérites ne sont plus au temps du Christ que présomption et aveuglement dus à l'incroyance[2]. Car, observe Hilaire en commentant l'entretien de Jésus avec le jeune homme riche, la Synagogue a transgressé les prescriptions de la Loi, qui sont devenues des mots : elle s'en fabrique des voiles pour couvrir ses abandons au plaisir, semblables aux feuilles du figuier stérile, dont Adam et Ève ont couvert leur nudité après la honte du péché originel[3].

L'incroyance judaïque et la foi de l'Évangile

A cause de ce « manque de foi » de la Synagogue, la Loi envoie les disciples de Jean « observer l'Évangile » auprès de Jésus, pour que la Loi voie, exprimée dans les actions de Jésus, « la grâce de la vérité » de ce qu'elle annonçait[4] : Jean représente en effet la Loi prêchant le Christ, s'arrêtant à lui, comme l'avait déjà enseigné Tertullien[5]. Mais intervient un « heureux échange » de la Loi, abandonnée au profit de la foi[6], comme il ressort des scènes de l'Évangile où le Christ quitte les foules juives ou les Pharisiens qui, par incroyance, ne le reçoivent pas, et s'en va vers le peuple des croyants[7].

---

1. TERT. *adu. Iud.* 1, 2, *CC*, t. 2, p. 1339 : « Nam occasio quidem defendendi etiam gentibus ibi diuinam gratiam hanc habuit p r a e r o g a t i u a m... » ; 1, 4 : « ...ne de nominis appellatione p r i u i l e g i u m gratiae sibi quis audeat defendere ».

2. *In Matth.* 20, 12 : « Volens igitur Dominus proprietatem nobis istius praefigurationis ostendere, atque hanc praesumptionem eos, qui erant ex lege uenturi, de praerogatiua Israelitae nominis uelle praesumere ». Sur l'aveuglement, cause de cette présomption, cf. *ibid.*, 5, 15 : « ...ut cum infideles delicta corporis aliis exprobrent, onus peccati, quod de promissis Dei ambigant, in se ante non uideant, in oculorumque tamquam in mentis acie insidente ».

3. *Ibid.* 21, 9 : « Et quidem iam in exordio Genesis in huius rei formam pudorem suum Adam atque Eua huius arboris foliis texerunt, cum se ipsos ad aduentum Domini vocantis occulerent, quia synagoga infidelis et legis mandata transgrediens impudentiae suae foeditates et turpitudinum confusionem infructuosis esset uerborum uelamentis tamquam ficus foliis contectura ». Cf. la *iunctura* « infidelitas uoluptasque » en 10, 23 : « inter infidelitatem uoluptatemque possessos » ; en 14, 8 : « gloriam legis uoluptas ex infidelitate orta occupauit ».

4. *Ibid.* 11, 2 : « Ergo ad euangelia contuenda lex mittit, ut infidelitas fidem dictorum contempletur in factis... et cum facti efficientia gratia in eo expressa sentitur ». Hilaire s'appuie ici sur VVLG. *Ioh.* 1, 17 : « Lex per Moysen data est : gratia et ueritas per Iesum Christum facta est ».

5. TERT. *adu. Marc.* 4, 33, 8-9, *CC*, t. 1, p. 634 : « Quasi non et nos limitem quendam agnoscamus Iohannem constitutum inter uetera et noua, ad quem desineret Iudaismus et a quo inciperet Christianismus... Iohannem... in hoc uenturum, ut legis et prophetarum ordo exinde cessaret ». Cf. HIL. *in Matth.* 11, 2 : « Ioannes totum hoc opus expleuit. Igitur cessante iam lege..., uinculis et carcere continebatur ».

6. *In Matth.* 19, 6 : « In eo quod bona sua uendere et dare pauperibus iubetur, confidentiam legis relinquere admonetur et eam felici commercio mutare ». En 16, 11, *commercium* est employé comme synonyme de *commutatio* pour exprimer l'« acquisition » par l'âme de son état futur : « Quae autem commutatio pro anima, cum fuerit amissa, quaeretur ?...Quid adferemus ad uitam ? Praeparatos credo terrenarum opum futuris commerciis thesauros... ? »

7. *Ibid.* 8, 4 : « a qua (lege) repudiatus in ciuitatem suam reuertitur. Deo ciuitas fidelium plebs est » ; 12, 8 : « ab infidelibus uidelicet recedenti fidelium comitatus adsistit ».

Ainsi les embarras trompeurs de la Loi se résolvent dans la « liberté de l'Évangile[1] », et la « gloire d'Israël annoncée par les prophètes, offerte par le Christ, devient la propriété de la foi des gentils[2] ». Hilaire insiste à maintes reprises sur cette idée fondamentale, qui est un des enseignements majeurs du premier Évangile. Guidé par le réalisme que Tertullien met en relief dans l'accomplissement des prophéties juives par le Christ[3], Hilaire aime à rappeler qu'il y a entre la Loi et la foi la distance qui sépare les paroles des actes. La première était un témoignage, qui préparait (*meditari*[4]) ce que la seconde, donnée aux gentils, « reconnaît, accueille[5] », par le fait qu'elle apporte la réalisation, la conclusion de la Loi[6] devenue inefficace à force de vieillesse, inactive, réduite à des mots vides[7]. La « promesse » a eu besoin de recevoir la garantie de la vérité des faits[8], l'ombre appelait un corps qui lui donnât sa réalité *(ueritas)*[9]. La foi, en effet,

1. *Ibid.* 11, 2 : « ...ut quod intra eam (legem) peccatorum fraude sit uinctum per intelligentiam libertatis euangelicae absoluatur ». Sur les « entraves » inhérentes à la Loi, cf. 9, 2 : « legem sacrificiorum obseruatione deuinctam » ; 10, 2 : « sub legis onere aegrotam plebem » ; 11, 13 : « legis difficultatibus laborantes » ; 11, 8 : « euangelii praedicatio... per quam difficultates legis et onera laxata sint ». Rapprocher TERT. *adu. Marc.* 5, 4, 9, *CC*, t. 1, pp. 673-674 : « Ab eo (Domino) igitur praestabitur libertas, apud quem fuit seruitus legis ».

2. *In Matth.* 11, 7 : « gloria Israel a patribus debita, a prophetis nuntiata, a Christo oblata, fide gentium occupatur et rapitur ». Cf. 9, 6 : « quia quod Israeli parabatur, plebs gentium occupauit ».

3. TERT. *adu. Marc.* 4, 6, 4, *CC*, t. 1, p. 553 : « ceterum creatoris pronuntiandum, si... impleuerit prophetias eius..., si repraesentauerit promissiones eius ». Sur le réalisme de la prophétie comme signe, cf. *adu. Marc.* 4, 39, 16, p. 654, : « Omne signum eius est res, cuius est signum ».

4. *In Matth.* 7, 2 : « quia quod Moyses in lege praeceperit, testimonium sit, non effectus » ; 24, 6 : « Lex non efficientiam continebat, sed meditabatur effectus ».

5. *Ibid.* 11, 7 : « Aliis Christus praedicatur et ab aliis agnoscitur... : aliena suscipiunt ».

6. *Ibid.* 16, 3 : « quia legis opera in effectum fidei... constituta sint » ; 17, 11 : « lex enim in eam fidem, quae per Christum erat reuelanda, concluditur » ; 4, 14 : « lex enim operum posita est, et omnia in fidem eorum, quae in Christo erant reuelanda, conclusit ».

7. Thème de l'inefficacité : *in Matth.* 2, 4 : « legis opus... inefficax ad salutem » ; 7, 1 : « Dominus... legem excesserat, iam inutilem atque inefficacem excedendo significans » ; 26, 5 : « in infructuoso legis opere ». Cf. TERT. *resurr.* 33, 5 : « iudaicae infructuositatis ». Thème du vieillissement : *in Matth.* 12, 5 : « sacrificiorum uetustate cessante » ; cf. TERT. *adu. Marc.* 4, 11, 10 : « ut ostenderet se euangelii nouitatem separare a legis uetustate ». Thème de l'inaction : *in Matth.* 12, 4 : « populo legis infideliter otiante ». Thème de la vanité des mots : *ibid.* 21, 6 : « uerbis inanibus gloriantem », *iunctura* cicéronienne : cf. CIC. *Tusc.* 2, 13, 30 : « re succumbere non oportebat uerbis gloriantem ».

8. *In Matth.* 15, 8 : « Atque ut hanc uerborum sponsionem quaedam rerum ipsarum ueritas consequatur » ; cf. 12, 2 : « sed futuri fidem facti species exsequitur », et *supra* p. 288, n. 1.

9. *In Matth.* 19, 6 : « et ut meminerit umbram in ea ueritatis esse, quae deinceps pauperibus, id est gentibus sit sub ipsius ueritatis corpore diuidenda ». L'opposition « umbra... corpus » est paulinienne : « quae sunt umbra futurorum, corpus autem Christi » (ITALA *Col.* 2, 17), sans qu'Hilaire ait eu besoin

s'est exprimée en actes[1], comme le montre l'idée générale du commentaire hilarien de la parole des Pharisiens *Nous avons pour père Abraham* : une paternité n'est un honneur que si l'on suit l'exemple de ses actes et si l'on conserve la gloire de sa race en imitant sa foi[2].

B. — LA « FOI DE L'ÉVANGILE » : L'ÉTERNITÉ ET L'INCARNATION

La logique de la doctrine (*ordo doctrinae*) montre que la Loi, même si elle doit être sacrifiée pour la foi[3], est moins opposée à celle-ci que prolongée par elle[4]. La foi marque un progrès, un achèvement de la Loi, comme une nouveauté qui n'abolit pas, mais dépasse et consomme l'archaïsme des préceptes de la Loi[5]. Tertullien appelait l'Évangile la « nou-

---

de Marcion pour la trouver (thèse de W. WILLE, *Studien...* pp. 216-217). TERT. *adu. Marc.* 5, 19, 9, *CC*, t. 1, p. 723, la paraphrase : « Ergo et umbra eius, cuius et corpus, id est et lex eius, (cuius) et Christus ». J. NOVAKOVA, *Umbra*, dans *Deutsch. Akad. Wiss. z. Berlin, Schriften f. Altertum*, t. 36, Berlin, 1964, pp. 91-93, montre l'usage qui est fait de cette antithèse scripturaire dans la littérature chrétienne, en particulier poétique (PRVD. *apoth.* 799-800 ; PAVL. NOL. *carm.* 26, 54).

1. *In Matth.* 12, 4 : « quia ...euangelica fides o p e r e t u r in Christo ». *Repraesento* et *exprimo* sont employés dans le même sens par TERT. *adu. Marc.* 4, 6, 4, *CC*, t. 1, p. 553, voulant prouver que relèvent du même Dieu les préceptes du judaïsme qui sont « actualisés » par le christianisme : « ceterum creatoris pronuntiandum..., si repraesentauerit promissiones eius, ...si mores, si proprietates expresserit ».

2. *In Matth.* 2, 3 : « Monet... ne Abraham patrem habere se glorientur... Dignitas igitur originis in operum consistit exemplis, et prosapiae gloria fidei imitatione retinetur ».

3. *In Matth.* 20, 4 : « Ecclesiae honor... iactura legis ac fide euangelica promerendus est ».

4. *Ibid.* 27, 2 : « contuens longam Dei patientiam quae in profectum humanae salutis extenditur » ; 24, 1 : « Quidquid enim in ea (lege) continebatur, in profectum manifestandae eius (= le Christ) cognitionis adsumptum est ».

5. Cf. *ibid.* 4, 16 : « Propositis igitur his quae in lege praescripta sunt, profectu ea, non abolitione transgreditur... Pulcherrimo ingressu opus legis coepit excedere, ut non dissolueret eam, sed profectu potiore praecelleret » ; 7, 1 : « Toto igitur superiore sermone Dominus... legem excesserat, iam inutilem atque inefficacem excedendo significans ». *Excedere* s'emploie dans la langue juridique ; QVINT. *decl.* 371, éd. Ritter p. 408 : « iam excedis legem tuam » ; COD. *Theod.* 8, 5, 30 : « excessisse legem ». Sur l'archaïsme des préceptes de la Loi, cf. *in Matth.* 12, 5 : « cum sacrificiorum uetustate cessante uniuersis per eos misericordiae nouitas subueniret ». Leur achèvement qui les consomme est exprimé ainsi : 12, 4 : « Alterius quoque eos admonet prophetiae, ut consummari in se omnia quae anterius sunt dicta, cognoscerent in lege » ; 13, 5 : « ut quod lex constituit, prophetae nuntiauerunt, id ipsum euangeliorum profectibus expleatur ».

velle Loi » ou « notre Loi[1] », et définissait celle-ci par la « règle de foi », aboutissant ainsi à la notion de continuité dans le passage de la Loi à la foi[2]. Cette même notion conduit Hilaire à dire de la foi qu'elle n'est pas séparée d'une consignation : *sacramentum fidei*. Confession scellée par le baptême[3], la foi « vraie et inviolable », est, comme disait Tertullien, une forme et une règle[4].

Cette règle, Hilaire l'énonce au chapitre seize de l'*In Matthaeum*, pour clarifier l'obscure question posée à Pierre par le Christ, à Césarée de Philippe[5]. Dans sa réponse à l'Apôtre, que Cyprien célébrait déjà comme un sommaire de vérité[6], le Christ, selon Hilaire, définit en quelque sorte la « forme raisonnée de l'intelligence de son être[7] ». Aussi de ce texte, l'exégète extrait-il un credo, qui ne rappelle guère, par sa structure, les

---

1. TERT. *monog.* 14, 4 : « Noua lex abstulit repudium ». Cf. *praescr.* 13, 4 : « exinde praedicasse nouam legem » ; *monog.* 8, 1 : « Nunc ad legem proprie nostram, id est euangelium, conuersi ». Sur la foi comme loi, cf. *praescr.* 14, 4 : « Fides in regula posita est, habet legem ».

2. *In Matth.* 4, 19 : « opus legis euangelicis profectibus excedentes non putauimus intelligentiae c o n t i n u a t i o n e m oportere conuelli ».

3. Hilaire faisant allusion dans *in Matth.* 15, 8, au baptême, le présente comme l'adhésion de la foi à une profession scellée d'un serment : « Venturi enim ad baptismum prius confitentur credere se in Dei filio et in passione ac resurrectione eius, et huic professionis sacramento fides redditur ». Cette dernière expression est parallèle à « sacramento fidem reddidit » de *ibid.* 14, 3, où *sacramentum* a son sens profane de « serment » : cf. L. MALUNOWICZ, *ouvr. cité*, p. 20. En 15, 8, l'influence de Tertullien est déterminante : cf. J. DE GHELLINCK-E. DE BACKER, *Pour l'histoire du mot « sacramentum »*, pp. 113-114, qui explique « fidei sacramentum » de *patient.* 12, 8, comme indiquant le *signum* qui « scelle la foi ». D'autre part, comme l'explique D. MICHAÉLIDÈS, *Sacramentum chez Tertullien*, Paris, 1970, pp. 254-258, dans *adu. Marc.* 1, 28, 2, et *anim.* 1, 4, « sacramentum fidei », désigne le baptême appelé dans *spect.* 24, 2, « signaculum fidei » et dans *bapt.* 13, 2 « obsignatio » : cf. F.J. DÖLGER, *Sphragis*, Paderborn, 1911, pp. 28-34. « Sacramentum fidei » n'offre plus de résonances juridiques et se présente comme synonyme de *doctrina* dans *in Matth.* 10, 25 ; 13, 6, cf. L. MALUNOWICZ, pp. 55-57.

4. *In Matth.* 16, 4 : « uera et inuiolabilis fides ». Pour la formule, cf. TERT. *carn.* 8, 1 : « secundum ueritatem integri et incorrupti euangelii » ; *uirg. uel.* 1, 3 : « Regula, quidem fidei una omnino est, sola immobilis et irreformabilis » ; cf. les pages de D. VAN DEN EYNDE, *Les normes de l'enseignement chrétien dans la littérature patristique des trois premiers siècles*, Paris — Gembloux, 1933, pp. 291-298. Sur la foi comme forme et règle, cf. TERT. *pudic.* 15, 11 : « formam et regulam doctrinarum » ; *praescr.* 13, 1 : « regula est autem fidei ».

5. *In Matth.* 16, 4 : « absolutius discipulis cognitionem suam praestat... » ; 16, 6 : « sed occultum erat de quo quaerebatur ».

6. CYPR. *unit. eccl.* 4, *CSEL*, t. 3, 1, p. 212 : « Quae si quis consideret et examinet, tractatu longo atque argumentis opus non est... ; probatio est ad fidem facilis conpendio ueritatis. Loquitur Dominus ad Petrum : *Ego tibi dico*, inquit, *quia tu es Petrus* (*Matth.* 16, 18) ».

7. *In Matth.* 16, 4 : « *Venit autem Iesus in partes Caesareae Philippi et interrogabat discipulos suos* et reliqua (*Matth.* 16, 3). In processu sermonis atque operis absolutius discipulis cognitionem suam praestat et quamdam intelligendi se formam rationemque constituit ». Sur l'expression « intelligere se », cf. NOVATIAN. *trin.* 15, 88 : « Ex quo non Patrem se, sed Filium esse i n t e l l i g i uoluit ».

formules de règle de foi énoncées par Tertullien[1]. D'ailleurs, Hilaire désigne ce credo par *forma et ratio intelligendi* (*Christum*[2]) et non pas à proprement parler par *regula*, car il a essentiellement pour objet les modalités de la génération du Fils, prolongées par celles de la Passion et de la Résurrection, à l'exclusion d'une théologie du Saint-Esprit[3]. Mais, au préalable, comme le Fils a pour devoir propre de faire connaître le Père, Hilaire nous donne « l'intelligence du nom et de la puissance » du Père[4].

---

1. TERT. *uirg. uel.* 1, 3, *CC*, t. 2, p. 1209 : « Regula quidem fidei una omnino est sola immobilis et irreformabilis, credendi scilicet in unicum Deum omnipotentem, mundi conditorem, et filium eius Iesum Christum, natum ex uirgine Maria, crucifixum sub Pontio Pilato, tertia die resuscitatum a mortuis, receptum in caelis, sedentem nunc ad dexteram Patris, uenturum iudicare uiuos et mortuos per carnis etiam resurrectionem » ; *adu. Prax.* 2, 1, *CC*, t. 2, p. 1160 : « Nos uero et semper et nunc magis, ut instructiores per Paracletum deductorem scilicet omnis ueritatis, unicum quidem Deum credimus, sub hac tamen dispensatione quam oikonomiam dicimus, ut unici Dei sit et Filius, sermo ipsius qui ex ipso processerit, per quem omnia facta sunt et sine quo factum est nihil. Hunc missum a Patre in uirginem et ex ea natum, hominem et Deum, Filium hominis et Filium Dei et cognominatum Iesum Christum. Hunc passum, hunc mortuum, et sepultum secundum scripturas et resuscitatum a Patre et in caelo resumptum sedere ad dexteram Patris, uenturum iudicare uiuos et mortuos. Qui exinde miserit secundum promissionem suam a Patre Spiritum sanctum Paracletum, sanctificatorem fidei eorum qui credunt in Patrem et Filium et Spiritum sanctum » ; cf. également *praescr.* 36, 5. Sur les différences entre les rédactions de la « regula fidei », chez Tertullien, cf. J. MOINGT, *Théologie trinitaire de Tertullien*, t. 1, Paris, 1966, pp. 81-86.

2. Cf. *supra* p. 354, n. 7 : *Forma* n'évoque pas un « canon », mais seulement un modèle : *forma* est déterminé par *exemplorum* dans TERT. *adu. Prax.* 8, 6, comme il est « doublé » par *exemplar* dans CIC. *rep.* 2, 11,22. En *in Matth.* 12, 24, Hilaire dit du Christ qu'il se présente comme un « modèle pour l'action et la pensée » : « formam seipsum uniuersis agendi sentiendique constituens », d'après cette formule de TERT. *idol.* 18, 5 : « ex forma dominica agere debebis ». Comme chez Hilaire *in Matth.* 16, 4, (cf. *supra* p. 354, n. 7), *forma* a *ratio* pour doublet dans CYPR. *epist.* 1, 1, 2. Sur ce sens non « normatif » de *forma*, dans la théologie héritière de Tertullien, cf. J. MOINGT, *Théologie trinitaire de Tertullien*, t. 2, Paris, 1966, pp. 482-483.

3. *In Matth.* 4, 14 : « Et ultra humani sermonis eloquium est, Deum ex Deo, Filium ex Patris substantia atque intra Patris substantiam consistentem, primum in hominem corporatum, dehinc morti hominis conditione subiectum, postremo post triduum in uitam a morte redeuntem, consociatam Spiritus et substantiae suae aeternitati materiem ad caelum adsumpti corporis retulisse ». Il semble bien que dans le sillage d'une tradition « binitaire » (cf. W. MACHOLZ, *Spuren binitarischer Denkweise im Abendlande seit Tertullian* ? Diss. Halle, 1902, pp. 35-55 ; J.M. RESTREPO-JARAMILLO, *Tertuliano y la doble fórmula en el simbolo apostolico*, dans *Gregorianum*, t. 15, 1934, pp. 3-58), l'*In Matthaeum* identifie l'Esprit-Saint avec la « vertu » du Fils, comme le montre P. SMULDERS, *La doctrine trinitaire de saint Hilaire de Poitiers*, pp. 84-86. La « procession » de l'Esprit-Saint est une notion théologique inconnue d'Hilaire avant le *De Trinitate* : cf. M. SIMONETTI, *La processione del Spirito Sancto nei Patri latini*, dans *Maia*, t. 7, 1955, pp. 308-309.

4. *In Matth.* 23, 6 : « Proprium enim Domini nostri Iesu Christi officium est cognitionem Dei afferre et intelligentiam nominis eius potestatisque praestare », en guise de commentaire à *Matth.* 22, 37 (réponse de Jésus aux Pharisiens) : « Diliges Dominum Deum tuum... »

1. — Dieu éternel Père et Fils

Dieu le Père : son éternité

Au chapitre seize de l'*In Matthaeum*, Dieu est défini comme Dieu d'éternité dans une formule d'allure biblique[1]. Car l'éternité, écrivait Tertullien, est la substance de la divinité[2]. Hilaire lui ajoute l'honneur (*dignitas*) et la majesté (*maiestas*), qui sont des termes de la Bible latine repris par Tertullien et Lactance après avoir été appliqués aux dieux dans la langue classique[3].

L'éternité divine est étudiée dans un long développement de la fin de l'*In Matthaeum* consacré aux causes de l'affliction du Christ, développement dans lequel Hilaire amalgame des réminiscences de Tertullien, Minucius, et Novatien[4]. Il commence ainsi : « Dieu est sans mesure de temps », imitant une expression de *De anima* : « Ce qui est éternel n'admet pas la mesure du temps », car « tel il est, tel il est éternel », formule qui calque celle où Novatien définit l'éternel, lequel ne peut être que ce qu'il est toujours. « L'éternité, continue Hilaire, demeurant indéfini-

---

1. *Ibid.* 16, 4 : « Est autem haec uera et inuiolabilis fides ex Deo aeternitatis, cui ob id quod semper filius fuerit, semper et ius patris et nomen sit, ne si non semper filius, non semper et pater sit, Deum filium profectum fuisse, cui sit ex aeternitate parentis aeternitas. Nasci autem eum uoluntas eius fuit, cuius in uirtute ac potestate inerat ut nasceretur ». *Dies aeternitatis* se trouve dans *Mich.* 5, 2 : *II Petr.* 3, 18. Tert. *adu. Prax.* 11, 3 dit : « Deus Dominus uniuersitatis ». Sur la tournure, cf. Chr. Mohrmann, *Étude sur le latin des chrétiens*, t. 1, Roma, 1958, p. 48.

2. Tert. *nat.* 2, 3, 5, *CC*, t. 1, p. 44 : « Non capit utique uideri Deus carens substantia diuinitatis, id est aeternitate quae sine initio et fine censetur ».

3. *In Matth.* 4, 1 : « In paternae scilicet maiestatis celsitudine positus caelestis uitae praecepta constituit. Non enim aeternitatis instituta nisi in aeternitate positus tradidisset... Sed quia in gloria paternae maiestatis institerat et aeternitatem docebat... » En 28, 1, Hilaire lit dans sa version de *Matth.* 25, 31 : « filius hominis in maiestate sua ». Sur *maiestas Dei* chez Tertullien, cf. R. Braun, *Deus christianorum*, p. 44, n. 4 et chez Lact. *inst.* 1, 6, 4 ; 2, 1, 2 et *passim*. *Dignitas*, qui dans Tert. *resurr.* 49, 5-6, se dit de la « substance céleste » évoquée sous ses différents aspects par *I Cor.* 15, 41 (« de dignitatis differentia ostensa est alia supercaelestium gloria... »), est appliqué à la substance du Père dans *in Matth.* 12, 11 (« dignitatem et communionem paternae substantiae ») et en 17, 18 (« paternae dignitatis gloriam ») s'explique par le contexte : Jésus évoque les « fils de rois » non soumis à l'impôt, songeant à lui-même et à son Père dans la « gloire de sa dignité » de roi, alliance de mots (*dignitas regis*) attestée dans Vvlg. *prou.* 14, 28 (« gloria regis » dans Itala Aug. c. Parm. 9, 25). A noter que Sen. *benef.* 4, 19, 4 et Qvint. *inst.* 3, 7, 7 parlent de la *maiestas* des dieux.

4. *In Matth.* 31, 2-4 : « Sed introspiciendus omnis hic sermo est ut, quia maestum fuisse Dominum legimus, causas maestitudinis reperiamus... Deus autem sine mensura temporum semper est, et qualis est, talis aeternus est. Aeternitas autem in infinito manens, ut in his quae fuerant, ita in illis quae consequentur extenditur, semper integra, incorrupta, perfecta, praeter quam nihil quod esse possit extrinsecus sit relictum. Non ipsa in aliquo, sed intra eam cuncta, potens ita largiri nobis ipsa quod suum est, ut sibi nihil de eo quod sit largita decedat ». Sur la définition de Dieu comme éternel, rapprocher Tert. *anim.* 24, 7, *CC*, t. 2, p. 817 : « quod enim aeternum est... nullum modum temporis

ment, s'étend aussi bien à ce qui a été qu'à ce qui suivra, toujours intacte, incorruptible, parfaite ». Dans cette phrase se mêlent un souvenir de l'*Apologeticum* — la « substance » de la lumière, image de la substance de Dieu, s'« étend » en restant intacte —, un souvenir du *De anima* dans le membre de phrase : « s'étend aussi bien à ce qui a été qu'à ce qui suivra », enfin une réminiscence verbale de l'*Octavius* : « indéfiniment[1] ». L'analyse hilarienne de l'éternité s'achève sur ces mots : « Rien de ce qui peut être n'est laissé en dehors d'elle » — à rapprocher de ce que dit Novatien au sujet de Dieu : « Rien n'a pu être en dehors de Lui[2] » — « car elle n'est pas dans quelque chose, mais tout est en elle », phrase où l'on semble reconnaître un écho de cette supposition absurde du *De Trinitate* de Novatien : « Si (Dieu) ne contient pas tout ce qui est, on le trouve à l'intérieur de ce qui le contient, et il a cessé d'être Dieu[3] ». Enfin, affirme Hilaire, l'éternité « peut nous donner ce qui est à elle sans que rien de ce qu'elle a donné se retire d'elle », formule assez voisine de celle par laquelle le même Novatien caractérisait Dieu : « Rien ne saurait jamais faire défaut à sa perfection, car il se conserve par les effets de sa puissance[4] ».

L'extension au passé et au futur de Dieu, en dehors de qui il n'y a rien, est, dans la définition hilarienne de l'éternité, le concept qui exprime le mieux la façon dont Dieu intervient dans sa création. Déjà Tertullien comparait la vertu créatrice de Dieu à la lumière du soleil qui ne se divise pas, mais s'étend, et représentait « l'âme qui croît » à la façon d'une masse

---

p a t i t u r » ; *nat.* 2, 3, 6, t. 1, p. 44 : « ut Deus neque initium neque finem sui patitur » ; NOVATIAN. *trin.* 4, 23, éd. Weyer, p. 54 : « Sed quod est, id semper est, et qui est, semper ipse est, et q u a l i s e s t, semper t a l i s e s t ». La séquence « integer incorruptus » est chez Hilaire, un tour d'origine cicéronienne : cf. CIC. *Mil.* 22, 60, éd. Boulanger, p. 113 : « quid hac quaestione dici potest integrius, quid incorruptius ? »

1. Cf. successivement TERT. *apol.* 21, 12, *CC*, t. 1, p. 124 : « sed extenditur, ut lumen de lumine accensum. Manet integra et indefecta materia » ; TERT. *anim.* 37, 6-7, t. 2, p. 840, où le fait de l'« extension » étudié d'abord sur l'exemple concret du métal, puis appliqué à l'âme, est affecté d'un *initium* et d'un *futurum* sans que la substance de cette dernière soit modifiée par l'« extension » : « Constitue certum pondus auri uel argenti, rudem adhuc massam : collectus habitus est illi et f u t u r o interim minor... Dehinc cum in laminam massa laxatur, maior efficitur i n i t i o suo per dilatationem ponderis certi, non per adiectionem, dum extenditur, non, dum augetur ; etsi sic quoque augetur, dum e x t e n d i t u r : licet enim habitu augeri, cum statu non licet... Ita et animae crementa reputanda, non s u b s t a n t i u a, sed prouocatiua », MIN. FEL. 18, 8 : « infinitus, immensus » (en parlant de Dieu).

2. NOVATIAN. *trin.* 2, 11, éd. Weyer, p. 44 : « Legimus... nihil extra ipsum esse potuisse ».

3. *Ibid.* 4, 24, p. 56 : « ...Si non... quidquid est continet, dum intra id inuenitur quo continetur, Deus esse desierit ? »

4. *Ibid.* 4, 23-24, p. 54 : « ...ne quid umquam perfecto defuisse uideatur... seruans sese uirtutibus suis ».

de métal qui « s'étend par dilatation, non par augmentation »[1]. Hilaire applique ce caractère de l'extension, irréductible à une addition de parties séparées, à l'« opération divine » de la première multiplication des pains. Le miracle ne consiste pas dans une division du nombre des morceaux de pain : « La matière croît : est-ce sur les tables, ou dans les mains de ceux qui la prennent ou dans la bouche de ceux qui la mangent[2] ? ». Image réduite du renouvellement incessant des ressources de la terre, dont l'apologétique a fait un des principaux thèmes de l'*epideixis* de Dieu[3], « un si grand développement, continue Hilaire, révèle l'auteur de cet univers », en ce sens qu' « une mesure est appliquée à une matière soumise à un tel accroissement ». Cette notion de mesure, qui exprime l'insertion de l'action invisible dans le travail visible, est parallèle à celle qui, chez Tertullien, règle le « progrès de l'âme » : la substance de l'âme s'accroît selon la mesure que le souffle divin lui a assignée au départ[4].

---

1. Tert. *apol.* 21, 11-12, *CC*, t. 1, p. 124 : « Et nos autem... uirtutem, per quae omnia molitum Deum ediximus... Etiam cum radius ex sole porrigitur, portio ex summa, sed sol erit in radio, quia solis est radius, nec separatur substantia, sed extenditur, ut lumen de lumine accensum. Manet integra et indefecta materia matrix, etsi plures inde traduces qualitatis mutueris ». Sur ce texte, cf. R. Cantalamessa, *La cristologia di Tertulliano*, p. 14 : R. Braun, *Deus christianorum*, p. 283 ; J. Moingt, *Théologie...*, t. 3, p. 998. Sur l'âme qui croît à la façon d'une masse de métal, cf. *anim.* 37, 6-7, *supra* p. 357, n. 1. De cette extension, rapprocher l'*ampliatio* qui définit, selon Tertullien, la « résurrection spirituelle des corps » : *resurr.* 52, 7, *CC*, t. 2, p. 996 : « Ergo additicium erit corpus quod corpori superstruitur, nec exterminatur illud, cui superstruitur, sed augetur ».

2. *In Matth.* 14, 12 : « Vincit autem humanam intelligentiam opus facti : et cum frequenter quaedam sint quae concepta sensu, sermo non explicet ; in his tamen ipsa sensus subtilitas ingrauescit, et ad rei contemplationem pro difficultate tam inuisibilis negotii obstupescit. Acceptis enim panibus quinque, in caelum Dominus respexit... Dat deinde discipulis panes. Non quinque multiplicantur in plures, sed fragmentis fragmenta succedunt et fallunt semper praefracta frangentes. Crescit deinde materies nescio utrum in mensarum loco an in manibus sumentium an in ore edentium. Ne mirere fontes fluere, inesse uuas uitibus et uuis uina diffundi, et omnes mundi opes annuo quodam meatu indefesseque diffluere ; auctorem enim huius uniuersitatis tantus panum profectus ostendit, per quem tali incremento modus pertractatae materiae adderetur. Agitur enim in opere uisibili inuisibilis molitio, et arcanorum caelestium Dominus arcanum negotii praesentis operatur ».

3. Cf. Min. Fel. 17, 9, éd. Beaujeu, p. 25, où, en écho aux phrases : « Aspice oceanum : refluit reciprocis aestibus. Vides fontes : manant uenis perennibus », Hilaire écrit dans *in Matth.* 14, 12 : « Ne mirere fontes fluere..., et omnes mundi opes annuo quodam meatu indefessoque diffluere ». De même, le début de *in Matth.* 14, 12, où Hilaire souligne notre inaptitude à saisir les œuvres divines (« Vincit autem humanam intelligentiam... ; sensus obstupescit »), est du même ordre d'idées que Min. Fel. 18, 8, éd. Beaujeu, p. 27 : « Hic non uideri potest ; uisu clarior est ; nec comprehendi : <tactu purior est> ; nec aestimari : sensibus maior est, infinitus immensus et soli sibi tantus, quantus est, notus. Nobis uero ad intellectum pectus angustum est, et ideo sic eum digne aestimamus, dum inaestimabilem dicimus ».

4. Tert. *anim.* 37, 5, *CC*, t. 2, p. 840 : « Sed uis eius, in qua naturalia peculia consita retinentur, saluo substantiae modulo, quo a primordio inflata est, paulatim cum carne producitur ». Sur la valeur de *modulus* dans ce texte, cf. J. Moingt,

Dieu le Père : sa paternité

La « foi vraie et inviolable » reconnaît en Dieu, non seulement l'éternité, mais encore la paternité laquelle représente à la fois un droit et un titre. Hilaire, en effet, écrit dans le même développement du chapitre seize de l'*In Matthaeum* : « Du Dieu d'éternité qui, parce qu'il a toujours eu un Fils, a toujours le droit et le titre de Père, de façon que, s'il n'y avait pas toujours un Fils il n'y aurait pas toujours un Père, a procédé Dieu le Fils, qui tient l'éternité de l'éternité de son Père. Qu'il naquît était la volonté de Celui dont le pouvoir et la puissance impliquaient qu'il naquît[1] ».

L'argument selon lequel « s'il n'y avait pas toujours un fils, il n'y aurait pas toujours un père », reprend, d'une manière condensée, un important développement de l'*Aduersus Praxean*, où il est dit notamment : « Il est nécessaire qu'un père ait un fils pour être père et que le fils ait un père pour être fils[2] ». Cependant, Hilaire pousse plus loin que ne le fait Tertullien dans ce texte l'analyse des aspects de la paternité, en distinguant la paternité comme droit et comme titre. Le premier aspect est lié à une notion d'origine juridique qui apparaît dans les *Déclamations* de Quintilien à l'occasion d'une controverse entre un père supposé et un père réel[3]. La paternité comme titre correspond à ce que Gaius appelle la puissance paternelle (*patria potestas*) en la distinguant du droit (*ius*), qui est l'aspect personnel de la paternité[4]. En Dieu, selon Hilaire, la paternité comporte aussi ces deux aspects, qui coïncident dans la génération du Fils. Cette

---

Théologie..., t. 3, pp. 941-943. Le terme *crescere* se trouve aussi chez TERT. *anim.* 37, 5, à propos de la croissance simultanée de la chair et de l'âme : « imprimis quod simul crescunt ».

1. Texte cité *supra* p. 356, n. 1.

2. *Adu. Prax.* 10, 3, *CC*, t. 2, p. 1169 : « Habeat necesse est pater filium ut pater sit, et filius patrem ut filius sit. Aliud est autem habere, aliud esse. Verbi gratia, ut maritus sim, habeam oportet uxorem, non ipse mihi ero uxor. Sic etiam, ut pater sim, filium habeo, non ipse mihi ero filius et ut filius sim, patrem habeo, non ipse mihi ero pater ». Sur ce texte, cf. J. MOINGT, *Théologie...*, t. 1, p. 232. La même distinction est appliquée à la « parenté » dans *in Matth.* 12, 24 : « propinquitatum omnium ius atque nomen ». *Nomen* est distingué d'*appellatio* dans la langue de l'école : cf. DONAT. *gramm.* éd. Keil, t. 4, p. 373, l. 5 : « nomen unius hominis, appellatio multorum ». Tertullien allie *nomen* à *persona* : cf. R. BRAUN, p. 236 ; R. CANTALAMESSA, p. 164 ; surtout J. MOINGT, t. 2, pp. 573-584. Le lien est déjà marqué dans CIC. *inu.* 1, 24, 34, éd. Stroebel, p. 32 : « nomen est quod unicuique personae datur, quo suo quaeque proprio et certo uocabulo appellatur ».

3. QVINT. *decl.* 278, éd. Ritter, p. 133 : « Non eras illo tempore pater, quia nesciebas te esse.... Patris enim ⟨nomen⟩ non tamen naturae illo initio contine(n)tur : satis est plerumque ad hoc i u s, uideri ».

4. GAIVS, *inst.* 1, 55, éd. Reinach, p. 10 : « Item in potestate nostra sunt liberi nostri, quos iustis nuptiis procreauimus. Quod ius proprium ciuium Romanorum est ». TERT. *adu. Prax.* 2, 4, en écrivant « unius status et unius potestatis », met sur le même plan *potestas* et *status*, qu'il distingue plusieurs fois de *nomen* : cf. R. BRAUN, p. 202. *Potestas* désigne la capacité d'exercer un droit (cf. CIC. *leg.* 3, 20, 48 : « ...magistratibus lege constitutis de potestatum iure disputes »). Le *ius* a un caractère personnel : cf. A. BECK, *Römisches Recht bei Tertullian und Cyprian*, Halle, 1937, pp. 64-67.

dernière, en effet, met en évidence, d'une part, l'aspect objectif de la *patria potestas* exprimé dans une phrase de type impersonnel : *cuius in uirtute et potestate inerat ut nasceretur* (*Filius*), où *uirtus* redouble *potestas*, d'autre part l'aspect subjectif de la paternité divine évoqué par *uoluntas* : *nasci autem eum* (*filium*) *uoluntas eius fuit, cuius in uirtute.* L'adéquation entre la volonté et le pouvoir du Père, qui fait qu'« il voulait ce qui était en son pouvoir » (c'est-à-dire la génération du Fils) est conforme à la correspondance qu'établit Tertullien au chapitre dix de l'*Aduersus Praxean* entre le pouvoir de Dieu et son vouloir[1].

La génération du Fils La génération du Fils, qui unifie ces deux modes de la paternité du Père, est exprimée non seulement par le mot johannique *nasci*, que nous venons de rencontrer, mais par des périphrases adaptées de Tertullien : le Fils « a procédé du Dieu d'éternité[2]», «est proféré de son éternité», «tient son existence» (*exstare*[3]) de l'infinie substance du Père », «qui l'a fait naître » (*creare*). Le caractère livresque de ces expressions qui, affectées d'une négation, suffisent, dans l'*In Matthaeum*, à représenter les thèses hérétiques sur la génération du Fils, nous convainc que celles-ci n'ont pas de rapport avec des propositions ariennes. Sinon, pour définir avec vérité la génération du Fils, Hilaire eût-il eu recours dans son commentaire, à *creare*, dont, par la suite, le *De Trinitate* montrera l'ambiguïté exploitée par l'exégèse arienne du verset 8, 22 des *Proverbes*[4] ? Dans l'*In Matthaeum*, l'exégète mesure plutôt, à la seule lumière de l'enseignement de Tertullien, la gravité de l'erreur selon laquelle le Fils aurait été « tiré du néant par Celui qui l'a fait naître, en sorte qu'il fût élevé du néant, c'est-à-dire commencé selon

---

1. Tert. *adu. Prax.* 10, 9 : « Dei enim posse uelle est et non posse nolle ». Sur la densité de la *potestas diuina*, cf. E. Evans, éd. de *Treatise against Praxeas*, London, 1948, pp. 55-56 ; R. Braun, p. 110.

2. Rapprocher *in Matth.* 16, 4 : « Est autem haec uera et inuiolabilis fides ex Deo aeternitatis... Deum filium p r o f e c t u m fuisse », et Tert. *apol.* 21, 13 : « Ita et quod de Deo p r o f e c t u m est, Deus est ». Dans les traités théologiques, Tertullien emploiera des termes plus topiques : *procedere* ou *proferre* (cf. R. Braun, pp. 293-297) ; ce dernier apparaîtra dans Hil., *in Matth.* 31, 3 : « de aeternitate prolatum » (cf. *infra* p. 361, n. 1).

3. *Exstare* a une valeur juridique : cf. Cod. *Theod.* 3, 8, 3, éd. Mommsen, p. 146 : « exstantibus de priore matrimonio liberis ». *Status* et *exitus* sont mis en rapport par Tert. *adu. Prax.* 27, 13, *CC*, t. 2, p. 1200 : « Sed quia substantiae ambae in statu suo quaeque distincte agebant, ideo illis et operae et exitus sui occurrerunt ». Sur ce texte, cf. J. Moingt, t. 3, p. 814.

4. Cf. Hil. *trin.* 12, 35-36 et M. Simonetti, *Studi sull'arianesimo*, Roma, 1965, pp. 76-82. Il est assez remarquable que, dans le texte de l'*In Matthaeum* cité *infra* p. 361, n. 1 : « ...per eum qui eum creauit effectum », des copistes aient corrigé *eum* en *omnia*, comme s'ils ne voulaient pas qu'Hilaire pût, dans ce passage, donner prise au soupçon d'arianisme. C'est ce texte corrigé que donne P. Coustant : cf. *PL*, t. 9, c. 1067 a.

le mode d'une œuvre et établi selon le mode du temps[1] ». En effet, contre une telle opinion erronée, l'*Aduersus Praxean* affirmait déjà que le Fils est produit par naissance, non par prolation du néant[2]. Hilaire censure la même erreur dans l'expression *ex nihilo effectus* et amplifie cette dernière par deux synonymes : *adsumptus*, terme juridique adopté dans l'Écriture, qui indique l'élévation de l'homme jusqu'à la gloire de Dieu[3] et *coeptus*, qui, appliqué à la naissance de la vie dans la création, semble être propre au vocabulaire d'Hilaire[4], mais qui, quand il s'agit de la génération du

---

1. Cf. *in Matth.* 31, 3, où Hilaire montre l'« opinion de quelques-uns » faussant, par l'idée d'une génération *ex nihilo*, les termes qui l'expriment valablement : « Sed eorum omnis hic sensus est, ut opinentur metum mortis in Dei filium incidisse qui asserunt non de aeternitate esse prolatum neque de infinitate paternae substantiae exstitisse, sed ex nullo per eum qui eum creauit effectum, ut assumptus ex nihilo sit et coeptus ex opere et confirmatus ex tempore ». En dehors de *exstare* (cf. *supra* p. 360 n. 3), les termes relatifs à la génération du Fils sont repris de Tert. *apol.* 21, 11 : « Hunc ex Deo p r o l a t u m dicimus et prolatione generatum et idcirco filium Dei et Deum dictum ex unitate s u b s t a n t i a e » et *adu. Prax.* 5, 4 et 6, 1, *CC*, t. 2, pp. 1164-1165 : « Cum ratione enim sua cogitans atque disponens sermonem eam e f f i c i e b a t (Deus) quam sermone tractabat... Itaque sophiam quoque exaudi ut secundam personam conditam : *Primo Dominus c r e a u i t me initium uiarum in opera sua* (*Prou.* 8, 22) ». L'emploi de *creare* « faire naître », étudié dans cette citation de *Prou.* 8, 22 chez Tertullien par R. Braun, pp. 369-370, s'applique à la naissance du Fils comme « premier né de la création », ainsi qu'Hilaire le montrera en détail dans *coll. antiar. ser.* B II, 11, 3 (30), p. 152 : cf. *infra* p. 495, n. 1.

2. Cf. Tert. *adu. Prax.* 7, 1, *CC*, t. 2, p. 1165 : « (Filius) dehinc generatus ad effectum », c'est-à-dire « né effectivement » par opposition à « conditus ad cogitatum » (*ibid.*), selon l'interprétation de R. Braun, pp. 292-293, combattue par J. Moingt, t. 3, p. 1055, n. 1. Or *generatus* fait alliance avec *prolatus* dans *apol.* 21, 11 : cf. *supra* n. 1. Pour la « prolation du néant », cf. *adu. Prax.* 7, 6, p. 1166 : « At ego nihil dico de Deo inane et uacuum prodire potuisse — affirmation de Praxéas — ut non de inani et uacuo prolatum » ; dans *adu. Hermog.* 22, 5, on lit : « e nihilo prolata » (expression au pluriel neutre attribuée à Hermogène). Ce qu'entend Tertullien par prolation de Dieu est analysé par R. Braun, pp. 294-297 ; J. Moingt, t. 3, pp. 977-996 et t. 4, pp. 165-166 ; et également par A. Orbe, *Hacia la primera teología de la procesión del Verbo* (= *Estudios Valentinianos*, t. 1-2), Roma, 1958, pp. 517-523.

3. *Adsumi* se dit dans Hil. *in psalm.* 138, 23, *CSEL*, t. 22, p. 760 de l'Homme-Dieu élevé à la gloire du Père : « In eo enim quod datur ei nomen super omne nomen manu ac potestate patris Dei in gloria ipsius homo susceptus a d s u m i t u r ». Ce terme ne convient donc pas du tout pour la génération éternelle du Verbe ; *adsumptio* dans *in Matth.* 27, 4, se dit de l'acquisition par l'homme de l'immortalité : « immortalitatis adsumptio ». La couleur juridique du terme ressort de Pavl. *dig.* 26, 7, 53, éd. Mommsen, t. 1, p. 377 : « Dexter tutor adsumptus fuerat » et de Plin. *paneg.* 7, 5, éd. Durry, p. 102, qui l'emploie à propos de l'adoption d'un fils : « Nec decet aliter filium adsumi, si adsumatur a principe ». *Adsumi* dans Vvlg. *Hebr.* 5, 1 : « Omnis pontifex ex hominibus adsumptus » est marqué au coin d'un certain juridisme.

4. Cf. Hil. *in Matth.* 10, 23 : « ...qui primi a Deo figurati sunt, in quibus coeptae originis ortus effectus est ». Rapprocher *trin.* 3, 5 (à propos du miracle du vin aux noces de Cana) : « Non permixtio fuit, sed creatio ; et creatio non a se coepta ».

Fils, exprime, ainsi que son doublet d'origine juridique *confirmatus*[1] avec *ex tempore*, une thèse déjà repoussée par Tertullien : « Dieu est étranger au commencement et au temps[2] ».

Les modalités positives de la génération du Fils sont exposées dans le cours de la définition de la foi du chapitre seize de l'*In Matthaeum*, dont le début a été consacré à énoncer les conditions de la paternité du Père : « Le Fils de Dieu est donc Dieu, né de Dieu, un seul Dieu dans les deux, car il a reçu la divinité (en latin *deitas*[3]) de son Père éternel, duquel il a procédé en naissant. Or il a reçu ce qu'il était, et le Verbe est né en étant ce qu'il a toujours été dans le Père. Ainsi, le Fils est à la fois éternel et né, parce que ce qui est né en lui n'est autre chose que ce qui est éternel[4] ».

A nouveau, les caractéristiques de la génération du Verbe sont présentées au chapitre trente et un de l'*In Matthaeum*, dans un développement

---

1. Cf. VLP. *dig.* 5, 1, 81, éd. Mommsen, t. 1, p. 174 : « ex aliqua lege non confirmatus est, iudex esse non potuit ». IVLIAN. *dig.* 29, 7, 2, 4 allie *hereditas* à *confirmari*, ce qui correspond au contexte de filiation (humaine) où Hilaire situe son emploi de *confirmatus*. Cf. encore SVET. *Tib.* 55, 2, éd. Ailloud, t. 2, p. 43 : « ut... nepotem suum ex Druso filio naturalem ad successionem imperii confirmaret ».

2. TERT. *adu. Marc.* 1, 8, 3, *CC*, t. 1, p. 449 : « Deus autem tam alienus ab initio et fine est quam a tempore ».

3. Cette précision « instruite », qui est répétée en *in Matth.* 26, 5 : « theotetam quam deitatem nuncupauimus », est la marque de la « science » avec laquelle il faut « traiter » du Verbe de Dieu (cf. 6, 1 : « perfectae scientiae instructio »). L'usage d'un terme grec ne traduit pas un emprunt à quelque source grecque, comme le pense P. SMULDERS, *La doctrine théologique...* p. 88 ,mais s'inspire du rapprochement entre *Deus* et θεὸς qu'on trouve dans TERT. *nat.* 2, 4, 2, *CC*, t. 1, p. 46 : « Sed cum etiam ille unus Deus, ⟨quem colimu⟩s, θεὸς cognominetur ». La transposition de *theotes* par *deitas* appelle plusieurs remarques : Hilaire use alternativement de *diuinitas*, qui est le seul mot connu de Tertullien (cf. R. BRAUN, *Deus christianorum*, pp. 36-37) et de *deitas* : *deitas* en *in Matth.* 16, 4, mais *diuinitas* en 10, 12 ; de même dans le *De Trinitate*, *diuinitas* en 1, 13, mais *deitas* en 3, 4. Cette alternance correspond-elle à un état de fait créé par les variantes de *Col.* 2, 9, un des versets cardinaux de la christologie, comme le montre son insertion dans le florilège de textes néotestamentaires réunis « ad profectum fidei » dans HIL., *lib.* (*II*) *ad Const.* 11 ? Or là et ailleurs (*trin.* 1, 13 etc.), Hilaire cite toujours une version avec *diuinitas* — seul attesté dans la *Vetus latina* de *Col.* — sauf en *trin.* 3, 4, où il n'est rien de moins sûr que *deitas* soit emprunté à un texte de *Col.* 2, 9 semblable à celui que cite RVFIN. *Orig. in Gen.* 6, 3 ; *patr.* 2, 26 (cf. *supra* p. 174, n. 7). De toute façon, *deitas* est fort bien attesté à partir du IIIe siècle : ARNOB. 1, 28 ; MAR. VICTORIN. *adu. Arium*, 3, 17 ; AVXENTIVS ap. Hil. *c. Aux.* 15 ; AMBROSIASTER, *comm. in Matth. frg.* 1, 3 ; IREN. LAT. 2, 9, 2 ; RVFIN. *hist.* 6, 33, 1. Quant à l'incise « theotetam quam deitatem Latini nuncupant » (cf. *infra* n. 4), elle s'explique, croyons-nous, par l'usage d'un glossaire du type des *Hermeneumata Einsidlensia*, qui, à deux reprises (éd. Goetz, t. 3, p. 423, l. 28 ; 423, l. 20) donnent *deitas* pour équivalent de θεότης et auxquels sont empruntées, sans doute, plusieurs transpositions de mots grecs dans *in psalm.* : cf. notre *excursus* : *Hilaire et le grec. Remarques à propos des observations de sémasiologie gréco-latine consignées dans les Tractatus super Psalmos.*

4. *In Matth.* 16, 4 : « Est ergo filius Dei ex Deo Deus, unus in utroque : theotetam enim, quam deitatem Latini nuncupant, aeterni eius parentis, ex quo nascendo est profectus, accepit. Accepit autem hoc quod erat : et natum est Verbum quod fuit semper in Patre. Atque ita Filius et aeternus et natus est, quia non aliud in eo natum est quam quod aeternum est ».

qui commente l'un des textes de l'Écriture les plus utilisés déjà par Tertullien[1] pour définir la filiation divine, le premier verset du prologue de *Jean* : « Le Verbe était au commencement Dieu, écrit Hilaire, et il était dès le commencement auprès de Dieu, et il est né de celui qu'il était, et il est dans celui qu'il est né, parce qu'il est lui-même celui auprès de qui il était avant de naître, c'est-à-dire que l'engendrant et l'engendré ont la même éternité[2] ». Ces définitions, qui se complètent les unes les autres avec des effets de symétrie, puisent largement dans les développements des deux œuvres où Tertullien traite de la génération du Fils, l'*Aduersus Hermogenem* et l'*Aduersus Praxean*.

Dans le premier texte hilarien que nous avons cité, la phrase : « Le Fils de Dieu est Dieu né de Dieu, un seul Dieu dans les deux[3] » reprend, en la corrigeant, une formule que l'*Aduersus Praxean* attribue aux monarchiens : « Le Père et le Fils sont deux en étant un et autre en étant ensemble[4] ». Quand Hilaire continue en ces termes : « Le Fils a reçu ce qu'il était ..., il est éternel et né », il utilise cette définition de l'*Aduersus Hermogenem* appliquée à la matière divine, qui est sa sagesse : « Elle a reçu de Dieu ce qui est de Dieu, c'est-à-dire le rang d'être éternel[5] » : puis, assimilant ce qui est en Dieu et ce qui est Dieu, d'après ces mots du même traité de Tertullien : « Ce qui, dans le Seigneur, était de lui et en lui..., c'est-à-dire la Sagesse, ensuite est née et fondée, depuis que, dans la conscience de Dieu, elle a commencé à être agitée pour disposer les œuvres du monde[6] », Hilaire écrit : « Il (le Verbe) est né de celui qu'il était et il est dans

1. Cf. *CC*, t. 2, p. 1480, *Index locorum S. Scripturae* : dans le seul *adu. Prax.*, on relève vingt-deux citations de *Ioh.* 1, 1-14.

2. *In Matth.* 31, 3 : « Verbum in principio Deum, et hoc a principio apud Deum et natum esse ex eo qui erat, et hoc in eo esse qui natus est, quod is ipse est penes quem erat ante quam nasceretur, eandem scilicet aeternitatem esse et gignentis et geniti ». R. Braun propose de comprendre ainsi à partir de « et hoc » : « Dans celui qui est né ce qu'est celui-là même auprès de qui il était avant de naître, c'est-à-dire que l'éternité est le caractère de l'engendrant et de l'engendré ». Dans ce cas, des deux *hoc*, le premier représente *Verbum*, tandis que le second sert d'antécédent à *quod*. Cette ambiguïté, source d'obscurité, est fort peu vraisemblable.

3. *In Matth.* 16, 4 : « Est ergo filius Dei ex Deo natus, unus in utroque ».

4. *Adu. Prax.* 10, 1, *CC*, t. 2, p. 1169 : « Neque Pater idem et Filius, ut sint ambo unus et utrumque alter quod uanissimi isti monarchiani uolunt ». La déviation monarchienne apparaît dans ces fausses oppositions qui, comme le souligne J. Moingt, t. 3, pp. 765-766, établissent une « diversité », non une distinction des personnes dans l'unicité divine : Hilaire évite cet écueil par la formule « unus in utroque » (cf. *supra* n. 3).

5. *Adu. Hermog.* 5, 3, *CC*, t. 1, p. 401 : « Si a Deo accepit quod est Dei, ordinem dico aeternitatis... » La phrase s'applique à la *materia* idéale, dont le même traité en 18, 1, p. 411, dit qu'elle est la Sagesse de Dieu : « Habuit Deus materiam longe digniorem..., sophiam suam scilicet ».

6. *Adu. Hermog.* 18, 4, *CC*, t. 1, p. 412 : « Si enim ⟨quod⟩ intra dominum quod ex ipso et in ipso fuit, sine initio non fuit, sophia scilicet eius, exinde nata et condita, ex quo in sensu Dei ad opera mundi disponenda coepit agitari ». Sur ce texte, cf. J. Moingt, t. 3, pp. 1033-1036, qui critique A. Orbe, *Elementos de teologia trinitaria en el Adu. Hermogenem* 17, 18, 45, dans *Gregorianum*, t. 39, 1958, pp. 717-719.

celui qu'il est né» — tautologie avec inversion des termes — «parce qu'il est lui-même celui auprès de qui il était — formule reprise à l'*Aduersus Praxean* dans un commentaire du prologue johannique[1] — avant de naître ».

Placé devant les exigences contradictoires de l'intelligence de la génération du Fils, exigences entre lesquelles Tertullien a pu trouver un équilibre (distinction des personnes du Père et du Fils contre le monarchianisme de Praxéas, en même temps éternité du Fils affirmée contre Hermogène), Hilaire ne fausse aucune des perspectives tracées par Tertullien, en particulier ce que R. Cantalamessa appelle « la generazione graduale del Verbo ». Si l'exégète évite de reprendre aux traités contre Hermogène et Praxéas les articulations chronologiques *primum, dehinc* ou *exinde* qui soulignent fortement la succession des états du Christ[2], il évoque celle-ci en maintenant l'alternance des temps dans les verbes qui l'expriment : ainsi dans le groupe *accepit autem hoc quod erat*, où *accepit* souligne l'aspect ponctuel et *erat* l'aspect duratif dans le passé, ou encore dans la phrase : « is ipse e s t (valeur atemporelle) penes quem erat (aspect duratif dans le passé) antequam n a s c e r e t u r » (substitut d'un parfait de l'indicatif à aspect ponctuel). Cette distinction des temps, qui comporte la mention d'un état « avant la naissance », implique-t-elle, comme l'affirme P. Smulders, la négation de la naissance éternelle du Verbe[3] ? Durcir à ce point la pensée d'Hilaire nous paraît méconnaître le fait que l'expression incriminée est la transposition à peine modifiée de la manière dont l'*Aduersus Hermogenem* exprimait déjà en termes temporels, à l'instar du verset 8, 22, des *Proverbes*, le passage de l'éternité du Verbe, au sein de Dieu, à sa « prolation[4] ».

L'unité du Père et du Fils Le double enseignement relatif à la paternité et à la filiation divines s'achève par l'affirmation de l'unité du Père et du Fils. Le Fils est « subsistant de la substance et dans la substance du Père » et « la substance de l'esprit du Père est

1. Tert. *adu. Prax.* 13, 3, *CC*, t. 2, p. 1174 : « *In principio erat sermo et sermo erat apud Deum et Deus erat sermo* : unus qui erat et alius, penes quem erat ».

2. Cf. *adu. Prax.* 7, 1, *CC*, t. 2, p. 1165 : « Conditus ab eo primum ad cogitatum in nomine sophiae..., dehinc generatus ad effectum..., exinde eum Patrem sibi faciens de quo procedendo Filius ». Sur ces articulations, cf. G. Aeby, *Les missions divines...*, Fribourg, 1958, pp. 74-80. L'expression « états » est de A. Orbe, *Elementos...*, p. 717. G. Scarpat, éd. de *adu. Prax.* p. CV, emploie le mot « stadi ».

3. P. Smulders, *La doctrine trinitaire...*, p. 80 ; cf. F. Loofs, art. *Hilarius*, dans *Lexikon f. protest. Theologie*, t. 8, col. 59. P. Galtier, *Saint Hilaire de Poitiers*, pp. 31-32, sans paraître connaître cette affirmation, prévient la difficulté qu'elle suscite.

4. Tert. *adu. Hermog.* 18, 3, *CC*, t. 1, p. 411 : « Denique ut necessariam sensit ad opera mundi, statim eam condit et generat in semetipso : *Dominus condidit me initium uiarum suarum in opera sua* (*Prou.* 8, 22) ». Sur l'usage de ce texte scripturaire dans la controverse antihérétique de Tertullien, cf. M. Simonetti, *Studi sul arianesimo*, Roma, 1965, pp. 14-18.

subsistante en lui[1]. » Ces entrecroisements de mots de même racine ne sont pas que jeux verbaux : *consistere*, déjà employé dans l'*Aduersus Hermogenem*[2], met en relief, par opposition au vide, la réalité de l'être ou *substantia*, qui désigne chez Tertullien et dans l'esprit des Latins qui s'inspirent de lui, le fonds substantiel, la matière constitutive de l'être divin[3].

Parce que dans le Fils « est contenue la substance de la vertu, de la puissance et de l'origine éternelles » du Père[4], il a la communauté de la substance du Père ou plus simplement de Dieu[5], dont il a, en commun avec Lui, la déité, non la divinité, qui pourrait aussi bien se dire des dieux des gentils[6]. Une fois, en liaison avec la similitude de noms que le Psalmiste attribue au Père et au Fils (« Le Seigneur a dit à mon Seigneur »), Hilaire parle d'unité de substance, comme le fait Tertullien[7], mais il emploie de préférence la formule : unité du Père et du Fils, choisissant d'accompagner la notion de divinité ou de substance d'épithètes relatives à une manière d'être : « commune, identique[8] ».

---

1. *In Matth.* 4, 14 : « Filium ex Patris substantia atque intra Patris substantiam consistentem » ; 12, 17 : « consistentem in eo paterni spiritus substantiam ».

2. *Adu. Hermog.* 34, 3, *CC*, t. 1, p. 426 : « ex rebus consistentibus..., non ex uacantibus ».

3. Cf. R. Braun, *Deus christianorum*, p. 191 ; G. Stead, *Divine Substance in Tertullian*, dans *JThS*, t. 14, 1963, p. 62 : « *substantia* a periphrasis for God himself », « character divin ».

4. *In Matth.* 23, 8 : « ...ut meminissent in eo, qui ex Dauid oriebatur, aeternae uirtutis et potestatis et originis substantiam contineri ».

5. *Ibid.* 8, 8 : « de communione paternae substantiae » ; 12, 18 : « abnegata paternae substantiae communione » ; 12, 18 : « Dei communione spoliare » (en parlant des hérétiques). Sur ces formules, cf. P. Smulders, *La doctrine trinitaire...* pp. 80-81. Rapprocher Tert. *resurr.* 52, 11 : « ad denegandam substantiae communionem », mais au sujet de la résurrection des corps (cf. J. Moingt, t. 4, p. 49). L'application à Dieu de l'expression *substantiae communio* remonte à Novatian. *trin.* 31, 192 : cf. M. Simonetti, *Alcune osservazioni sul De Trinitate di Novaziano*, dans *Studi in onore di* A. Monteverdi, Modena, 1959, p. 775 ; Id. *Ilario e Novaziano*, dans *RCCM*, t. 7, 1965 (= *Studi in onore* A. Schiaffini), p. 1034.

6. Cf. *supra* p. 362, n. 3, *Diuinitas*, chez Tert. *apol.* 10, 6 ; 26, 3, s'applique aux dieux du paganisme (cf. J. Moingt, t. 4, p. 81). Appliqué à Dieu, le mot est accompagné d'épithètes : *unica* (Tert. *adu. Marc.* 1, 29, 9), *uera* (*anim.* 46, 12), *uiua* (*adu. Marc.* 1, 8, 2).

7. *In Matth.* 23, 8 : « *Dixit Dominus Domino meo* : *Sede a dextris meis, donec ponam inimicos tuos scabellum pedum tuorum* » (*psalm.* 110, 1 dans *Matth.* 22, 44). Erat quidem uerum Christum ex Dauid semine procreandum, sed similitudo nominis, qua Dominus Domino dicebat et qua a dextris collocabat, donec omnes inimicos subderet pedibus ipsius, significabat et de consortio nominis substantiae unitatem ». Tert. *adu. Prax.* 13, 7, explique comment « redactum est nomen Dei et Domini in unionem » ; sur ce concept d'*unio*, cf. J. Moingt, t. 2, p. 581. L'expression *unitas substantiae* est attestée chez Tert. *apol.* 21, 11 ; *adu. Prax.* 2, 4 ; 25, 1.

8. *In Matth.* 26, 5 : « Sed quia unitatem Patris et Filii et communem eorum theotetam (= *infra* p. 366, n. 1 : « eamdem... substantiam »), quam deitatem nuncupauimus, catholicorum ueritas praedicabit ». Cette formule « unité du Père et du Fils » a sans doute l'avantage de souligner la distinction des « personnes » ; mais *persona*, dont l'importance est si grande dans le vocabulaire doctrinal de Tertullien (cf.

L'identité de substance entre le Père et le Fils est définie par Hilaire comme le secret de leur mutuelle connaissance : « Nul ne connaît le Fils si ce n'est le Père, dit le texte de *Matthieu*, et nul ne connaît le Père si ce n'est le Fils ». Ce texte, qui, aux yeux d'Hilaire, fonde l'identique substance du Père et du Fils sur une réciprocité dans l'ordre de la connaissance[1], doit-il nous inviter, comme l'ont pensé les théologiens allemands Dorner et Förster[2], à attribuer à Hilaire la théorie platonisante que développera Marius Victorinus, du Fils « intellect » consubstantiel[3] ? Non point, car Hilaire nous paraît plutôt dépendre, dans ce commentaire de *Matthieu* 11, 27, d'un passage de l'*Aduersus Praxean* où il est dit de la Sagesse qu'elle était dans la pensée de Dieu, qu'avec elle, à l'intérieur de lui-même, Dieu « pensait secrètement », et qu'il l'exprimait comme sa substance[4].

2. — L'Incarnation

De l'éternité à l'Incarnation

Au même titre que la substance divine du Christ, la « confession parfaite » de la foi, reconnaît le fait de son Incarnation[5]. Ce fait est exprimé dans une termino-

---

J. Moingt, t. 2, pp. 551-668, qui utilise les analyses fragmentaires de S. Schlossmann. C. Andresen et développe celles de R. Braun et M. Simonetti, *Persona Christi, Tert. Adu. Prax. XXVII*, 11, dans *RSLR*, t. 1, 1965, pp. 97-98), n'apparaît nulle part dans l'*In Matthaeum*.

1. *Matth.* 11, 27, commenté ainsi dans Hil. *in Matth.* 11, 12 : « Qua reuelatione eamdem utriusque in mutua cognitione esse substantiam docet, cum qui Filium cognosceret, Patrem quoque cogniturus esset in Filio, quia omnia ei a Patre sunt tradita. Tradita autem non alia sunt, quam quae in Filio soli nota sunt Patri. Nota uero Filio soli esse quae Patris sunt. Atque ita in hoc mutuae cognitionis secreto intelligitur, non aliud in Filio, quam quod in Patre ignorabile sit, exstitisse ». En fonction de ce « mutuae cognitionis secretum », on comprend que l'*officium* du Christ dans l'Incarnation soit de « faire connaître son Père » (23, 6 ; cf. *supra* p. 355, n. 4). Sur la « connaissance mutuelle » du Père et du Fils, cf. A. Beck, *Die Trinitätslehre des hl. Hilarius von Poitiers*, Mainz, 1903, p. 92. Cette notion se trouve chez Tert. *adu. Prax.* 8, 3 ; 22, 8 ; 24, 4 ; 26, 9, d'après *Ioh.* 10, 15 ; 17, 24.

2. J.A. Dorner, *Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi : I Bis zu dem 4 Jahrhundert*, Berlin, 1851, p. 900 ; Th. Förster, *Zur Theologie des Hilarius*, dans *Theologische Studien und Kritiken*, t. 61, 1888, p. 681.

3. Mar. Victorin. *Adu. Arrium* 1, 32, *SC*, t. 68, pp. 282-284.

4. *Adu. Prax.* 5, 3-4, *CC*, t. 2, p. 1164 : « ideoque iam in usu est nostrorum per simplicitatem interpretationis sermonem dicere in primordio apud Deum fuisse, ...quia ipse quoque sermo ratione consistens priorem eam ut substantiam suam ostendat. Tamen et sic nihil interest. Nam etsi Deus nondum sermonem suum miserat, proinde eum cum ipsa et in ipsa ratione intra semetipsum habebat, tacite cogitando et disponendo secum quae per sermonem mox erat dicturus... ». Sur ce texte, cf. B. Piault, *Tertullien a-t-il été subordinatien ?* dans *RSPh*, t. 47, 1963, pp. 195-204, qui rapproche *adu. Hermog.* 18, 4 cité *supra* p. 363, n. 6, avec la locution « in sensu Dei ».

5. *In Matth.* 16, 5 : « Hunc igitur adsumpsisse corpus et hominem factum esse perfecta confessio est, quia, sicut aeternitas naturae nostrae corpus accepit, ita cognoscendum est naturam corporis nostri aeternitatis adsumere posse uirtutem... Haec enim confessionis tenenda ratio est, ut, sicut Dei filium, ita et filium hominis meminerimus ».

logie qui, à quelques retouches près, avait été mise au point par Tertullien : rarement y apparaissent les mots techniques, dérivés de *corpus*, dont Tertullien avait timidement inauguré l'usage : *corporari*, *corporeus*, *concorporatio*, et son doublet *corporalitas* accrédité par Hilaire[1]. Au contraire, ce dernier, sur les traces de Tertullien, multiplie les périphrases avec *corpus* ou avec *caro*[2].

Le caractère traditionnel de ce vocabulaire montre que la condition humaine du Christ ne pose plus les problèmes qu'elle soulevait à l'époque de la gnose. La difficulté de l'Incarnation, aux yeux d'Hilaire, vient de ce que, s'il est dangereux de se représenter Dieu sans chair, il l'est tout autant de nier Dieu dans la chair : « Le Christ en Dieu, Dieu dans le Christ », « Jésus-Christ Dieu et homme[3] ». Tels sont les deux pôles de la foi en l'Incarnation, indissolublement unis dans la question que le Christ

---

1. *In Matth.* 4, 14 : « ...et ultra humani sermonis eloquium est Deum ex Deo, Filium ex Patris substantia atque intra Patris substantiam consistentem, primum in hominem c o r p o r a t u m » ; *corporari* est attesté chez Tert. *carn.* 3, 4 ; 6, 5. Pour *corporeus*, cf. *in Matth.* 24, 11 : « quamuis enim corporeus haec loquatur (= les plaintes du Christ sur Jérusalem) et opem uniuersis homo repertus exhibeat... » ; également 14, 18 ; 16, 2 ; 25, 8, où *corporeus* qualifie *humilitas* ; chez Tert. *adu. Marc.* 3, 15, 6 ; *resurr.* 2, 6, *corporeus* se rapporte à *Christus*. *Concorporatio* se trouve chez Tert. *bapt.* 8, 1 ; *adu. Marc.* 4, 4, 4, chez Hil. *in Matth.* 6, 1 : « ergo et concorporationem Verbi Dei et passionis mysterium » ; *corporalitas* se trouve deux fois *ibid.* 4, 14 : « Lex autem sub uelamento uerborum spiritalium natiuitatem Domini nostri Iesu Christi et corporalitatem... Itaque et corporalitas eius et passio ...». *Corporalitas*, dans Tert. *adu. Hermog.* 36, 4 ; *anim.* 7, 1 : *resurr.* 33, 9 ; 47, 1 n'est pas appliqué à l'Incarnation.

2. La périphrase la plus sommaire est (*poni*) *in corpore* : *in Matth.* 8, 7 : « ut ipse esse in corpore positus intelligi posset » ; 12, 18 : « arborem se in corpore positum significat » ; 27, 4 : « Dominus noster in corpore Deus ». *Adsumere corpus* se trouve huit fois : 2, 5 (bis) ; 4, 3 ; 4, 14 ; 16, 5 ; 16, 9 ; 19, 5 (bis) ; *adsumere fragilitatem corporis* une fois (9, 7) ; *adsumere infirmitatem corporis* une fois (31, 10). *Accipere corpus* se trouve en 16, 5 ; *suscipere corpus* en 4, 12 ; *suscipere corporis infirmitates* en 33, 3. Pour *adsumptio corporis*, cf. 9, 7. Tertullien connaît *sumere corpus* (*carn.* 6, 10). Novatien *adsumptio corporis* (*trin.* 22, 128). Pour *caro fieri*, cf. *in Matth.* 2, 5 ; *carnem adsumere* : 4, 12 ; *carnis adsumptio* : 31, 2. Tertullien emploie *carnem accipere* ou *subire* ou *sumere* ou *suscipere* : cf. R. Braun, p. 310, n. 3. Novatien utilise, outre *caro fieri* (13, 67 ; 18, 108), *carnem suscipere* (10, 54), mais *carnis adsumptio* (13, 68, 23, 134). Signalons une périphrase qui n'appartient pas au lexique de Tertullien : *hominem adsumere* : cf. *in Matth.* 3, 2 : « hominem quem adsumpserat » ; 16, 2 : « conditionem hominis quem adsumpserat » ; 2, 5 : « hominem et adsumptione sanctificans et lauacro ». Sur *adsumere* et ses régimes, cf. notre article : « *Adsumo* » *et* « *adsumptio* » *comme expressions du mystère de l'Incarnation chez Hilaire de Poitiers*, dans *ALMA*, t. 23, 1953, pp. 123-135. Novatien (*trin.* 23, 133) connaît *suscipere hominem*.

3. *In Matth.* 16, 9 : « Atque eiusdem periculi res est uel corpus negare sine Deo uel Deum negare sine corpore. Corpus autem carnis huius in aeternitate spiritus Deo nullum est, uerum humanae salutis causa Christus in corpore est, quod adsumpsit ex homine ». Cf. *ibid.* 12, 17 : « et in Christo Deus et Christus in Deo » ; 27, 8 : « Ille uero seruus, cui duo talenta commissa sunt, gentium populus est, fide atque confessione et Filii iustificatus et Patris, et Dominum nostrum Iesum Christum Deum atque hominem et spiritu et carne confessus ».

pose à Pierre : « Que dit-on que je suis, moi le Fils de l'homme ? ». En effet, explique notre exégète, le Fils de l'homme se révélait à la vue de nos sens, mais en demandant à Pierre : « Que dit-on que je suis ? », il l'interrogeait sur quelque chose de caché, jusqu'où devait tendre la foi des croyants, sa qualité de fils de Dieu[1]. Faute de reconnaître cette vérité qu'il y a Dieu dans le corps où Dieu est incarné, vérité qui apporte la béatitude à Pierre (« Tu es heureux, Simon[2] ... »), la foi risque d'« être mise en péril ».

Le péril de la foi chez les Juifs

A cette notion de « péril de la foi », qui prolonge l'écho des polémiques christologiques de Tertullien[3], Hilaire rattache les problèmes que soulève l'ambivalence de l'Incarnation.

Ont « mis en péril » l'intelligence de la divinité de Jésus, d'abord, les Juifs[4]. Par un blasphème irrémissible, ils ont refusé, comme le diable, auteur de leur incroyance, de discerner Dieu dans le Christ. Ainsi les Pharisiens, fils du diable, voyant dans le Christ l'humilité de la chair et du corps — ce que Tertullien avait déjà dit dans l'*Aduersus Marcionem* — repoussent l'enseignement donné par les actes qu'il accomplissait sous les traits d'un homme[5]. Le spectacle de la guérison de l'aveugle-né attise leur haine, car ils ont honte d'avouer que l'aveugle, figure des gentils, est capable de voir Dieu dans le Christ, selon une formule johannique déjà

1. *Ibid.* 16, 6 : « Dominus enim dixerat : *Quem me homines esse dicunt, filium hominis* (*Matth.* 16, 13) ? Et certe filium hominis contemplatio corporis, praeferebat, sed addendo *quem me homines esse dicunt* significauit, praeter id quod in se uidebatur, esse aliud sentiendum... Sed occultum erat de quo quaerebatur, in quod se credentium fides debebat extendere ». *Extendere* appliqué à l'esprit est une expression de Sénèque (*epist.* 92, 30 ; 102, 21) passée chez Tertullien : cf. *apol.* 2, 8 : « inquisitio (= enquête) extenditur ».

2. *In Matth.* 16, 7 : « Et dignum plane confessio Petri praemium consecuta est, quia Dei filium in homine uidisset. Beatus hic est et ultra humanos oculos et intendisse et uidisse laudatus est... dignusque iudicatus qui, quod in Christo Dei esset, primus agnosceret ».

3. Cf. *supra* p. 367, n. 3 : « Atque eiusdem periculi res est... ». *Periclitari* revient à plusieurs reprises dans Tert. *adu. Herm.* 21, pour évoquer des déviations en matière de christologie. Novatian. *trin.* 11, 57, éd. Weyer, p. 84, a, dans le même ordre d'idées, une formule qui annonce de près celle d'Hilaire : « Est enim periculum grande saluatorem generis humani... hominem tantummodo dicere ».

4. *In Matth.* 12, 18 : « Nam in praesens Iudaeos refellit, qui, cum intelligerent Christi opera ultra humanam esse uirtutem, n o l l e n t tamen quod Dei sint confiteri ». Sur ce refus, cf. E. Peterson, *Perfidia iudaica*, dans *Ephem. liturg.*, t. 50, 1936, pp. 295-309.

5. *Ibid.* 2, 3 : « Qui autem infideles sunt, in diaboli progeniem infidelitate mutentur, quando et Pharisaei uiperarum natio nuncupantur » ; 16, 1 : « Humilitatem in Christo carnis et corporis contuentes doctrinam ex his quae sub hominis habitu (Cf. Itala *Phil.* 2, 7 Hil. in psalm. 2, 33 : « habitu repertus ut homo) gerebat dedignantur accipere » ; cf. 14, 2 : « Quamquam et docendi prudentia et operandi uirtus admirationem commoueret, infidelitas tamen eorum ueritatem iudicii non recepit. Non enim credunt haec in homine Deum agere ». Même idée chez Tert. *adu. Marc.* 3, 7, 8, *CC*, t. 1, p. 518 : « Atque ita in hodiernum negant uenisse Christum suum, quia non in sublimitate uenerit, dum ignorant etiam in humilitate fuisse uenturum ».

mise en valeur dans l'*Aduersus Praxean*[1]. Ils accusent alors Jésus de chasser le démon par Béelzébub, ne comprenant pas que c'est « par l'Esprit », selon une formule déjà employée dans le même *Aduersus Praxean*, que le Christ consomme toute chose[2].

La perversion de la foi chez les hérétiques

Cette vérité énoncée dans l'évangile de Jean[3] sera négligée plus tard par ceux que Tertullien accuse d'avoir séparé le Christ de Dieu, les hérétiques[4] : forme ultérieure de l'incroyance juive, le blasphème des hérétiques chrétiens sera la faute irrémissible contre l'Esprit dont parle *Matthieu*. Elle consiste, ajoute Hilaire, à « accorder au Christ quelque chose » — entendons le nom de Dieu — mais à lui refuser le principal, c'est-à-dire la communion avec Dieu, qui est Esprit[5].

1. *In Matth.* 12. 11 : « Oportebat igitur ut post haec in unius huius forma gentium salus fieret, ut qui erat habitatio daemonis et caecus et mutus, Deo capax pararetur et Deum contueretur in Christo. Stupuerunt facti istius opus turbae, sed Pharisaeorum ingrauescit inuidia ». Rapprocher la locution *Deum contueri in Christo* 1°) de ITALA *Ioh.* 12, 45 : « Qui me conspicit, conspicit eum qui me misit » cité dans *adu. Prax.* 23, 8 ; 2°) de ITALA *Ioh.* 10, 38 : « Credite et scitote quod ego in Patre sim et Pater in me » cité dans TERT. *adu. Prax.* 22, 12. Rapprocher *in Matth.* 12, 17 : « quia et in Christo Deus et Christus in Deo sit ».

2. *Ibid.* 12, 11 : « Nam quia humanam infirmitatem haec tanta eius opera excederent, pudorem confessionis suae maiore perfidiae scelere declinant, ut quia haec opera esse existimare hominis non possent, confiteri Dei nollent, omnemque haud eius ex Beelzebub principe daemonum esse dicerent in daemonas potestatem... » ; *ibid.* 12, 15-17 : « Sed cum per Beelzebub posse Christus arguitur, Deus blasphematur in Christo, atque ita in Deum inexpiabilis conuicii contumelia per Pharisaeos in Beelzebub nomine comparatur... Quid enim tam extra ueniam est quam in Christo negare quod Deus sit et consistentem in eo paterni spiritus substantiam adimere, cum in spiritu Dei opus omne consummet ». Pour cette dernière expression, cf. TERT. *adu. Prax.* 7, 3, *CC*, t. 2, p. 1166 : « alibi autem per sermonem ostenditur omnia facta esse et sine illo nihil factum sicut et rursum : *Sermone eius caeli confirmati sunt et spiritu eius omnes uires eorum* (*psalm.* 32, 6), utique eo Spiritu qui sermoni inerat ». Sur ce texte, cf. R. BRAUN, p. 287 et W. BENDER, *Die Lehre über den hl. Geist bei Tertullian*, München, 1961, pp. 94-95.

3. ITALA *Ioh.* 17, 4 cod. r^1 : « opus consummaui, quod dedisti mihi ut facerem ».

4. Cf. TERT. *adu. Marc.* 1, 19, 5, *CC*, t. 1, p. 460 : « Igitur cum ea separatio legis et euangelii ipsa sit, quae alium deum euangelii insinuauerit aduersus Deum legis... » Sur cette expression « alius deus », cf. J. MOINGT, t. 3, p. 316.

5. *In Matth.* 12, 18 : « Sermo (« Rendez un arbre bon et son fruit sera bon ; rendez-le mauvais et son fruit sera mauvais ») se et in praesens exserit et effert in futurum. Nam in praesens Iudaeos refellit, qui, cum intelligerent Christi opera ultra humanam esse uirtutem, nollent tamen quod Dei sint confiteri. In futurum uero omnem fidei peruersitatem coarguit, eorum scilicet qui dignitatem et communionem paternae substantiae Domino detrahentes in diuersa haereseos studia efferbuerunt, neutrum facientes, nec inter gentes sub uenia ignorationis agitantes, nec in ueritatis cognitione uersantes... Sed ut per hanc significantiam intellegeremus Christum aut tanquam inutilem relinquendum aut tanquam bonum bonorum fructuum utilitate retinendum, quia aduersum filium hominis dicta sub uenia sint, blasphemia autem spiritus careat uenia. Ceterum medium se agere et Christo aliqua deferre, negare quae maxima sunt, uenerari tanquam Deum, Dei communione spoliare, haec blasphemia spiritus est, ut, cum per admirationem operum tantorum Dei

La perversion de la foi, résulte chez les hérétiques d'un vice de l'intelligence et de la pensée, vice qui prolonge l'« inexpiable outrage des Pharisiens envers Dieu[1] ». D'ailleurs, Tertullien avait dénoncé chez Marcion leur collusion avec le judaïsme : « Tu nies avec les Juifs que le Christ soit venu[2] ». Dans cette perspective, tout en se gardant d'entrer dans les détails de l'une quelconque des hérésies sur l'Incarnation dénoncées par Tertullien, Hilaire va projeter sur des textes de *Matthieu* quelques-unes des apories qui, dans le *De carne Christi*, sont attribuées aux adversaires de l'Incarnation. Ceux-ci, tous héritiers plus ou moins directs du marcionisme judaïsant, introduisent, par leur inconséquence, la division caractéristique de l'hérésie[3] dans l'unité de la confession de Celui qui est « Dieu et homme dans l'Esprit et dans la chair[4] ».

Naissance ou création de Jésus ?

Séquelle du marcionisme, l'hérésie d'Apelle était stigmatisée par Tertullien pour son illogisme : comment admettre que Jésus ait pu avoir un corps de chair qui ne fût pas né, à moins de supposer qu'il ait été fait d'une matière comme un objet[5] ? Cette contradiction est évoquée par Hilaire avec sévérité à propos de la distinction entre la Sagesse et ses œuvres, distinction qui ressort de ce verset de *Matthieu* : « Justice a été rendue à la Sagesse par ses œuvres ». L'exégète écrit en effet : « Il en est plusieurs qui se moquent des mots de l'Apôtre sur le Christ Sagesse de Dieu et

---

n o m e n detrahere non audeas, per maleuolentiam mentis et sensus generositatem eius, quam confiteri es coactus in nomine, abnegata paternae substantiae communione decerpas ». Ce que Hilaire dit de celui pour lequel Dieu est un « nom » accordé au Christ, rejoint l'objection que Tertullien (*adu. Prax.* 7, 6) prête à Praxéas : « Quid est enim, dices, sermo (= le Logos divin) nisi uox et sonus oris ? » En revanche, nous ne pensons pas, comme invite à le faire H.J. VOGT, *Coetus sanctorum. Der Kirchenbegriff des Novatian und die Geschichte seiner Sonderkirche*, Bonn, 1968, p. 212, que le blasphème contre l'Esprit doive être interprété ici à la lumière de la pneumatologie de Novatien, car, pour ce théologien strictement binitaire, l'Esprit est d'abord ordonné à l'Église (*ouvr. cité*, pp. 88-90).

1. *In Matth.* 12, 15 : « Atque ita in Deum inexpiabilis conuicii contumelia per Pharisaeos in Beelzebub nomine comparatur ».

2. TERT. *adu. Marc.* 3, 23, 1, *CC*, t. 1, p. 540 : « Nunc quia cum Iudaeis negas uenisse Christum eorum... »

3. Cf. HIL. *in Matth.* 12, 18, cité *supra* p. 369, n. 5 : « in diuersa haereseos studia efferbuerunt ». Rapprocher TERT. *carn.* 18, 6, *CC*, t. 2, p. 906 : « Neque enim potes d i u i d e r e hoc ad ipsum (Christum), illud supra (= le fait de naître) ad ceteros homines, qui utramque substantiam Christi et carnis et spiritus non negas ».

4. *In Matth.* 16, 9 : « Vt Dei munus est Christum in spiritu Deum nosse, ita diaboli opus est Christum in homine nescire..., uerum humanae salutis causa Christus in corpore est ». Rapprocher *ibid.* 8, 2 : « miserrimique erroris stultitiam demonstrat, quod eum ex humilitate passionis hominem potius nuncupant quam ex uirtutibus Deum ». Le balancement « in spiritu... in corpore » rappelle celui de *Rom.* 8, 9 : « in carne... in spiritu ».

5. TERT. *carn.* 6, 1-3, *CC*, t. 2, p. 883 : « Habuerit, inquiunt, carnem Dominus, dum non natam... Si caro corpus, unde caro, si non nata ?...Vnde materia » ?

Vertu de Dieu, affirmant que la Sagesse et la Vertu de Dieu avaient œuvré en le créant au sein d'une Vierge, de sorte que sa naissance apparût une œuvre de la science et de la puissance divines et qu'il y eût en lui une production plutôt qu'une génération de la Sagesse[1] ». A cette confusion de notions Hilaire réplique par la distinction classique de l'efficient doté d'un «pouvoir» et de l'effectué[2] et s'appuie sur elle pour rappeler, dans la ligne de l'enseignement de l'*Aduersus Hermogenem* sur la Sagesse née « pour disposer les œuvres du monde[3] », que le Verbe est né de Dieu, dont il est la Sagesse, et n'a pas été créé comme une œuvre du monde dans le sein d'une vierge.

Naissance « vénérable » de Jésus et virginité de Marie

A cette mise en garde contre l'hérésie qui porte atteinte à la « condition née » (*natura*) du Christ se relie, dans l'*In Matthaeum*, la mention d'une autre « impiété » concernant la virginité du sein dont Jésus est né. Selon cette impiété, Marie, étant femme en vertu de l'Écriture, ne serait pas vierge. C'est la thèse que Tertullien prête à Hébion[4] et qui fournit à Hilaire l'essentiel de l'« infâme opinion » sur la mère de l'Homme-Dieu : « Plusieurs hommes impies, tout à fait étrangers à l'enseignement spirituel », c'est-à-dire à la chasteté, si l'on se réfère à l'emploi de la locution chez Tertullien[5], « prennent occasion de décrier Marie en lisant ces mots : *Avant qu'ils eussent mené vie commune, elle se trouva enceinte*, et dans la bouche de l'Ange : *Ne crains pas de prendre Marie ton épouse*, et

1. *In Matth.* 11, 9 : « *Et iustificata est Sapientia a filiis suis*... Est autem non otiosum hoc in loco uirtutem dicti contueri. *Et iustificata est Sapientia* de se utique locutus est. Est enim ipse Sapientia, non ex efficientiis, sed ex natura. Res enim omnis habet potestatem. Ceterum negotium omne potestatis effectus est ; et non idem est opus uirtutis et uirtus, ut efficiens discernitur ab effecto... Plures enim eludere dictum apostolicum, quo ait Christum Dei uirtutem et Dei sapientiam his modis solent, quod in eo ex uirgine creando efficax Dei sapientia et uirtus extiterit et in natiuitate eius diuinae prudentiae et potestatis opus intelligatur, sitque in eo efficientia potius quam natura sapientiae ».

2. Cf. Cic. *ac.* 1, 6, 24, éd. Plasberg, pp. 10-11 : « De natura autem... ita dicebant ut eam diuiderent in res duas, ut altera esset e f f i c i e n s, altera autem quasi huic se praebens eaque e f f i c e r e t u r aliquid. In eo quod e f f i c e r e t uim esse censebant, in eo autem quod e f f i c e r e t u r tantum modo materiam quandam ».

3. Tert. *adu. Herm.* 18, 4, *CC*, t. 2, p. 412 : « Si enim ⟨quod⟩ intra Dominum, quod ex ipso et in ipso fuit, sine initio non fuit, sophia scilicet eius, exinde n a t a et condita, ex quo in sensu Dei ad o p e r a mundi disponenda coepit agitari... » Rapprocher de ces formules celles d'Hilaire dans le texte cité *supra* n. 1 : « Est enim ipse sapientia non ex efficentiis, sed ex natura ».

4. Tert. *uirg. uel.* 6, 1, *CC*, t. 2, p. 1215 : « Scribens enim ad Galatas : *Misit*, inquit, *Deus filium suum factum ex muliere*, quam utique uirginem constat fuisse, licet Hebion resistat ».

5. Tert. *ieiun.* 1, 2, *CC*, t. 2, p. 1257 : « ut... s p i r i t a l e m d i s c i p l i n a m pro substantia aemulam in hac quoque specie continentiae accuset ».

encore : *Il ne la connut pas avant qu'elle ait enfanté* »[1]. Les mots de l'Ange, qui s'adressait à Marie comme à une personne pour ainsi dire mariée, la traitant de « femme », paraissaient à Hébion, au dire de Tertullien, impliquer la négation de la virginité de Marie[2]. Hilaire réfute ce blasphème en observant, d'après une distinction déjà faite par le *De uirginibus uelandis*[3], que « Marie a été connue de Joseph, mais non unie à lui[4] ». La virginité de Marie, en effet, est une marque « vénérable » (Tertullien disait un « titre de sainteté ») donnée à l'enfantement corporel de Jésus, de façon que l'on y reconnût aussi l'expression éternelle de sa naissance[5].

Mais une question demeure : les Évangiles ne parlent-ils pas des « frères de Jésus » ? Les Marcionites, selon Tertullien, tiraient de la question posée à leur sujet par Jésus une de leurs objections contre l'idée qu'il était né

1. *In Matth.* 1, 3 : « Sed plures irreligiosi — dans TERT. *orat.* 16, 6, cet adjectif s'emploie d'une impiété — et a s p i r i t a l i d o c t r i n a admodum alieni occasionem ex eo occupant turpiter de Maria opinandi, quod dictum sit : *Priusquam conuenirent, inuenta est in utero habens* ; et illud : *Noli timere accipere Mariam coniugem tuam* ; et illud : *Non cognouit eam donec peperit* ».

2. TERT. *uirg. uel.* 6, 2, *CC*, t. 2, p. 1215 : « Sed et ad haec duo (= *Misit Deus filium suum factum ex muliere* : *Gal.* 4, 4 ; *Benedicta tu inter mulieres* : *Luc.* 1, 26) ingeniose quidam respondisse sibi uisus est (Hebion), quoniam quidem desponsata est Maria, idcirco et ab angelo et ab apostolo mulierem pronuntiatam. Desponsata enim quodammodo nupta » ; *ibid.* 6, 3, p. 1216 : « Si hic desponsatae adaequatur, ut ideo mulier dicta sit Maria, non qua femina sed qua maritata, iam ergo Christus non ex uirgine natus est ».

3. TERT. *uirg. uel.* 6, 3, *CC*, t. 2, p. 1216 : « Quod si ex uirgine natus est, licet et desponsata, tamen integra, agnosce mulierem etiam uirginem, etiam integram dici ». Sur ce texte, cf. H. KOCH, *Virgo Eua Virgo Maria, Neue Untersuchungen über die Lehre von der Jungfrauschaft und der Ehe Mariens in der ältesten Kirche*, Berlin, 1937, pp. 10-14. L'alliance *desponsata... integra* rappelle celle de ITALA *II Cor.* 2, 2 Cypr. epist. 75, 14 : « Despondi enim uos uni uiro uirginem sanctam adsignare Christo ».

4. *In Matth.* 1, 3 : « Dehinc quia desponsata esset, in coniugem recipitur. Cognoscitur itaque post partum, id est, transit in coniugis nomen. Cognoscitur enim, non admiscetur ». Le rapport marqué entre la « connaissance » (de la chair) et le « nom d'épouse » rappelle VVLG. *gen.* 4, 1 : « Adam uero cognouit uxorem suam ». L'application de *admisceri* au coït est à rapprocher de l'emploi que Cicéron fait de ce verbe pour indiquer le mélange des éléments (*nat. deor.* 2, 10, 26). Hilaire, sans doute à l'instar de Victorin, admet la virginité, non seulement *ante partum*, comme Tertullien (cf. *supra* n. 3), mais encore *post partum*, étendant à celle-ci ce que TERT. *uirg. uel.* 6, 3, dit de la première. En revanche, comme le remarque G. JOUASSARD, *Marie à travers la patristique*, dans *Maria*, t. 1, Paris, 1949, p. 101, Hilaire ne fait pas mention de la virginité *in partu*, que Tertullien étudie dans *carn.* 23, 2-6.

5. *In Matth.* 1, 2-3 : « Nullus error esse poterit scientibus non eam solum esse Domino nostro Iesu Christo originem, quae coepit ex Maria, sed in procreatione corporea natiuitatis aeternam significantiam comprehendi... Ergo et coniugis nomen sponsa suscepit et post partum in coniugem recognita tantum Iesu mater ostenditur ut... uenerabilis eius ostenderetur in Iesu matre uirginitas ». Rapprocher TERT. *monog.* 8, 2, *CC*, t. 2, p. 1239 : « Et Christum quidem uirgo enixa est, ...ut uterque titulus sanctitatis in Christi censu dispungeretur ».

homme[1]. Tertullien y avait répondu par l'exégèse spirituelle du vocable de « frères[2] ». C'est elle qu'Hilaire adopte dans son commentaire du verset : « Qui sont mes frères ? », sans toutefois viser quelque opinion erronée[3]. En revanche, lorsqu'il débat de la naissance de Jésus, l'exégète observe que dire avec des « hommes pervertis » que Jésus a eu des frères, conduit à « présumer » que Marie a eu plusieurs fils. Contre cette infamante déduction, Hilaire observe encore que c'est seulement au pied de la Croix, lorsque Jean est désigné à Marie comme « fils » pour « consoler sa solitude », que Marie est appelée mère d'un autre que le Christ[4]. En conséquence, ajoute Hilaire, les frères de Jésus doivent plutôt désigner des fils de Joseph nés antérieurement au mariage de ce dernier avec Marie. Comme cette explication semble venir de Victorin de Poetovio, ainsi que nous l'avons suggéré dans un chapitre précédent, c'est également chez cet auteur que devait se trouver énoncée l'« impiété » relative aux « frères » de Jésus, Victorin l'ayant lui-même démarquée d'Origène en même temps que la réponse opposée par celui-ci aux détracteurs de Marie[5]. Hilaire, tirant la leçon de ce débat, montre comment la virginité de Marie, maintenue tout au long de sa maternité, est un gage de la « noblesse » de la naissance du Christ.

La chair de Jésus-Christ et sa passion La science de la nativité du Christ nous rend capables de comprendre la raison de sa passion. Ainsi, par le prologue johannique affirmant que le Christ « est né de Dieu », nous nous expliquons que, selon

1. TERT. *adu. Marc.* 4, 19, 6, *CC*, t. 1, p. 592 : « Venimus ad constantissimum argumentum omnium, qui Domini natiuitatem in controuersiam deferunt. Ipse, inquiunt, contestatur se non esse natum dicendo : *Quae mihi mater et qui mihi fratres ?* (*Matth.* 12, 48) ». Sur cette objection et la réponse, cf. H. KOCH, *Virgo Eua...*, pp. 14-15.

2. TERT. *carn.* 7, 13, *CC*, t. 2, p. 889 : « Figura est synagogae in matre abiuncta et Iudaeorum in fratribus incredulis (Cf. *Matth.* 12, 46-50). Foris erat in illis Israel, discipuli autem noui, intus audientes et credentes cohaerentes Christo, ecclesiam deliniabant, quam potiorem matrem et digniorem fraternitatem recusato carnali genere nuncupauit » ; cf. *adu. Marc.* 4, 19, 12, *CC*, t. 1, pp. 593-594 : « Ceterum ex hoc magis matrem et fratres confitebatur, quod illos nolebat agnoscere, meritorum scilicet condicione, non ex proximorum negatione ».

3. *In Matth.* 12, 24 : « Nuntianti sibi quod foris a matre atque a fratribus exspectaretur, manum in discipulos, extendens eos sibi fratres esse matremque respondit et quicumque uoluntati paternae obsecutus esset, eum esse et fratrem et sororem et matrem, formam se ipsum uniuersis agendi sentiendique constituens, propinquitatum ius atque nomen, iam non de conditione nascendi, sed de Ecclesiae communione retinendum. Ceterum non fastidiose de matre sua existimandus est, cui in passione positus maximae sollicitudinis tribuerit affectum ».

4. *In Matth.* 1, 4 : « Verum homines prauissimi hinc praesumunt opinionis suae auctoritatem, quod plures Dominum nostrum fratres habuisse sit traditum. Qui si Mariae filii fuissent et non potius Ioseph ex priore coniuge suscepti, numquam in tempore passionis Ioanni apostolo transcripta esset in matrem, Domino ad utrumque dicente : *Mulier, ecce filius tuus* et Ioanni : *Ecce mater tua*, (*Ioh.* 19, 26-27), nisi quod ad desolatae solatium caritatem filii in discipulo relinquebat ».

5. Cf. *supra* p. 188.

Hilaire, « rien en Dieu n'ait pu mourir[1] ». Déjà, en sens inverse, Tertullien soulignait le parallélisme qui unit les humiliations de la Nativité et celles de la Passion[2] et montrait qu'il avait été négligé par des hérésies qui admettent que le Christ est mort, mais le disent « né de l'incorruptibilité », c'est-à-dire avec une « chair spirituelle », comme si mort et corruptibilité n'étaient pas solidaires[3] ? En effet, l'« homme dans lequel était Dieu, était sujet à la souffrance[4] ». Cependant devait-on aller jusqu'à dire que Dieu dans le Christ a été atteint par la mort ?

La réponse d'Hilaire se trouve dans son commentaire du récit matthéen de la passion et de la mort de Jésus. Elle est dirigée au départ contre l'aveuglement de certains hommes entraînés dans une erreur relative à la passibilité de Dieu en tant qu'Esprit, erreur que Tertullien avait déjà combattue chez Praxéas[5] : « L'opinion de certains hommes, écrit Hilaire, est que l'affliction a pu atteindre Dieu à cause de lui-même, et la crainte de sa passion future le briser, comme le prouvent ces mots : *Mon âme est triste jusqu'à la mort*, ou : *Père, s'il est possible, que ce calice passe loin de moi*, ou : *L'esprit est prompt, mais la chair est faible*, et enfin par deux fois : *Père, si ce calice ne peut passer sans que je le boive, que ta volonté soit faite.* Ils veulent que la souffrance consécutive à la faiblesse de son corps s'attache à l'Esprit, comme si l'Incarnation avait souillé de sa condition de faiblesse la vertu de la substance incorruptible et l'éternité pris la nature de la fragilité. Si elle est triste jusqu'à la crainte, faible jusqu'à la douleur, tremblante jusqu'à la mort, l'éternité sera désormais soumise à la corruption, et cédera par une faiblesse qui l'affecte entièrement. Elle sera donc ce qu'elle n'était pas, affligée d'angoisse, tourmentée de crainte, effrayée de douleur ; et ainsi, l'éternité changée en crainte, si elle peut être ce qu'elle n'était pas, a pu une fois ne pas être ce qu'elle est

1. *In Matth.* 31, 3 : « Quod si per fidem uitaeque probitatem capaces Euangeliorum esse potuissent, scirent Verbum in principio Deum et hoc a principio apud Deum.. Mori igitur nihil in Deo potuit. »

2. Tert. *adu. Marc.* 3, 11, 7, *CC*, t. 1, p. 522 : « Age iam, perora in illa sanctissima et reuerenda opera naturae (= la Nativité), inuehere in totum quod es... ; persequere et partus immunda et pudenda tormenta et ipsius exinde puerperii spurcos anxios ludicros exitus : tamen, cum omnia ista destruxeris, ut Deo indigna confirmes, non erit indignior morte natiuitas et cruce infantia et natura poena et caro damnatione ».

3. Tert. *carn.* 15, 6, *CC*, t. 2, p. 902 : « Agnoscunt hominem Deo mixtum et negant hominem ; mortuum credunt et quod est mortuum ex incorruptela natum esse contendunt, quasi corruptela aliud sit a morte » ; 15, 1, p. 900 : « Licuit et Valentino ex priuilegio haeretico carnem Christi spiritalem comminisci ».

4. Hil. *in Matth.* 16, 10 : « quia... uideretur, eum in quo Deus erat esse passibilem ».

5. Tert. *adu. Prax.* 29, 1-3, *CC*, t. 2, p. 1202 : « Obmutescat, obmutescat ista blasphemia. Sufficiat Christum, Filium Dei, mortuum dici... At tamen blasphematis, non tantum quia mortuum dicitis Patrem, sed et quia crucifixum » ; 29, 7, p. 1203 : « Ita et Spiritus Dei ut pati possit in Filio, quia non in Patre pateretur sed in Filio, Pater passus non uideretur ? »

en elle-même[1] ». Des réminiscences de thèmes stoïciens ont été relevées dans ce passage par X. Le Bachelet et R. Favre : l'opposition de l'éternité et des passions, la gamme des nuances de « crainte » qui sont inspirées de pages du quatrième livre des *Tusculanes*[2], enfin, la définition de l'éternité comme le contraire de la corruption, du changement et de la passibilité, définition qui est arrivée sans doute jusqu'à Hilaire par l'intermédiaire de Tertullien[3].

Mais la polémique antihérétique de ce dernier a surtout aidé Hilaire à combattre le blasphème de la passibilité du Verbe[4]. C'est à la chair, lit-on dans le *De carne Christi* et l'*Aduersus Praxean*, qu'il faut attribuer les aveux de souffrance du Christ[5]. Même explication chez Hilaire : « Le cri

---

1. *In Matth.* 31, 2 : « Aliquorum ea opinio est, quod cadere propter se maestitudo in Deum potuerit eumque futurae passionis metus fregerit, quia dixerit : *Tristis est anima mea usque ad mortem* : et illud : *Pater, si possibile est, transeat a me calix iste*, et rursum : *Spiritus quidem promptus est ,caro autem infirma*, et ad postremum bis idipsum : *Pater, si non potest hic calix transire, nisi illum bibam, fiat uoluntas tua*. Volunt enim ex infirmitate corporis aerumnam Spiritui adhaerere, ac si uirtutem illam incorruptae substantiae imbecillitatis suae sorte adsumptio carnis infecerit et aeternitas naturam fragilitatis acceperit. Quae si ad metum tristis est, si ad dolorem infirma, si ad mortem trepida, iam et corruptioni subdita erit et incidet in eam totius infirmitatis adfectio. Erit ergo quod non erat, de angore maesta, de timore sollicita, de dolore perterrita, ac sic aeternitas demutata in metum, si potest esse quod non erat, potuit perinde hoc quod in ea est aliquando non esse ».

2. Cic. *Tusc.* 4, 17, 37, éd. Fohlen, t. 2, p. 72 : « Ergo hic, quisquis est, qui moderatione et constantia quietus animo est..., ut nec tabescat molestiis nec frangatur timore..., is est beatus cui nihil humanarum rerum aut intolerabile ad demittendum animum... Quid enim uideatur ei magnum in rebus humanis, cui aeternitas... nota sit ? » ; *ibid.* 4, 8, 18 : « differentiae » entre *angor, maeror, aerumna, dolor*. La locution hilarienne « maestitudo cadere in Deum potuerit » est conçue sur le modèle de *Tusc.* 3, 7, 14 : « in quem cadat aegritudo ». Ces réminiscences ont été observées par X. Le Bachelet, *DThC*, art. *Hilaire (saint)*, c. 2449, et par R. Favre. *La communication des idiomes dans les œuvres de saint Hilaire de Poitiers*, dans *Gregorianum*, t. 17, 1936, p. 491.

3. Tert. *adu. Prax.* 27, 6, *CC*, t. 2, p. 1199 : « Deum immutabilem et informabilem credi necesse est ut aeternum » ; *adu. Marc.* 2, 16, 6, t. 1, p. 494 :« solus Deus de incorruptibilitatis proprietate felix ».

4. En revanche, nous ne saurions nous rallier au point de vue de R. Favre, *art. cité*, pp .488-492, qui pense que ce blasphème est une thèse arienne ; P. Smulders, *La doctrine trinitaire...*, p. 39, établit un parallèle peu convaincant entre Hil. *in Matth.* 31, 3 et Athan. *or. contra Arianos*, 1, 5, où sont visées des thèses d'Arius. C'est pour le *De Trinitate* qu'Hilaire a réuni des dossiers scripturaires établis par les Ariens : cf. A. Martínez Sierra, *La prueba escrituristica de los Arrianos según S. Hilario de Poitiers*, dans *Miscelanea Comillas*, t. 41, 1964, pp. 295-377. L'opinion de P. Smulders est partagée par P. Galtier, *Saint Hilaire de Poitiers*, Paris, 1960, pp. 26-27, et M. Simonetti, *Note sul Commento a Matteo*, dans *Vet Chr*, t. 1, 1964, pp. 55-57. Mais J. Lebon, *Le corps du Christ dans la mort : l'opinion de saint Hilaire de Poitiers*, dans *RHE*, t. 23, 1927, p. 238, n. 1, voit dans Tert. *adu. Prax.*, 30, 1-2 (texte cité *infra* n. 5) un texte qui a pu, par la suite, favoriser l'argumentation des Pères contre la passibilité du Verbe.

5. Tert. *carn.* 5, 7, *CC*, t. 2, pp. 881-882 : « Ita utriusque substantiae census hominem et Deum exhibuit, hinc natum, inde non natum, hinc carneum, inde spiritalem, hinc infirmum, inde praefortem, hinc morientem, inde uiuentem. Quae

qu'il pousse vers Dieu est la voix du corps attestant sa séparation d'avec le Verbe qui se retire de lui ». Cette dernière formule évoque le style des portraits de sage chez Sénèque, de même que des traits comme : « Il n'est pas possible qu'il ne souffre pas..., mais c'est sans sentir la douleur », ou encore : « il ne devait rien subir d'extérieur ».

Si ces détails relatifs à l'« apathie », et à l'autonomie de l'esprit dans la souffrance, relèvent d'une stylisation stoïcisante[1], Hilaire rattache l'exaltation du libre arbitre chez le Christ[2] à la doctrine paulinienne de

---

proprietas conditionum, diuinae et humanae, aequa utique naturae cuiusque ueritate dispuncta est, et spiritus et carnis. Eadem fide uirtutes spiritus Dei Deum, passionem carnem hominis probauerunt » ; *adu. Prax.* 27, 11, t. 2, pp. 1199-1200 : « Videmus duplicem statum, non confusum sed coniunctum in una persona, Deum et hominem Iesum — de Christo autem differo — et adeo salua est utriusque proprietas substantiae, ut et Spiritus res suas egerit in illo, id est uirtutes et opera et signa, et caro passiones suas functa sit..., esuriens sub diabolo... anxia usque ad mortem, denique et mortua » ; 30, 1-2, p. 1203 : « Habes ipsum exclamantem in passione : *Deus meus, Deus meus ut quid me dereliquisti* ? Sed haec uox carnis et animae, id est hominis, non Sermonis nec Spiritus ». Sur ces textes, cf. R. Cantalamessa, *La cristologia...*, pp. 181-183. J. Lebon, *Credo... in Filium Dei... mortuum et sepultum*, dans *RHE*, t. 33, 1937, p. 697, a souligné l'équivoque du mot *spiritus* dans le dernier texte : s'agit-il de l'âme du Christ ? du Verbe ?

1. Témoignages de cette stylisation stoïcienne :

1°) *in Matth.* 33, 6 : « Clamor uero ad Deum, corporis uox est recedentis a se Verbi Dei contestata discidium ». Cette *recessio* du Verbe de Dieu rappelle celle du sage stoïcien : cf. Sen. *dial.* 8, 6, 4, éd. Waltz, pp. 119-120 : « quo animo ad otium sapiens secedit », et Hor. *sat.* 1, 1, 31, éd. Villeneuve, p. 32 : « senes ut in otia tuta recedant ». Aussi bien, comme l'a montré J. Lebon, *Le corps du Christ dans la mort...*, dans *RHE*, t. 23, 1927, pp. 209-218, ce *discidium* n'exprime pas une division de l'humanité et de la divinité du Christ — thèse arienne —, mais indique en termes de moraliste le fait que le Verbe se retire du corps du Seigneur dans la mort, de la même manière qu'il avait acquiescé à l'Incarnation : cf. *in Matth.* 2, 5 : « per Verbum caro factus (Christus) ».

2°) *in Matth.* 31, 7 : « quia non est possibile se non pati, pro his rogat qui passuri post se erant dicens : *Transeat calix a me*, id est, quomodo a me bibitur, ita ab his bibatur, sine spei diffidentia, s i n e s e n s u d o l o r i s ». Rapprocher Sen. *dial.* 2, 10, 3, éd. Waltz, p. 49 (en parlant du sage) : « Sed molestias, dixerim non uincit, sed ne sentit quidem ».

3°) *in Matth.* 33, 6 : « et quia nihil agendum esset e x t r i n s e c u s ... », adverbe qui est dans la tradition de Sen. *dial.* 2, 5, 4, où aux « res extra nos positae » le sage oppose lui-même « en qui il a tout placé » (« omnia in se reposuit ») ; *dial.* 7, 16, 3, éd. Bourgery, p. 20 : « quid extrinsecus opus est ei qui omnia sua in se collegit ? » *epist.* 85, 16, éd. Préchac, t. 3, p. 129 : « (sapiens) si non contemnit uenientes extrinsecus causas et aliquid timet... »

2. Exaltation soulignée par J.B. Wirthmüller, *Die Lehre des hl. Hilarius über die Selbstentäusserung Christi*, Regensburg, 1865, p. 71 ; Th. Förster, *Zur Theologie des Hilarius*, dans *Theolog. Stud. und Kritiken*, t. 61, 1888, pp. 663-665 ; G. Rauschen, *Die Lehre des hl. Hilarius von Poitiers über die Leidensfähigkeit Christi*, dans *ThQ*, t. 87, 1905, pp. 424-439, lequel insiste trop sur le « volontarisme » du Christ lors de la Passion, dans le sillage du chapitre 3 du *De patientia* de Tertullien, entraînant les objections de A. Beck, *Die Lehre des hl. Hilarius von Poitiers über die Leidensfähigkeit Christi*, dans *ZKTh*, t. 30, 1906, pp. 110-122, avec réponse de G. Rauschen, *ibid.* pp. 295-305 et réplique de A. Beck, *ibid.* pp. 305-310. Ce dernier souligne l'existence chez le Christ d'une « nature » comme point d'impact de la souf-

la volonté divine manifestée dans le Fils pour « l'accomplissement de son dessein bienveillant » à l'égard de l'homme[1]. Dans toute la nature, en effet, est perçu le mystère de l'action divine, en vertu duquel « il devait s'achever comme homme dans la mort » sur la Croix[2]. Celle-ci a été « placée au centre de la terre et comme au sommet de ce mont pour que tous les païens eussent une égale possibilité de connaître Dieu[3] ». Le dessein salvifique qui préside à la volonté divine de souffrir représente, en effet, pour Hilaire, la *ratio ultima* de la Passion. Paraphrasant le verset de *Matthieu*, repris d'*Isaïe* : « Il s'est chargé de nos infirmités » à l'aide des images des versets 14 et 15 du second chapitre des *Colossiens*[4], Hilaire écrit : « Il a attaché à la Croix avec lui tout ce dont nous souffrions, ... car, la chaleur de la foi nous brûlant dans la guerre de la passion qu'il nous faut livrer au diable (souvenir de l'image du « triomphe sur les puissances » dans *Col.* 2, 15), toutes les douleurs de nos faiblesses meurent

---

france, pour écarter les accusations de docétisme portées contre Hilaire depuis CLAVD. MAM., (*anim.* 2, 9, 3), *CSEL*, t. 11, pp. 134-135 : « Ne quid tamen segnem me redhibendae uicissitudinis arbitreris, prout locus est, moneo consentaneum magis tibi super sententia tua Pictauum Hilarium esse potuisse, qui scilicet inter conplura praecelsarum disputationum suarum quiddam sequius sentiens duo haec ueris aduersa disseruit, unum quo nihil incorporeum creatum dixit (cf. *in Matth.* 5, 8), aliud quo nihil doloris Christum in passione sensisse (cf. *in Matth.* 31, 7), cuius si uera passio non fuit, redemptio quoque nostra uera esse non potuit. Sed quoniam beatus Hilarius opinionis huiusce uitium uirtute confessionis aboleuit, sed sustinet reprehensionis stilum, quod non patitur detrimenta meritorum ». Sur cette prise de position de Claudien Mamert, cf. E.-L. FORTIN, *Christianisme et culture philosophique au cinquième siècle. La querelle de l'âme humaine en Occident*, Paris, 1959, pp. 51-53.

1. ITALA *Ephes.* 1, 9 Hil. in psalm. 1, 10 : « ut notum faceret nobis sacramentum uoluntatis suae, secundum bene placitum eius, quod proposuit in eo (Filio) ». A rapprocher de la formule d'Hilaire : « occultum diuinae operationis mysterium... sentitur » dans la note qui suit.

2. *In Matth.* 33, 6 : « Occultum diuinae operationis mysterium totius creationis stupore sentitur... Sed relinquitur (Christus) quia erat homo etiam morte peragendus ».

3. *Ibid.* 33, 4 : « Locus deinde crucis talis est, ut positus in medio terrae et tanquam in uertice huius uniuersitatis insistens, ad capessendam Dei cognitionem uniuersis gentibus esset aequalis ». Cette « exaltation de la Croix » dépend peut-être du symbolisme développé dans TERT. *adu. Marc.* 3, 18, 4, *CC*, t. 1, p. 532 : « Nam et in antemna, quae crucis pars est, extremitates cornua uocantur, unicornis autem mediae stipitis palus. Hac denique uirtute crucis et hoc more cornutus uniuersas gentes et nunc uentilat per fidem ». Rapprocher aussi FIRM. *err.* 21, 5, éd. Pastorino, p. 220 : « Tu, Christe, mundum ac terram extensis manibus, tu caeleste sustentas imperium ». Sur ce symbolisme, cf. H. RAHNER, *Antenna crucis V : Das mystiche Tau*, dans *ZKTh*, t. 75, 1953, p. 385-410.

4. ITALA *Col.* 2, 14-15 Hil. trin. 10, 48 : « delens quod aduersus nos erat chirographum sententiis, quod erat contrarium nobis, tollens illud de medio et adfigens illud cruci, spolians se carne principatus et potestates traduxit cum fiducia, triumphans eos in semetipso ».

avec son corps et sa passion» (réminiscence de *Col.* 2, 20 : «Vous êtes morts avec le Christ aux éléments du monde »[1]).

Cette thèse générale d'inspiration paulinienne inspire, de beaucoup plus près que ne le font les développements de Tertullien sur la « patience » de Dieu dans sa passion, l'exégèse qu'Hilaire donne de cette dernière. Si le Christ est couvert de crachats, couronné d'épines, abreuvé de vinaigre offert sur une tige de roseau, cela signifie qu'il « consomme la faiblesse de l'homme», assume les vices des païens et les «absorbe» même[2]. Mais aucun épisode ne montre à quel point «le mystère de notre salut» est lié à celui de la passion du Christ, à laquelle nous sommes tous appelés, comme la scène de Gethsémani[3] : Jésus y est dit « triste jusqu'à la mort », non « à cause de la mort », parce qu'il craint qu'à l'heure de sa mort, ses disciples ne le reconnaissent pas dans le Crucifié[4]. Aussi demande-t-il au Père que « ce calice passe de ses mains », et non pas « le passe », parce qu'il sait que ses disciples « devaient souffrir après lui » et qu'il voudrait que, comme lui, ils boivent ce calice sans craindre la mort[5]. Ainsi, il ratifie la « volonté du

1. *In Matth.* 31, 10 : « Passuris discipulis per fidei iustificationem, omnem in se corporis nostri infirmitatem adsumpsit, crucique secum uniuersa ea quibus infirmabamur adfixit. Ideo peccata nostra portat et pro nobis dolet (cf. *Is.* 53, 4), quia, fidei in nobis calore feruente, cum aduersum diabolum passionis bello sit decertandum, omnes imbecillitatum nostrarum dolores cum corpore eius et passione moriuntur ». (Cf. VVLG. *Col.* 2, 20 : « Si mortui estis cum Christo ab elementis mundi... »). L'importance de ce texte est soulignée par A. CHARLIER, *L'Église corps du Christ chez saint Hilaire de Poitiers*, dans *EphThL*, t. 41, 1965, pp. 457-458.

2. *In Matth.* 32, 3 : « In palmis uero atque sputis ad consummandam hominis humilitatem uniuersa in eum contumeliarum genera exercebantur » ; 33, 3 :« Spinis quoque, id est compungentium quondam peccatis gentium coronatur... In calamo uero earumdem gentium infirmitas atque inanitas manu comprehensa firmatur ;» 33, 6 : « In calamo enim ex spongia ut potaret offertur, id est, ex corporibus gentium uitia corruptae aeternitatis accepit... Denique in Iohanne postquam perpotauerat, dixit : *Consummatum est*, quia omne uitium humanae corruptionis hausisset ». G. BLASICH, *La risurrezione dei corpi nell' opera esegetica di S. Ilario di Poitiers*, dans *Divus Thomas*, t. 69, 1966, pp. 79-81, rapproche ce passage de textes postérieurs à Hilaire ayant la même portée.

3. *Ibid.* 31, 7 : « Numquid possibile erat non pati Christum ? Atquin iam a constitutione mundi sacramentum hoc in eo erat nostrae salutis ostensum » (cf. *Matth.* 13, 35 : « ostendam — d'après *ostensus* de *in Matth.* 13, 6 — abscondita a constitutione mundi ») ; 33, 5 : « omnem humani generis uniuersitatem uocari ad sacramentum passionis Domini ostendentes (latrones) ».

4. *Ibid.* 31, 5 : « Denique ait : *Tristis est anima mea usque ad mortem.* Numquid ait : Tristis est anima mea propter mortem. Certe non ita... Aliud est usque in id, aliud ob id metuere... Sciebat exterrendos, fugandos, negaturos, sed quia spiritus blasphemia nec hic nec in aeternum remittitur (cf. *supra*, p. 369, n. 5), metuebat ne se Deum abnegarent, quem caesum et consputum et crucifixum essent contemplaturi ».

5. *Ibid.* 31, 7 : « Transire a se calicem rogat. Numquid ait : Transeat me calix iste ? Haec enim futura erat pro se timentis oratio. Sed aliud est, ut se transeat, aliud ut a se transeat deprecari. In eo enim quod se transit, ipse ille a molestia transeuntis excipitur ; qui autem ut a se transeat rogat, non ut ipse praetereatur orat, sed ut in alterum id quod a se transit excedat... Totus igitur super his qui passuri erant metus est, atque ideo quia non est possibile se non pati pro his rogat

Père », en vertu de laquelle, « buvant le calice qui doit passer à nous », il obtienne « d'absorber l'infirmité de notre corps, l'angoisse de la crainte et la douleur même de la mort[1] ». Ce résultat devait être acquis, quand, « revenant de la mort à la vie, il a ramené au ciel la matière du corps qu'il avait prise en l'associant à « l'éternité de son esprit et de sa substance[2] ».

3. — L'« ACHÈVEMENT DE LA FOI » : DE L'INCARNATION DIVINE À LA DIVINISATION DE L'HOMME

L'exégèse de la Passion et de la Résurrection a montré la communion mystérieuse qui lie l'humiliation physique et l'immortalité de Jésus à l'absorption par ce dernier des faiblesses humaines[3]. Cette communion trouve son expression dans le parallélisme antithétique qu'Hilaire établit, à l'occasion de la confession de Pierre, pour exprimer l'accomplissement de la foi : « De même que l'éternité a pris le corps de notre nature, la nature de notre corps peut acquérir la vertu d'éternité[4] ». Ce rapport logique avait été déjà présenté dans le *De carne Christi* sous la forme : « l'homme naît en Dieu de ce que Dieu est né dans l'homme[5] », mais les deux formes d'intégration, celle du corps à l'éternité et celle de l'éternité au corps, ne sont pas sur le même plan, le mot *adsumptio*, qui exprime cette intégration, comme nous l'avons expliqué ailleurs[6], pouvant avoir et une valeur active et une valeur passive : Hilaire s'en explique clairement à propos de la guérison de l'hémorroïsse.

---

qui passuri post se erant dicens *Transeat calix a me*, id est quomodo a me bibitur, ita ab his bibatur..., sine metu mortis ». L'argumentation d'Hilaire est ici dans le droit fil d'un thème de TERT. *orat.* 4, 5, *CC*, t. 1, p. 260 : « Iam hoc dicto ad sufferentiam nosmetipsos praemonemus, Dominus quoque cum sub instantia passionis infirmitatem carnis demonstrare iam in sua carne uoluisset. *Pater*, inquit, *transfer poculum istud*, et recordatus, *nisi quod mea non, sed tua fiat uoluntas* ».

1. *Ibid.* 31, 11 : « Voluntatem Patris iam de nobis securus exspectat dicens : *Fiat uoluntas tua*, quia transiturum in nos calicem bibens infirmitatem corporis nostri et timoris sollicitudinem et ipsum dolorem mortis absorberet ». Cette dernière image vient de ITALA *II Cor.* 5, 4 Hil. in psalm. 64, 17 : « ...ut absorbeatur hoc mortale a uita ».

2. *Ibid.* 4, 14 : « Et ultra humani sermonis eloquium est... postremo post triduum in uitam a morte redeuntem, consociatam spiritus et substantiae suae aeternitati materiem ad caelum adsumpti corporis retulisse ».

3. *Ibid.* 33, 6 : « in se atque immortalitatis communionem ea quae in nobis erant uitia transfudit ».

4. *Ibid.* 16, 5 : « Hunc igitur adsumpsisse corpus et hominem factum esse perfecta confessio est, quia, sicut aeternitas naturae nostrae corpus accepit, ita cognoscendum est naturam corporis nostri aeternitatis adsumere posse uirtutem ». Cf. 5, 15 : « (Christus) per quem, quia in hominem Deus uenit, homo rursum fiet in Deum ». Sur ces textes, cf. Ph.-T. WILD, *The Divinization of Man according to saint Hilary of Poitiers*, Mundelein, 1950, pp. 59-60.

5. TERT. *carn.* 17, 3, *CC*, t. 2, p. 904 : « Haec est natiuitas noua, dum homo nascitur in Deo, ex quo in homine natus est Deus ».

6. Cf. notre article : *Adsumo et adsumptio...*, p. 130.

« Transfusion de la vertu divine »

« La puissance présente dans le corps apportait aux choses périssables une force efficace de santé et l'action divine s'étendait jusqu'aux franges du vêtement. Dieu ne pouvait être divisé ni saisi en étant enfermé dans un corps. Il divise en effet lui-même ses dons dans l'Esprit, mais ne se divise pas en dons. La foi obtient partout sa puissance, car celle-ci est partout et n'est absente nulle part. Et l'acquisition d'un corps n'a pas enfermé la nature de sa puissance, mais sa puissance acquit la fragilité d'un corps, pour la racheter, en étant si infinie, si libre, que l'accomplissement du salut de l'homme se tenait jusque dans ses franges[1] ».

Ainsi, l'action divine « s'étend à tout », même aux franges d'un vêtement. Tertullien avait déjà montré, dans le *De baptismo*, l'élément spirituel « pénétrant la matière », et, dans le *De anima*, « se diffusant dans toutes les régions du corps[2] ». Cependant, « Dieu donne sans se diviser », comme Hilaire le souligne dans la multiplication des pains où la matière se présente « étirée[3] ». Aussi la puissance divine ne peut-elle « être enfermée », mais — ce que Tertullien disait déjà de ce qui est incorporel[4] — elle est « libre », tirant d'elle-même sa « substance céleste intérieure », ainsi qu'il apparaît dans la comparaison qu'Hilaire établit entre les lis de l'Évangile, qui refleurissent sans effort, et les vertus célestes des anges qui reçoivent la permanence de leur être de leur condition originelle[5]. Réalisant

1. *In Matth.* 9, 7 : « Est autem in simplici intelligentia magna uirtutis dominicae admiratio, cum potestas intra corpus manens rebus caducis efficientiam adderet sanitatis et usque in uestium fimbrias operatio diuina procederet. Non enim diuisibilis et comprehensibilis erat Deus, ut corpore clauderetur. Ipse enim dona in spiritu diuidit, ceterum non diuiditur in donis. Virtutem autem eius fides ubicumque consequitur, quia ubique est et nusquam abest. Et adsumptio corporis non naturam uirtutis inclusit, sed ad redemptionem suam fragilitatem corporis uirtus adsumpsit, quae tam infinita ,tam libera est, ut etiam in fimbriis eius humanae salutis operatio contineretur ». Pour la *iunctura* « uirtus... tam libera » et pour l'accumulation *infinita... libera*, cf. Sen. *dial.* 2, 5, 4, éd. Waltz, p. 41 : « uirtutem autem non dat (fortuna), ideo nec detrahit — libera est, inuiolabilis, immota, inconcussa ».

2. Tert. *bapt.* 4, 1, *CC*, t. 1, p. 279 : « Subiecta quaeque materia eius quae desuper imminet qualitatem rapiat necesse est, maxime corporalis spiritalem et penetrare et insidere facilem » ; *anim.* 9, 7, t. 2, p. 793 : « Recogita enim, cum Deus flasset in faciem homini flatum uitae... per faciem statim flatum illum in interiora transmissum et per uniuersa corporis spatia diffusum ». Sur ce texte, cf. F. Seyr, *Die Seelenlehre und Erkenntnislehre Tertullians und die Stoa*, Wien, 1937, pp. 54-55 ; comm. de J.H. Waszink, éd. du *De anima*, Amsterdam, 1947, p. 176.

3. Cf. *supra* p. 358, n. 2. Rapprocher Tert. *anim.* 14, 1, où il est dit que l'âme n'est pas « divisible » : « non magis structilis aliunde quam diuisibilis ex se ».

4. Tert. *anim.* 7, 3, *CC*, t. 2, p. 790 : « incorporalitas enim ab omni genere custodiae libera est ».

5. *In Matth.* 5, 11 : « Est autem in natura istius germinis (= le lis), ut aptissime caelestibus angelorum substantiis comparetur... Ex se enim efflorescit ac redditur, et quod est, nec radici potest debere nec terrae, cum ille qui se subeat succus, ex se sit. Atque ita annuae licet huius uiriditatis exemplo uirtutem caelestis substantiae aemulatur, cum ex eo tantum, quod intra se acceptum habeat, alatur in florem. Ideo ergo *lilia non laborant neque neunt* (*Matth.* 6, 29), quia uirtutes angelorum ex ea, quam adeptae sunt, originis suae sorte, ut sint semper, accipiunt ». Sur ce texte, cf. A. Fierro, *Sobre la gloria en San Hilario*... pp. 228-232.

l'équilibre des contraires, la « puissance » divine « se transfuse en nous » (*transfundi*) — contamination du *transferri* de saint Paul et du *diffundi* de Tertullien[1] —, en « transfusant en elle » ou en « absorbant » — image paulinienne — notre « faiblesse charnelle[2] ». Tel est le sens des paroles du Christ en croix : « Tout est consommé », qu'il prononce après avoir absorbé un peu de vinaigre[3].

La liaison de l'âme et du corps : corporalisation de l'âme ou spiritualisation du corps ?

Puisque, entre Dieu et l'homme, les rapports prennent la forme d'une « communication », selon Tertullien, d'une « communion », selon Hilaire, entre l'esprit et la chair, le premier ayant par rapport à la seconde l'initiative efficiente[4], le point d'application de notre « rédemption » se trouve dans les modalités de cette communion. Elles servaient déjà, chez Tertullien, de lignes directrices à son enseignement sur la résurrection.

Une évocation encore schématique de la « communion » de l'âme et du corps est proposée d'abord au lecteur d'Hilaire à l'occasion de l'explication de la péricope évangélique sur les deux oiseaux qui « se vendent un as » et dont « pas un ne tombe sans la volonté du Père » : cette combinaison d'images pose à l'exégète une « question ». Les deux oiseaux qui « se vendent un as » sont l'âme et le corps. Leur vocation est, en effet, d'être « ailés », comme il se voit chez les martyrs, auxquels le *locus* s'applique avant tous autres. L'un et l'autre oiseau se vendent au péché, lorsqu'ils sont captifs du prix payé aux voluptés présentes. Alors, la légèreté de leur substance s'alourdit en prenant la matérialité du corps, et l'une et l'autre

---

1. *In Matth.* 10, 27 : « Docetque (Christus) in se etiam mediatoris officium, qui cum sit receptus a nobis, atque ille profectus ex Deo sit, Deus per illum t r a n s - f u s u s in nos sit ». Cf. ITALA *Col.* 1, 13 : « transtulit (nos) in regnum Filii dilectionis suae », paraphrasé dans *in Matth.* 5, 12 : « ut in nouam caelestemque substantiam ex hac corruptibilis corporis materie t r a n s f e r a n t u r ». Sur *diffundi* de TERT. *anim.* 9, 7, cf. *supra* p. 380, n. 2. Il faut noter que TERT. *resurr.* 63, 4, se sert de *transfundi* pour exprimer métaphoriquement la métensomatose : « uelut in uasa transfunditur (caro) ».

2. *In Matth.* 31, 11 : « quia transiturum in nos calicem bibens, infirmitatem corporis nostri... absorberet » ; 7, 7 : « passione corporis sui, secundum prophetarum dicta, infirmitates humanae imbecillitatis absorbens ». Sur l'image paulinienne de *absorbere*, cf. *supra* p. 379, n. 1.

3. *In Matth.* 33, 6 : « Denique in Ioanne, postquam perpotauerat, dixit : *Consummatum est*, quia omne uitium humanae corruptionis hausisset ».

4. TERT. *bapt.* 4, 5 : il y a « communication » de la faute de la chair à l'esprit dans le péché (« utrumque inter se communicant reatum »), comme dans le baptême l'intervention de l'Ange transfère la purification de la chair à l'esprit. Même idée exprimée chez Hilaire par *communio* dans *in Matth.* 10, 24 : « quia communio ipsis inuicem (corps et esprit) concilietur ex Verbo ». Dans *resurr.* 16, 12, Tertullien parle de *communio naturae* entre le corps et l'esprit : cf. G. ESSER, *Die Seelenlehre Tertullians*, Paderborn, 1893, pp. 203-204.

deviennent « une chose unique destinée à tomber au sol » : telle est la « loi » fixée par la volonté du Père[1].

Hilaire a construit ce commentaire à l'aide de pièces assez disparates extraites du *De resurrectione mortuorum* de Tertullien, sans grand souci de suivre la pensée du modèle. Les caractères reconnus par Tertullien à la chair deviennent, chez notre exégète, comme des « péchés » : l'« alourdissement », la matérialisation (*sordes*) de l'âme tenus ici, dans une perspective moralisante, pour un effet fâcheux de l'union avec la chair et une cause de *uitia*[2].

En fait, le principal souci d'Hilaire a été de ménager un retournement antithétique de points de vue pour établir, face à la « loi » de corporalisation de l'homme, la possibilité, même irréelle — de là l'emploi du subjonctif hypothétique — de voir « le corps passer à la substance de l'âme », conformément à ce que le texte de *Matthieu* appelle la « volonté du Père ». Or le *De resurrectione*[3] montrait que, si l'âme est vouée à souffrir de par

1. *In Matth.* 10, 18-19 : « Locus hic (*Matth.* 10, 29) ex sensu superiore proficiscitur. Iniquitates enim eorum exaggerantur qui tradituri sunt, qui insectaturi, qui in fugam coacturi, quibus propter nomen Domini esse odio nos oportet, qui omne ius suum in solis corporibus exerceant, potestatem in animam non habentes. (Rapprocher Tert. *resurr.* 5, 21 : « casu uolatilium, id est martyrum). Hi igitur passeres duos asse ueneunt. Et quidem quae sub peccato uendita sunt, redemit ex lege Christus : ergo quod uenditur, corpus atque anima est, et cui uenditur, peccatum est, quia Christus et de peccato redemit et animae ac corporis est redemptor. Qui igitur duos passeres asse ueneunt, se ipsos peccato minimo ueneunt, natos ad uolandum et ad caelum pennis spiritalibus efferendos. Sed capti pretiis praesentium uoluptatum et ad luxum saeculi uenales totos se talibus actionibus nundinantur. Sed quaerendum est quomodo unum ex illis est quod sine uoluntate Dei non cadet. Dei uoluntas est, ut unum ex illis magis euolet, sed lex ex constitutione Dei profecta decernit unum ex eis potius decidere. Quemadmodum autem si euolarent, unum essent, id est corpus in naturam animae transisset et grauitas illa terrenae materiae in profectum et substantiam animae aboleretur (auolaret (?) *coni.* A. Fierro, *Sobre la gloria*... pp. 273-274) fieretque corpus potius spiritale, ita peccatorum pretio uenditis, in naturam corporum animae subtilitas ingrauescit et terrenam contrahit ex uitiorum sorde materiem fitque unum ex illis quod tradatur in terram : plurimis autem eos stare passeribus cum dicit, ostendit multitudini infidelium electionem fidelium praeesse, quia his casus in terram sit, illis uolatus in caelum ? » Chez Tertullien, le *locus* évangélique *Matth.* 10, 29, est représenté dans *resurr.* 35, 9, comme un exemple de résurrection, mais ne donne lieu à aucune exégèse de détail.

2. Cf. *in Matth.* 10, 19 : « grauitas illa terrenae materiae..., in naturam corporum animae subtilitas ingrauescit ». Comparer Tert. *anim.* 8, 2 où les *corporalia* sont qualifiées de *grauia* : « dum haec inuisibilia..., haec grauia ». La « matérialité » contractée par l'âme vient, selon Hilaire, des impuretés (*sordes*) des vices, *sordes* étant fort usité dans un contexte moralisant chez Tert. *bapt.* 4, 5 (en rapport avec *delicta* : « quoniam uice sordium delictis inquinamur ») ; *resurr.* 6, 5, *CC*, t. 2, p. 928 (en rapport avec *limus terrae*) : « quo (limo) nunc facit (haereticus) ad infuscandam originem carnis nomen terrae uentilare, ut sordentis, ut iacentis elementis ».

3. Tert. *resurr.* 17, 5, *CC*, t. 2, p. 941 : « Sic itaque et ad patiendum societatem carnis expostulat (anima), ut tam plene per eam pati possit quam sine ea plene agere non potuit » ; 18, 8, p. 943 : « ipsa est quae illud (corpus) de terra suscitauit, cum inflata est » ; 53, 7, p. 999 : « Recepta enim anima rursus animale corpus effi-

son union avec le corps, elle peut le « relever » en « absorbant sa mortalité », comme dit saint Paul. A partir de là, Hilaire explique que, si, comme les oiseaux vendus un as, l'âme et le corps risquent d'être livrés au péché, le corps peut « devenir corps spirituel[1] » et « s'élever sur les ailes de l'esprit », si la lourdeur est « abolie » — terme paulinien caractéristique de la résurrection — pour « progresser et parvenir à la substance de l'âme[2] ».

L'ordre de la « nouvelle naissance » au « corps spirituel »

La « concorde » de l'âme et du corps comme dénouement d'une lutte entre deux modes antithétiques de « communion » est une thèse que Cyprien a déjà développée[3], mais qui reflète

---

citur, ut fiat spiritale ; non enim resurgit nisi quod fuit » ; 54, 2, p. 1001 : « Denique cum et illud scriptum sit : *Oportet mortale hoc induere immortalitatem* (*I Cor.* 15, 53) ostenditur quomodo mortale deuoretur a uita, dum indutum immortale absconditur et tegitur et intus continetur ». Le contenu de ces images inspirées de saint Paul est analysé par P. Siniscalco, *Ricerche sul « De resurrectione » di Tertulliano*, Roma, 1966, pp. 157-158.

1. Cf. *in Matth.* 10, 19 *supra* p. 382, n. 1 : « quemadmodum... corpus fieret spiritale ». L'expression d'origine paulinienne (Itala *I Cor.* 15, 44, Hil. in psalm. 2, 41) : « surgit corpus spiritale »), cautionne la thèse de la « corporéité » de l'âme que condamnera Clavd. Mam. *anim.* 2, 9, 3 (cf. *supra* p. 376, n. 2) d'après *in Matth.* 5, 8 : « Nihil est quod non in substantia sua et creatione corporeum sit, et omnium, siue in caelo siue in terra, siue uisibilium siue inuisibilium, elementa formata sunt. Nam et animarum, species, siue obtinentium corpora siue corporibus exulantium, corpoream tamen naturae suae substantiam sortiuntur, quia omne quod creatum est, in aliquo sit necesse est ». Hilaire suit ici Tert. *anim.* 7, 3, *CC*, t. 2, p. 790 : « Nihil enim si non corpus » ; *carn.* 11, 3-4, t. 2, p. 895 : « cum autem sit (inuisibile), habeat necesse est aliquid per quod est. Si habet aliquid, per quod est, hoc erit corpus eius. Omne quod est, corpus est sui generis » ; *resurr.* 17, 2, t. 2, p. 941 : « Nos autem animam corporalem et hic profitemur et in suo uolumine probauimus, habentem proprium genus soliditatis ». Sur la « corporéité » de l'âme chez Tertullien, cf. H. Karpp, *Probleme altchristlicher Anthropologie*, Gütersloh, 1950, pp. 41-42, 71-73. A. Fierro, *Sobre la gloria en San Hilario*, pp. 23-26, n'est pas très sensible à l'influence exercée sur Hilaire par ces textes de Tertullien, qu'il juge « matérialistes » ; il remarque qu'Origen. *princ.* 2, 2, 1 et 2, ne conçoit pas de « rationes naturales » indépendantes du corps, sauf en Dieu, mais, en fin de compte, incline à admettre une influence de Clément d'Alexandrie sur Hilaire : en effet, l'auteur des *Excerpta ex Theodoto* considèrerait la « corporéité » de l'âme comme signifiant « création finie », ce qui serait le point de vue d'Hilaire. La démonstration tentée par Fierro pour dissocier ici Hilaire de Tertullien, nous paraît assez fragile.

2. *In Matth.* 10, 19 : *supra* p. 382, n. 1 : « quemadmodum autem si euolarent, unum essent, id est... grauitas illa terrenae materiae in profectum et substantiam animae aboletur ». L'image du vol doit se rattacher à la phrase de Tert. *apol.* 22, 8, *CC*, t. 1, p. 129 : « Omnis spiritus ales est », laquelle s'insère dans une tradition littéraire et philosophique latine retracée par P. Courcelle, *Tradition néoplatonicienne et tradition chrétienne du vol de l'âme*, dans *Annuaire du Collège de France*, t. 63, 1963, pp. 386-391, et art. *Flügel der Seele I*, dans *RLAC*, t. 7, Lief. 57, Stuttgart, 1969, c. 50-65. L'« abolition », dont s'accompagne, selon Hilaire, l'envol de l'âme jusque là « alourdie par la matière terrestre », appartient à la terminologie de saint Paul : cf. Itala *I Cor.* 13, 10 Aug. c. Fel. 1, 9 : « Cum uenerit autem quod perfectum est abolebuntur ea quae ex parte dicta sunt ».

3. Hil. *in Matth.* 4, 19 : « Hoc enim, quod aduersario reconciliari beneuolentia iubemur, ad corporis et spiritus aduersantium sibi concordiam retulerunt ». Le texte parallèle de Cyprien est *domin. orat.* 16 : cf. *infra* p. 391, n. 1.

imparfaitement l'évolution des deux « substances». Celle-ci, en effet, est pour chacune l'occasion de se situer l'une par rapport à l'autre et se déroule selon un processus assez complexe dont Hilaire donne deux versions.

La première, assez sommaire, est fournie par l'image du « vol au ciel » contenue dans le parallèle que le Christ établit entre lui-même et la poule qui a voulu rassembler ses poussins. Elle donne lieu à une leçon de doctrine dont les éléments sont empruntés à des définitions de Tertullien. Cet auteur, reprenant l'enseignement de la *Première Épître aux Corinthiens*, parlait, dans le *De resurrectione*, du «nouvel Adam» comme succédant à l'Adam pécheur, où « la chair était l'homme ». Il ajoutait, dans le *De anima*, que « toute âme naît dans Adam jusqu'à ce qu'elle renaisse dans le Christ », selon un ordre qui se développe dans le temps et fait passer l'homme de sa « naissance impure » à une « nouvelle naissance », dont « le Christ est l'ordonnateur[1] ». Cette « seconde naissance », qui dans le *De anima* est définie comme « l'accueil de l'Esprit », correspond à ce que, en langage paulinien, le *De resurrectione* appelle la « résurrection à la chair spirituelle » ou au « deuxième homme venu du ciel », chez qui la « substance de la chair » revêt l'immortalité et se trouve « transférée dans l'éternité[2] ».

La convergence de ces concepts et images de Tertullien donne naissance chez Hilaire à une construction doctrinale qui sert d'ossature à son exégèse de la « similitude » de la poule et des poussins : « Comme la poule rassemblant ses poussins a voulu les maintenir sous ses ailes, (le Christ) devenu maintenant oiseau terrestre et domestique, et faisant en quelque sorte de son corps un abri avec ses ailes, nous accorde comme à ses poussins la chaleur de la vie immortelle et nous fait sortir pour voler comme s'il s'agissait d'une nouvelle naissance. Pour des poussins, en effet, naître est une chose, et vivre une autre. Ils sont d'abord retenus dans la coquille des œufs semblable à la barrière du corps; puis, revigorés par le dévouement de l'être qui les engendre, ils sortent pour voler. Donc, à la manière de cet oiseau domestique et, j'allais dire, terrestre, le Christ a voulu nous

1. TERT. *resurr.* 53, 11-12, *CC*, t. 2, p. 999 : « Hunc o r d i n e m apostolus disponens in Adam quoque et in Christo eum merito distinguit ut in capitibus distinctionis ipsius... Si enim et primus homo, Adam, caro, non anima, qui denique in animam factus est, et nouissimus Adam, Christus, ideo Adam quia homo, ideo homo quia caro, non quia anima » (cf. I *Cor.* 15, 45-46). Rapprocher TERT. *anim.* 40, 1, t. 2, p. 843 : « Ita omnis anima eo usque in Adam censetur, donec in Christo recenseatur, tamdiu immunda, quamdiu recenseatur, peccatrix autem, quia immunda ».

2. TERT. *anim.* 41, 4, *CC*, t. 2, p. 844 : « Proinde cum ad fidem peruenit reformata per secundam natiuitatem... excipitur etiam a spiritu sancto », formule inspirée de VVLG. *I Thess.* 1, 6 : « excipientes uerbum... cum gaudio spiritus sancti ». Cf. *resurr.* 53, 19, *CC*, t. 2, p. 1000 (à propos de la chair) : « futura proinde per plenitudinem spiritus insuper spiritale (corpus), in quo resuscitatur » ; 53, 15, p. 1000 ; « Hic autem (= *I Cor.* 15, 45) de substantia carnis primus et nouissimus dicti sunt, sicut et rursus primus homo de terra et secundus de caelo » ; 60, 4, p. 1008 : « donec et ipsa uita transferatur a temporalitate in aeternitatem, sicut animale corpus in spiritale, dum mortale istud induit immortalitatem » (d'après *I Cor.* 15, 53-54). Sur ces textes, cf. W. BENDER, *Die Lehre über den hl. Geist bei Tertullian*, München, 1961, p. 147.

rassembler à l'intérieur de lui-même, de façon que ceux qui avaient été déjà mis au jour dans l'état propre à la naissance, en sortant maintenant à l'occasion d'une seconde génération, et en renaissant par la chaleur de celui qui les ranime, volent vers le royaume des cieux avec un corps en quelquc sorte ailé[1] ».

Images « conjugales » de Matth. 10, 34-36 et renaissance spirituelle par le baptême

A la lumière du commentaire doctrinal dont Hilaire l'accompagne, la « similitude » de la poule et des poussins illustre ce que Tertullien appelle l'ordre en vertu duquel la naissance charnelle de l'homme dans le premier Adam peut être suivie de son envol spirituel grâce à la régénération dans le Christ, second Adam[2]. Mais l'exégète ne s'arrête pas là : il étudie, à l'occasion d'un autre exemple, les modifications qui déterminent l'évolution de cet ordre, en le faisant entrer dans le schéma antithétique déjà proposé pour l'explication de la péricope sur les « oiseaux qui se vendent un as ». En effet, les deux formes opposées de communion que, selon l'exégèse de cette péricope, l'âme et le corps ont été appelés à réaliser entre eux, vont

1. *In Matth.* 24, 11 : « Tanquam gallina congregans pullos suos continere eos sub alis suis uoluit, terrena uidelicet nunc et domestica auis factus, quodam corporis sui tanquam alarum operimento calorem ut pullis suis uitae immortalis indulgens et in uolatum uelut noua generatione producens. Pullis enim alia nascendi ratio est, alia uiuendi. Nam primum ouorum testis tanquam claustro corporis continentur, dehinc postea parentis sedulitate confoti exeunt in uolatum. Huius igitur familiaris ac paene terrenae auis more congregare eos intra se uoluit, ut qui conditione nascendi editi iam fuissent, nunc alterius generationis ortu et calore confouentis renati in caeleste regnum tanquam pennatis corporibus euolarent ». Des souvenirs littéraires enrichissent le développement inspiré de Lact. *opif.* 3, 9, 10 (cf. *supra* p. 340, n. 5) : en premier lieu, le v. 1, 170 de Lucrèce appliqué aux germes : « inde enascitur atque oras in luminis exit » (éd. Ernout, t. 1, p. 9), dont les deux parties ont pu fournir les éléments du processus qu'Hilaire impute aux poulets et qui comporte d'abord la « naissance, puis l'envol » ; le souvenir de Ovid. *met.* 7, 126-127 a pu jouer dans le même sens : « ...infans / Nec nisi maturus communes exit in auras » (s'appliquant au petit de l'homme). Enfin, Isaïe, évoquant le basilic sortant de l'œuf, écrit (Vvlg. 59, 5) : « et quod confotum est, erumpet in regulum ». L'image « claustrum corporis » en relation avec « reuolare » se trouve chez Lact. *inst.* 7, 12, 10, appliquée à l'âme dans une perspective platonisante (cf. P. Courcelle, *L'âme en cage*, dans *Parusia*, Frankfurt, 1965, pp. 103-118). Mais Hilaire s'en abstrait ici ; il suit la topique des chapitres 39 et 41 du *De anima*, où l'âme, ailée comme tout ce qui est esprit (Tert. *apol.* 22, 8 : cf. *supra* p. 383, n. 2), est comparée à un oiseau « qui est pris » et où sa « divinité » se « produit en témoignage » en « brisant l'obstacle » : « sic et diuinitas animae in praesagia e r u m p i t... et conscientia Dei in testimonium prodit » (*anim.* 41, 3, *CC*, t. 2, p. 844). Placé dans la sphère d'influence de Tertullien, Hilaire ne pense nullement au thème du corps prison de l'âme : M.-J. Rondeau, *L'anthropologie de saint Hilaire*, dans *Studia patristica*, t. 6, Berlin, 1962, p. 206, aurait dû être plus ferme sur ce point.

2. Cf. *supra* p. 384, n. 1 et Tert. *resurr.* 53, 14, *CC*, t. 2, pp. 999-1000 : « Ex qua enim substantia pariant inter se Christus et Adam ? Scilicet ex carne. Licet et ex anima, sed carnis nomine homo uterque sunt ; prior enim caro homo. Ex illa et o r d i n e m admittere potuerunt, ut alter primus, alter nouissimus homo, id est Adam, deputarentur... »

apparaître maintenant, dans un nouveau cas, comme exprimant l' « ordre » de la naissance et de la régénération spirituelle par le baptême.

L'occasion en est donnée à Hilaire par le chapitre dix de *Matthieu* qui prête au Christ un singulier apophtegme : « Je ne suis pas venu apporter la paix, mais le glaive. Je suis venu opposer le fils à son père, la fille à sa mère et la bru à sa belle-mère ». La brutalité de ces déclarations pose à Hilaire une « question » qu'il va résoudre en traitant de ces tensions familiales sous l'angle des relations entre le corps et l'âme. « Dans l'homme, commence Hilaire, nous trouvons seulement trois choses : le corps, l'âme et la volonté, car, de même que l'âme a été donnée au corps, le pouvoir d'user de soi à volonté a été accordé à l'un et à l'autre ». Cette tripartition est une reprise de la triade paulinienne, corps, âme, esprit ; le dernier élément cependant est appelé « volonté » et définit comme une faculté des deux premiers[1]. A cet homme tripartite, qu'évoque, selon Hilaire, l'apophtegme évangélique de la maison aux trois personnes (fils, fille, bru), est imposé, à titre de loi, en vertu de la propagation de l'humanité, le « péché » d'Adam[2]. L'idée, spécifiquement paulinienne, est développée à l'aide d'images issues de Tertullien. « Toute âme naît en Adam », précise le *De anima* de Tertullien, en ce sens que l'âme, naissant en même temps que le corps, reçoit la « corruption de la nature » de celui qui est, comme son père, l'instigateur de la corruption[3]. Hilaire déduit de cette généalogie les définitions

1. *In Matth.* 10, 22-23 : « *Non ueni pacem mittere, sed gladium. Veni enim separare filium aduersus patrem et filiam aduersus matrem et nurum aduersus socrum suam* (*Matth.* 10, 34-35). Quae ista diuisio est ?... Quid sibi uult missus potius gladius in terram et separatus a patre filius et filia a matre et nurus aduersus socrum ?... Et in Luca quidem talis de hoc sermo est : *Erunt enim ex hoc quinque in una domo diuisi, tres in duo et duo super tres diuidentur* (*Luc.* 12, 52)... Ergo qui sit gladius in terra, quae proprietas nominum, et in numero quinque quae ratio, et quomodo tres in duos, et duo super tres diuidendi... contuendum est. Et singularum quidem rerum et uniuersae quaestionis primum natura est explicanda. Hoc igitur quinque habitantes in una domo diuidit et diuidit tres in duo et duo super tres. Sed tria tantum in homine reperimus, id est et corpus et animam et uoluntatem. Nam ut corpori anima data est, ita et potestas utrique utendi se ut uellet indulta est atque ob id lex est proposita uoluntati ». Cette tripartition est répétée en 23, 2 : « Deo autem quae eius sunt propria reddere nos oportere, corpus, animam, uoluntatem ». Cf. Itala *Thess.* 5, 23 cod. *e* : « spiritus et anima et corpus », et sur ce verset. voir A.-J. Festugière, *L'idéal religieux des Grecs et l'Évangile*, Paris, 1932, pp. 196-220.

2. *In Matth.* 10, 23 : « Hoc in illis deprehenditur, qui primi a Deo figurati sunt, in quibus coeptae originis ortus effectus est, non traductus aliunde. Sed ex peccato atque infidelitate primi parentis, consequentibus generationibus coepit esse corporis nostri pater peccatum, mater animae infidelitas ; ab his enim ortum per transgressionem primi parentis accepimus ». Sur cette hérédité du péché d'Adam, cf. P. Limongi, *Esistenza ed universalità del peccato originale nella mente di S. Ilario di Poitiers*, dans *Sc Cat*, t. 69, 1941, pp. 127-147 ; Id. *La trasmissione del peccato originale in S. Ilario di Poitiers, ibid.*, pp. 260-273.

3. Tert. *anim.* 40, 1 (cf. *supra* p. 384 n. 1) et 27, 1, *CC*, t. 2, p. 822 : « Simulne conflata utriusque substantia corporis animaeque an altera earum praecedente ? Immo simul ambas et concipi et confici » ; 27, 9, p. 824 : « Igitur ex uno homine (Adam) tota haec animarum redundantia, obseruante scilicet natura Dei edictum »

suivantes : le péché de notre premier père est le « père de notre corps » et son « incroyance la mère de notre âme ». A ces deux tendances de l'être s'applique la volonté dont disposent le corps et l'âme, selon le point de vue stoïcisant de Tertullien, qui soulignait la part prise par la « volonté même dans les péchés matériels ».

Réunissant toutes ces images, Hilaire compose un tableau nuptial, qui amplifie et étend les métaphores conjugales des chapitres 41 du *De anima* et 63 du *De resurrectione*, sur l'âme épousant l'esprit et lui apportant la chair en dot. L'exégète représente ce vouloir de la chair devenant l'époux de l'âme et l'homme retenu par une sorte de statut conjugal à la faveur duquel la mère de l'âme, l'incroyance, devient la belle-mère du vouloir de la chair. Ainsi, dans l'homme, comme dans une maison, trouvent leur place les cinq noms (chiffre donné par *Luc*) de l'apophtegme évangélique : le corps, qui est le fils, l'âme qui est la fille devenant la bru en épousant la volonté du corps, le père étant le péché, et la mère, qui a aussi un rôle de belle-mère, étant l'incroyance. Comment Matthieu peut-il dire que les trois premiers sont contre les deux autres ? Parce que se produit une rupture, explique Hilaire, avec la situation familiale qui « retenait l'homme dans l'ignorance de Dieu et le charme des vices[1] ». En effet, « quand nous sommes renouvelés par la purification du baptême grâce à la vertu du Verbe, et que, séparés des péchés auteurs de notre origine, retranchés par une sorte de sectionnement dû au glaive de Dieu, nous rompons avec l'affection de nos père et mère, dépouillant le vieil homme avec ses péchés

---

(Cet *edictum* — la loi dont parle Hilaire — est : ITALA *gen.* 1, 28 Hil. in psalm. 66, 2 : « cresci te et multiplicamini ») ; *anim.* 41, 1, p. 844 : « nam, ut diximus, naturae corruptio alia natura est, habens suum Deum et patrem, ipsum scilicet corruptionis auctorem » (la nature « propre » de l'âme étant « divine »). A. BECK, *Die Lehre des hl. Hilarius von Poitiers und Tertullians über die Entstehung der Seelen*, dans *Philosophisches Jahrbuch*, t. 13, 1900, p. 42, a souligné l'influence exercée par ces textes de Tertullien sur Hilaire, « ein Schüler der Ideen des Tertullian ».

1. *In Matth.* 10, 23 : « Nam uoluntas unicuique sua adiacet. Ergo iam unius domus quinque sunt, pater corporis peccatum, mater animae infidelitas et incidens uoluntatis arbitrium totum hominem quodam coniugii sibi iure distringit. Huic infidelitas socrus est, nos ex ea natos atque a fide metuque Dei peregrinantes accipiens, ut inter infidelitatem uoluptatemque possessos et in ignoratione Dei et in omnium uitiorum oblectatione detineat ». A propos du « pouvoir de la volonté », qui est engagé par l'acte du péché se reporter aux observations de TERT. *paenit.* 3, 9, *CC*, t. 1, p. 325 : « per quod ostenditur non facti solum, uerum et uoluntatis delicta et uitanda et paenitentia purganda esse » ; *pudic.* 6, 7, t. 2, p. 1290 : « lex (= la loi nouvelle du Christ)... origines quoque delictorum, id est concupiscentias et uoluntates non minus quam facta condemnans », observations qui reflètent une thèse stoïcienne exprimée dans SEN. *epist.* 95, 57, éd. Préchac, t. 4, p. 106 : « Actio recta non erit nisi recta fuerit uoluntas » (sur cette thèse stoïcienne de la βούλησις, cf. CIC. *Tusc.* 4, 6, 12). D'autre part, TERTULLIEN appliquait déjà à l'homme des métaphores conjugales : *anim.* 41, 4, t. 2, p. 844 : « Sequitur animam nubentem spiritui caro, ut dotale mancipium » ; *resurr.* 63, 3, t. 2, p. 1011 : « Sed caro est sponsa, quae et in Christo Iesu spiritum sponsum per sanguinem passa est ». Sur la portée de ces métaphores dans l'argumentation du *De resurrectione*, cf. R. SIDER, *Structure and Design in the « De resurrectione mortuorum » of Tertullian*, dans *VChr*, t. 23, 1969, p. 195.

et son incroyance, et renouvelés de corps et d'âme par l'Esprit, nous ne pouvons que haïr une habitude d'agir héréditaire et ancienne[1] ».

Cette « lecture » expliquée du verset matthéen sur le Christ briseur de l'unité familiale doit être rapprochée de l'évocation de l'*emendatio uitae* faite par Tertullien dans le *De anima* : « Quand l'âme parvient à la foi, restaurée par une seconde naissance à partir de l'eau et d'une vertu supérieure, le voile de son ancienne corruption est arraché[2] ». A cette image Hilaire, pour se conformer à son texte de référence, le verset de *Matthieu*, substitue celle de la coupure d'avec le péché, œuvre du glaive de Dieu. Mais dans la suite de son exégèse, suivant le fil de l'argumentation du *De resurrectione mortuorum*, où Tertullien, commentant saint Paul, explique comment le Christ, après avoir « arraché nos membres à l'injustice et au péché, les transfère à la grâce de la vie éternelle[3] », Hilaire écrit : « Parce que le corps lui-même, mortifié par la foi, passe, tout en subsistant lui-même encore dans la matière qui lui est propre, à la nature de l'âme issue d'un souffle de Dieu, et parce que la communion entre eux est ménagée par le Verbe, le corps commence à vouloir ne plus faire qu'un avec l'âme, c'est-à-dire à être spirituel comme elle ; à l'un et à l'autre, la liberté de la volonté, séparée de sa belle-mère, c'est-à-dire de l'incroyance, cède tout son droit, de sorte que ce qui était liberté de la volonté devient ensuite puissance de l'âme[4] ».

---

1. *In Matth.* 10, 24 : « Cum ergo innouamur baptismi lauacro per Verbi uirtutem ab originis nostrae peccatis atque auctoribus separamur, recisique quadam exsectione gladii Dei a patris et matris adfectionibus dissidemus, et ueterem cum peccatis atque infidelitate sua hominem exuentes et per spiritum anima et corpore innouati, necesse est ingeniti et uetusti operis consuetudinem oderimus ». De ce texte Ph.-T. Wild, *The Divinization...*, pp. 94-97, ne semble avoir retenu que l'idée d'une « union naturelle à Dieu » sans discerner les fils conducteurs de l'exégèse.

2. Tert. *anim.* 41, 4, *CC*, t. 2, p. 844 : « Proinde cum ad fidem peruenit reformata per secundam natiuitatem ex aqua et superna uirtute, detracto corruptionis pristinae aulaeo, totam lucem suam conspicit ». La signification de ce texte est étudiée par A.-J. Festugière, *La composition et l'esprit du « De anima » de Tertullien*, dans *RSPh*, t. 33, 1949, p. 159.

3. Tert. *resurr.* 47, 8, *CC*, t. 2, p. 985 : « ab iniustitia et delinquentia membra nostra diuellens... et transferens eadem a stipendio mortis ad donatiuum uitae aeternae » (d'après *Rom.* 6, 23).

4. *In Matth.* 10, 24 : « Et quia corpus ipsum per fidem mortificatum in naturam animae, quae ex afflatu Dei uenit, quamuis id ipsum adhuc in materia sua exstet, euadat, quia communio ipsis inuicem concilietur ex uerbo, idcirco iam unum atque idem cum anima uelle coepit effici, scilicet ut illa est spiritalis, quibus libertas uoluntatis a socru sua, id est ab infidelitate diuisa ius suum omne concedit, ut quod erat libertas uoluntatis, deinceps animae sit potestas ». Plusieurs termes appellent des rapprochements avec des textes de Tertullien : 1°) « corpus... mortificatum », à rapprocher de Tert. *resurr.* 37, 5 : « caro nihil prodest ; mortificatum enim », d'après *Rom.* 7, 4 ; 8, 13 ; *II Cor.* 6, 9 ; *Col.* 3, 5. 2°) « in materia sua », à rapprocher de Tert. *uxor.* 1, 4, 1 : « caro terrena materia est, spiritus uero calestis ». 3°) « quae ex adflatu Dei uenit », à rapprocher de Tert. *anim.* 3, 4 : « animam ex Dei flatu... uindicamus ». 4°) « communio ipsis (= anima et corpus) concilietur », à rapprocher de Tert. *resurr.* 46, 7 : « secundum eiusdem status communionem » appliqué à l'état du corps ressuscité devenu « corps céleste ». Notons que la distinction entre un corps et sa matière semble d'origine juridique : cf. Vlp. *dig.* 18, 1, 9, 2,

En décrivant cette « communion » de l'âme et du corps, ainsi que ses conséquences pour la volonté, Hilaire se conforme aux observations du *De paenitentia* sur l'unité des « actes de la chair et de l'esprit » dans l'« innocence » comme dans le « péché[1] » ; d'autre part, il transpose en un style abstrait l'allégorie nuptiale sur laquelle s'achève, dans le *De anima*, l'exposé de l'*emendatio uitae* cité plus haut. Mais là où Tertullien décrivait la « chair qui échoit en partage à l'âme épousant l'esprit, comme une propriété dotale » (*dotale mancipium*), Hilaire montre la volonté de la chair aliénant son droit — définition de la *mancipatio* — et tenue par l'âme en sa « puissance[2] ». Ainsi, l'*innouatio* de l'homme s'achève sur le « profond désaccord » qui, dans *Matthieu*, est évoqué par la famille dont les cinq membres sont divisés à raison de trois contre deux, comme le précise *Luc* : le père de la chair, le péché, la mère de l'âme, l'incroyance, et la liberté de leur puissance sont dissociés, tandis que l'âme et le corps, à deux, unissent leur vouloir pour dominer au nom de la nouveauté de l'Esprit sur les trois premiers[3].

Au terme d'une exégèse quelquefois laborieuse, mais toujours soucieuse de ne laisser de côté aucun détail, même arithmétique, du texte matthéen, Hilaire, en mettant à profit nombre de thèses souvent imagées contenues dans les pages de Tertullien sur l'âme et ses rapports avec la chair, retrouve donc le sens, déjà relevé dans la « similitude » de la poule et des poussins, du « cours » suivi par l'*operatio diuina* pour « racheter notre corps et notre âme[4] ». Cet *ordo*, comme disait Tertullien, est celui de l'« élévation », obte-

---

éd. Mommsen, t. 1, p. 515 : « in corpore consensum est etsi in materia sit erratum », texte cité par J.G. Wolf, *Error im römischen Vertragsrecht*,.., Köln-Graz, 1961, pp. 116-128.

1. Tert. *paenit.* 3, 6, *CC*, t. 1, p. 324 : « An tu discernas actus carnis et spiritus, quorum et in uita et in morte et in resurrectione tantum communionis atque consortii est..., quia scilicet pariter aut deliquerint aut innocenter egerint ».

2. Description de l'« emendatio » (mot de *paenit.* 2, 1-2) dans *anim.* 41, 4, *CC*, t. 2, p. 844 et comm. de J.H. Waszink, éd. du *De anima*, p. 458 : « Sequitur animam nubentem spiritui caro, ut dotale mancipium, et iam non animae famula, sed spiritus. O beatum conubium, si non admiserit adulterium! ». Définition de la *mancipatio* dans Vlp. *reg.* 19, 3, éd. Seckel-Kuebler, p. 465 : « mancipatio propria species alienationis est rerum mancipi ». *Mancipium* a pour synonyme *potestas* : Vlp. *reg.* 10, *tit.*, p. 455 : « in potestate mancipioue ». Cette terminologie se retrouve dans *in Matth.* 10, 24 : « quibus (= l'âme et le corps) libertas uoluntatis... ius suum omne concedit (rapprocher Gaivs *inst.* 2, 65 : « mancipationis et in iure cessionis »), ut quod erat libertas uoluntatis, deinceps animae sit p o t e s t a s » ; pour le contexte, cf. *supra* p. 388 n. 4.

3. *In Matth.* 10, 24 : « Fitque grauis in domo una dissensio et domestica nouo homini erunt inimica... Origo carnis et origo animae et libertas potestatis in duos diuidentur, animam scilicet et corpus hominis noui, quae unum atque idem uelle coeperunt, diuisique tres duobus subiacebunt in dominatum eorum de spiritus nouitate potioribus ».

4. Cf. pour la notion de « cours » *in Matth.* 10, 25 (*supra* p. 238, n. 8) : « Pergit deinde eodem praeceptorum et intelligentiae d e c u r s u » ce dernier terme s'appliquant au commentaire de la famille divisée dans ses membres ; pour « operatio diuina », cf. *supra* p. 380 n. 1 ; pour le rachat qui résulte de celle-ci, cf. *supra* p. 382, n. 1.

nue au baptême, de l'état naturel de péché à celui « d'homme nouveau » et achevée par une rupture entre les deux[1]. Ainsi se trouve explicitée, en termes de « mystère de foi[2] » la « doctrine » du salut, prolongement de celle qui, dans l'exemple des deux oiseaux vendus un as, s'exprimait dans une antithèse proposée comme une explication encore très littéraire d'une « figure » matthéenne.

C. — LE MODE DE VIE DANS LE MYSTÈRE DE FOI : ADMONITIONS ET PRÉCEPTES

L'« esprit de l'homme nouveau » est pour Hilaire une manière de vivre. Cette définition se situe dans la ligne des pages du *De resurrectione* où Tertullien, pour expliquer ce que saint Paul entend par le passage du « vieil homme » à l'« homme nouveau », montrait que cet événement consiste en un changement, non pas d'être, mais de «mode de vie» (*conuersatio uitae, disciplina*), car le vieil homme se livre aux œuvres de la chair, tandis que le second les rejette[3]. Hilaire, poussant plus loin l'analyse du contenu de la *nouitas uitae*[4], à l'occasion de l'apophtegme matthéen de la famille aux membres divisés, image de l'homme séparé de ses péchés, montre que ce texte se conclut, dans l'Évangile, par l'invitation à « prendre sa croix », c'est-à-dire, précise l'exégète, à « crucifier le corps avec ses vices et ses concupiscences[5] ».

---

1. *Ibid.* 1, 10, 26 : « Veterum diuisione uitiorum proficiet lucrum animae in mortem et damnum in salutem ». Sur l'*ordo* des « deux hommes » chez Tertullien, cf. p. 385, n. 2.

2. En 10, 25, en guise de conclusion au « decursus intelligentiae » de la famille divisée, la « rupture » avec les « vices et les concupiscences » est associée au « mystère » de la croix à porter : « Qui Christi sunt, crucifixerunt corpus cum uitiis et concupiscentiis. Et indignus est Christo, qui non crucem suam... accipiens Dominum sit secutus, in hoc sacramento fidei spiritu nouitate uicturus ».

3. TERT. *resurr.* 45, 15, *CC*, t. 2, p. 982 : « Nos enim, qui totam fidem in carne administrandam credimus, immo et per carnem..., tam uetustatem hominis quam nouitatem ad moralem, non ad substantialem differentiam pertinere defendimus ». (*Vitiosa*) *disciplina* appliqué à la *pristina conuersatio* se trouve *ibid.* 45, 16. Sur l'opposition des deux *conuersationes*, cf. *ibid.* 49, 9, p. 991 : « Cum igitur imaginem et choici et caelestis in conuersatione constituat, illam eiurandam, hanc uero sectandam... » Sur le sens de *disciplina* dans les textes du *De resurrectione*, cf. V. MOREL, *Disciplina : le mot et l'idée représentée par lui dans les œuvres de Tertullien*, dans *RHE*, t. 40, 1944-1945, p. 41-42.

4. *In Matth.* 10, 26 : « Ergo suscipienda mors est in nouitate uitae et cruci Domini configenda sunt uitia ».

5. *In Matth.* 10, 25 (à la suite du texte cité *supra* n. 2) : « Nam posteaquam relinquenda omnia quae in saeculo carissima sunt imperauerat, adiecit : *Qui non accipit crucem suam et sequitur me, non est me dignus* : quia qui Christi sunt *crucifixerunt corpus cum uitiis et concupiscentiis* (*Gal.* 5, 24) ».

La citation de *Galates* 5, 24, est ici très remarquable. Car c'est autour de l'antithèse des œuvres de la chair et de l'Esprit, conclue par ce verset, que Cyprien a bâti un long développement sur la lutte de la chair et de l'esprit dans le *De dominica oratione*[1] et qu'Hilaire, à son tour, présente les *praecepta* de la vie dans la foi. Nombre d'entre eux servent à nourrir, au fil du commentaire d'Hilaire, les développements (*tractatus*) qui explicitent le sens des mots, mais nulle part ils ne sont exposés avec autant de précision que dans les pages de l'*In Matthaeum* consacrées au Sermon sur la montagne. Là, comme le souligne Hilaire, le Christ « établi sur la hauteur de la majesté paternelle » parle sous l'impulsion de l'Esprit. On l'y entend condamner et prescrire, utilisant la confrontation de la Loi et des Béatitudes, pour définir d'un côté les péchés condamnés déjà par la Loi et préciser de l'autre les caractéristiques de la « vie céleste[2] ».

C'est d'une manière semblable, en s'appuyant sur une antithèse inspirée de saint Paul, que le *De patientia* de Tertullien présentait le Sermon sur la

---

1. CYPR. *domin. orat.* 16, *CSEL*, t. 3, 1, p. 278 : « Est enim inter carnem et spiritum conluctatio et discordantibus aduersum se inuicem cottidiana congressio, ut non quae uolumus ipsa faciamus, dum spiritus caelestia et diuina quaerit, caro terrena et saecularia concupiscit. (Comparer TERT. *anim.* 40, 2, *CC*, t. 2, p. 843 : « Caro... cuius opera damnantur concupiscentis aduersus spiritum »). Et ideo petimus inter duo ista ope et auxilio Dei c o n c o r d i a m fieri (rapprocher HIL. *in Matth.* 4, 19 : « Hoc enim, quod aduersario reconciliari beneuolentia iubemur, ad corporis et spiritus aduersantium sibi concordiam retulerunt »), ut dum et in spiritu et in carne uoluntas Dei geritur, quae per eum renata est anima seruetur. Quod aperte atque manifeste apostolus Paulus sua uoce declarat : *Caro,* inquit, *concupiscit aduersus spiritum et spiritus aduersus carnem. Haec enim inuicem aduersantur sibi, ut non quae uultis ipsa faciatis. Manifesta autem sunt facta carnis quae sunt adulteria, fornicationes, immunditiae, spurcitiae, idolatriae, ueneficia, homicidia, inimicitiae, contentiones, aemulationes, animositates, prouocationes, simultates, dissensiones, haereses, inuidiae, ebrietates, comisationes, et his similia qui talia agunt regnum Dei non possidebunt. Fructus autem spiritus est caritas, gaudium, pax, magnanimitas, bonitas, fides, mansuetudo, continentia, castitas* » (*Gal.* 5, 17-23). Signalons que TERT. *resurr.* 45, 6, pour préciser le contenu des « carnalia opera », renvoie à un « autre endroit » que *Eph.* 4, 22, qu'il cite. Or « cet autre endroit », dans l'œuvre de saint Paul, ne peut être que *Gal.* 5, 19-21 : « Sed apostolus ueterem hominem manifeste notat. *Expone enim,* inquit, *secundum pristinam conuersationem ueterem hominem* (*Eph.* 4, 22), non secundum alicuius substantiae senium. Neque enim carnem praecipit deponamus, sed quae et alibi (= *Gal.* 5, 19) carnalia ostendit, opera, non corpora accusans ».

2. *In Matth.* 4, 1 : « Congregatis igitur pluribus turbis, montem conscendit et docet, in paternae scilicet maiestatis positus celsitudine caelestis uitae praecepta constituit. Non enim aeternitatis instituta, nisi in aeternitate positus tradidisset. Denique ita scriptum est : *Aperuit os suum et docebat eos* (*Matth.* 5, 2). Locutum eum fuisse promptius erat dicere. Sed quia in gloria paternae maiestatis institerat et aeternitatem docebat, idcirco ad motum Spiritus eloquentis obedisse ostenditur humani oris officium ». L'image finale sur l'Esprit qui s'exprime par la voix humaine rappelle cette métaphore suivie de TERT. *bapt.* 8, 1, *CC*, t. 1, p. 283 : « Deo autem in suo organo non licebit per manus sanctas sublimitatem modulari spiritalem ».

montagne. Ce traité en forme de *disputatio in utramque partem*[1] opposait aux sanctions de la Loi, qui trahissent l'ignorance de la patience, l'enseignement des chapitres 5 et 7 de *Matthieu*, où le Christ instruisant par des « admonitions » a résumé la grâce de la foi dans la patience[2]. En effet, l'unité de la vie morale est fondée sur la patience, que nous soyons éprouvés en nous par les coups physiques et les injures morales ou que nous le soyons au dehors par l'action du « siècle[3] ». Sans reprendre dans le détail cette analyse, Hilaire en retient la division ternaire des causes de l'impatience. Il les applique, en effet, comme le lui suggérait l'auteur du *De patientia*, à l'action de Satan manifestée en particulier lors des trois tentations de Jésus[4], auxquelles répondent les admonitions du Sermon

1. TERT. *patient.* 5, 1-2, *CC*, t. 1, p. 303 : « Verumtamen procudere disputationem de necessariis fidei non est otiosum quia nec infructuosum... Itaque si de aliquo bono sermo est, res postulat contrarium eius quoque boni recensere : quid enim sectandum sit, magis inluminabis, si quod uitandum sit, proinde digesseris » ; 7, 1, p. 306 : « Hoc principali praecepto uniuersa patientiae disciplina succincta est, quando nec digne quidem malefacere concessum est. Iam uero percurrentibus nobis causas inpatientiae cetera quoque praecepta suis locis respondebunt ». La *disputatio in utramque partem* est une catégorie du discours issue de la rhétorique : cf. QVINT. *inst.* 7, 2, 14. Sur la structure rhétorique du *De patientia*, on lira avec profit les pages du livre à paraître de J.-C. FREDOUILLE, *Tertullien et la conversion de la culture antique*, Paris, 1972, 3e partie, chap. 7.

2. TERT. *patient.* 6, 4-5, *CC*, t. 1, p. 306 : « Nam olim et oculum pro oculo et dentem pro dente repetebant et malum malo fenerabant (cf. *Matth.* 5, 38). Nondum enim patientia in terris, quia nec fides scilicet. Interim inpatientia occasionibus legis fruebatur, — facile erat absente domino patientiae et magistro. Qui postquam superuenit et gratiam fidei patientia composuit, iam nec uerbo quidem lacessere nec *fatue* quidem dicere sine iudicii periculo licet ; prohibita ira, restricti animi, compressa petulantia manus, exemptum linguae uenenum (cf. *Matth.* 5, 22).Plus lex quam amisit inuenit dicente Christo : *Diligite inimicos uestros et maledicentibus benedicite et orate pro persecutoribus uestris ut filii sitis patris uestri caelestis* (*Matth.* 5, 44). » Ces paroles du Christ « sur la montagne » représentent l'admonition souveraine dirigée contre l'impatience, précise TERT. *patient.* 7, 1-2, p. 306 : « Hoc principali praecepto uniuersa patientiae disciplina succincta est... Si detrimento res familiaris animus concitatur, omni paene in loco de contemnendo saeculo scripturis dominicis commonetur » ; *ibid.* 10, 7, p. 31 : « Cum enim dicit : *Nonne iudicare ne iudicemini* (*Matth.* 7, 1), nonne patientiam flagitat ? ».

3. TERT. *patient.* 8, 1-3, *CC*, t. 1, p. 308 : « Ipsam animam ipsumque corpus in saeculo isto expositum omnibus ad iniuriam gerimus..., si manu quis temptauerit prouocare..., si linguae amaritudo maledicto siue conuicio eruperit ». La classification qui mentionne le corps et l'âme et les distingue du siècle rappelle la tripartition entre les biens du corps, de l'âme et de la vie que CIC. *ac.* 1, 9, 19, éd. Plasberg, p. 9, attribuait aux Péripatéticiens : « Dicebant... finem bonorum adeptum esse omnia e natura et animo et corpore et uita ». A cette tripartition Tertullien joint la distinction stoïcienne des biens « en nous » et des biens « en dehors de nous » dans *patient.* 11, 1, *CC*, t. 1, p. 311 : « Post has principales inpatientiae materias ut potuimus regestas quid inter ceteras euagemur quae domi, quae foris ».

4. Sur Satan fauteur d'« impatience », particulièrement lorsque Jésus fut tenté par la faim, cf. TERT. *patient.* 5, 5, *CC*, t. 1, p. 303 : « Igitur natales inpatientiae in ipso diabolo deprehendo », et *carn.* 9, 7, *CC*, t. 2, p. 892 : « Esurit (Christus) sub diabolo ». Ce rôle du diable chez Tertullien a été étudié par A. STEINER, *La tentation de Jésus dans l'interprétation patristique de saint Justin à Origène*, Paris, 1962, pp. 81-87. Hilaire mettra expressément la première tentation de Jésus en rapport avec l'impatience humaine : cf. *infra* p. 395 n. 3.

sur la montagne dirigées contre les « vices personnels et extérieurs[1] ».

1. — « Admonitions » contre les vices du siècle, les péchés du corps et les passions de l'âme

Les vices du siècle Le mot de siècle éveille chez Hilaire l'idée de vices[2]. Le siècle a un prince, Satan, dont les efforts visent, dans la seconde tentation subie par Jésus, en tant qu'il est homme, à le pousser à se jeter du haut du Temple, c'est-à-dire à « l'entraîner des hauteurs du ciel vers les réalités inférieures », lieu des pressions, des agitations, des périls, et des tempêtes[3]. L'esprit impur, en effet, usant du siècle et de ses forces pour livrer des assauts à l'Église[4], exerce une puissance dominatrice, comme le notait déjà Tertullien, par les « biens de fortune » (*opes*, *facultates* ou *terrena substantia*), origine du luxe propre aux païens[5]. C'est ce luxe, condamné dans l'Évangile surtout à

1. *Admonere /ri* est attesté dans l'explication du Sermon sur la montagne en 4, 21 : « carere non solum propriis uitiis sed et extrinsecus incidentibus admonemur » ; 5, 1 : « orare ad Deum... conscientia admonemur » ; 6, 4 : « blandimenta uerborum et mansuetudinis simulationem admonet fructu operationis expendi oportere ». *L'admonitio* a une portée polémique : Sen. *dial.* 3, 1, 15, 1, éd. Bourgery, p. 17 : « Corrigendus est itaque qui peccat... admonitione » ; Qvint. *inst.* 10, 3, 32, éd. Radermacher, t. 2, p. 275 : « idque uitium, quod frequenti admonitione corrigi non potuerat » ; Cypr. *domin. orat.* 26, *CSEL*, t. 3, 1, p. 286 : « admonemur infirmitatis et inbecillitatis nostrae..., ne quis se insolenter extollat ». Distingués des *admonitiones* (cf. Cic. *off.* 1, 40, 145), les *praecepta* (cf. *in Matth.* 4, 1 et *supra* p. 391 n. 2) représentent un enseignement positif : Cic. *nat. deor.* 2, 31, 79, éd. Ax, p. 80, oppose à la « depulsio praui » la « praeceptio recti » : « Sit eadem lex, quae est recti praeceptio prauique depulsio ».

2. *In Matth.* 19, 9 : « non sine saeculi ipsius uitiis » ; 23, 1 : « a saeculi uitiis » ; 27, 2 : « saeculi malis uitiisque se tradet ». *Vitia saeculi* est attesté chez Tert. *uxor.* 1, 5, 4, *CC*, t. 1, p. 379 : « insigniora ipsa carnis et saeculi uitia denotat (Christus) ».

3. *In Matth.* 3, 4 : « *Venit princeps huius saeculi...* Laborat tentatione Dominum de excelsis ad inferiora deducere, et positum in templi summo, id est super leges et prophetas eminentem in humilibus continere ». Traits caractéristiques de *saeculum* : *saeculi incursus* en 7, 9 ; *motus saeculares* en 8, 1 ; 14, 14 ; 14, 15 ; 14, 16 ; *saeculi pericula* en 7, 9 ; *saeculi tempestates* en 14, 16. Pour les « flots » du siècle, cf. 17, 13 : « Petrus, piscator hominum factus doctrinae hamum misit in saeculo, quo appositi cibi dulcedine uagatos ex eo fluctuantesque protraheret ».

4. *Ibid.* 14, 2 : « omnem saeculi uirtutem » ; 6, 3 : « totis saeculi uiribus » ; 7, 9 : « atque ita illa (ecclesia) et saeculo et immundorum spirituum uexatur incursibus ».

5. *Ibid.* 16, 11 : « terrenae potestatis » (*iunctura uerborum* attestée chez Tert. *paen.* 7, 9) ; cf. à propos des démons *ibid.* 11, 5 : « saeculi potestates mundique dominantes ». Sur la domination des « forces » du siècle, cf. Tert. *uxor.* 1, 4, 6, *CC*, t. 1, pp. 377-378 : « saecularis concupiscentia causas habet gloriam, cupiditatem, ambitionem, insufficientiam..., uidelicet caelestia repromittens : dominari in aliena familia, alienis opibus incubare ». Comparer Hil. *in Matth.* 16, 11 : « quid enim prodest occupasse mundum et toto terrenae potestatis dominatu opibus saeculi incubare ? » ; cf. *ibid.* 13, 7 : « saeculi facultates » ; 19, 6 : « terrena substantia ». Sur le luxe de l'installation, caractéristique des païens, cf. *ibid.* 4, 26, à propos du

propos du vêtement, qui, apparaissant comme le mal à sa racine, est stigmatisé par Hilaire à l'aide d'une gamme de traits empruntés aux traités moraux de Tertullien. Le luxe en impose par ses attraits, ses charmes, ses plaisirs[1], qui ont pour eux l'avantage d'agir par traîtrise. Car telle une pluie qui dégoutte sur la pierre, les traits du diable nous percent sans que nous nous méfiions[2]. Point de mesure dans les « jouissances du siècle », comme le montrent les danses effrénées d'Hérodiade : à cette ostentation du luxure, « nous nous prostituons », disait Tertullien ; nous, comme Israël « vendons notre vie éternelle aux voluptés du siècle », pour payer leur prix reprend en écho Hilaire[3].

Les péchés du corps Notre corps est particulièrement visé par ces blandices diaboliques[4]. Elles le percent de traits, de sorte qu'on peut dire des voluptés qu'elles appartiennent au corps comme le luxe appartient au siècle : ainsi sont interprétées les formules pauliniennes sur la corruption, les souillures et le péché de la chair dont

---

manteau à laisser à celui qui veut ta tunique : « ut tunicam nobis uolenti iudicio exuere remittamus et pallium, et per spem bonorum futurorum saecularem supellectilem contemnentes inanem gentium cupiditatem et uanitatem infructuosae auaritiae arguamus ».

1. *Ibid.* 7, 7 : « malarum uoluptatum insidentium incentiua » ; 6, 3 : « illecebrarum omnium lenocinia » ; 10, 18 : « sed capti pretiis praesentium uoluptatum et ad luxum saeculi uenales », Tous ces termes sont employés par Tertullien dans un contexte analogue : *incentiua* dans *pall.* 4, 2, *CC*, t. 2, p. 742 : « se post incentiuum quoque puellam perseuerasset » ; *lenocinia* dans *pudic.* 6, 8, t. 2, p. 1290 : « cui... disciplina coercetur, nisi ut maiore forsitan lenocinio tuo indulgeatur » ; *lasciuiae* dans *pudic.* 17, 1, t. 2, p. 1315 : « omnes in luxuriae et lasciuiae et libidinis negotia iaculantur ».

2. *In Matth.* 6, 6 : « in pluuiis blandarum et sensim illabentium uoluptatum illecebras significat, quibus primum fides rimis patentibus immadescit » ; 26, 6 (à propos du diable) : « Furem enim esse diabolum ostendit... corporum nostrorum domibus insidiantem, ut ea, incuriosis nobis et somno deditis, consiliorum suorum atque illecebrarum iaculis perfodiat ». Rapprocher Tert. *paenit.* 7, 9, *CC*, t. 1, p. 333 : « Itaque obseruat, obpugnat, obsidet, si qua possit... animum inlecebris saecularibus inretire ».

3. *In Matth.* 14, 7 : « Die autem natalis, id est rerum corporalium gaudiis Herodiadis filia saltauit ; uoluptas enim tamquam ex infidelitate orta per omnia Israel gaudia totis illecebrae suae cursibus efferebatur. Cui se omnem etiam sacramento uenalem populus addixit ; sub peccatis enim et saeculi uoluptatibus Israelitae uitae aeternae munera uendiderunt ». Même thème de l'étalage du luxe comme occasion de chute dans Tert. *cult. fem.* 2, 9, 2, *CC*, t. 1, p. 362 : « Hae pompae, quam de proximo curent luxuriae negotium et obstrepant pudicitiae disciplinis, dinoscere in facili est : quo ⟨a⟩d gratiam decoris cultus societate prostituunt. » Sur les « saltus libidinis » des cultes païens, cf. *apol.* 9, 18, et sur la polémique de Tertullien contre le luxe des femmes en particulier, voir C. Guignebert, *Tertullien, Étude sur ses sentiments à l'égard de l'Empire et de la société civile*, Paris, 1901, pp. 500-501 ; G. Cortellezzi, *Il concetto della donna nelle opere di Tertulliano*, dans *Didaskaleion*, n.s. t. 1, 1923, pp. 57-79.

4. *Ibid.* 26, 6 cité *supra* n. 2 : « ea (corpora) illecebrarum iaculis perfodiat (diabolus) ». *Corpus* sert de déterminant à *illecebrae* (cf. 25, 5 : « inferioribus corporis illecebris prouocatus »), comme *saeculi* détermine *luxus* (cf. *supra* n. 1). Tert. *pudic.* 9, 15, attribue les *illecebrae* au « siècle » : « inter... illecebras et libidines saeculi ».

la gamme, moyennant quelques adaptations, se retrouve chez Hilaire[1]. Par le « luxe du siècle » nos corps « énervés et décomposés[2] » sont exposés aux « faiblesses et infirmités » dont parle saint Paul, c'est-à-dire risquent de ne plus pouvoir supporter, à cause du péché, d'entendre ou de voir ce qui leur fait mal, comme l'avait expliqué Tertullien dans le *De patientia*. De cette intolérance Hilaire donne un exemple vivant : Jésus est sollicité par le diable, de mal supporter la faim, trompé par « l'attrait de la nourriture[3] » ? Ne craignons-nous pas, nous aussi, de manquer du nécessaire, « occupés que nous sommes par des blandices », lorsque nous disons : « Que mangerons-nous[4] ? ». Enfin, les Apôtres, abusés par l'apparence des choses, montrent par leur frayeur dans la tempête que notre chair fragile a peur de succomber aux « agitations du siècle[5] ».

Les passions de l'âme Les « péchés du corps » favorisés par les passions de l'âme la livrent aux « vices du siècle[6] ». Le souci de posséder conduit à « vouloir des richesses nuisibles[7] », car « la puissance séculière corrompt par l'ambition », comme il apparaît dans la troisième tentation de Jésus, lorsque Satan essaie de le séduire

1. ITALA *Gal.* 6, 8 codd. *d e* : « de carne sua metet corruptionem » ; *II Cor.* 7, 1 : « inquinamento carnis » ; *Rom.* 8, 3 Hil., in psalm. 67, 24 : « carnis peccati » ; « peccatum in carne ». Voir la transposition chez HIL. *in Matth.* 26, 1 : « ex corruptione corporum » (même *iunctura uerborum* dans TERT. *adu. Marc.* 5, 11, 16) ; 5, 4 : « corruptioni carnis » ; 9, 6 : « sordibus polluta corporis sui » ; 5, 4 : « corpora nostra tenebrosa » ; 9, 2 : « peccata corporis ». Pour « carnis sordes », cf. TERT. *pudic.* 6, 16 ; 13, 14 et M.-J. RONDEAU, *L'anthropologie de saint Hilaire...*, pp. 202-203.

2. *In Matth.* 11, 5 : « eos quibus per luxum fluida et dissoluta sunt corpora, esse daemonum habitationem ».

3. Les textes parallèles sur l'*inpatientia*, source de la faiblesse des corps, sont TERT. *patient.* 5, 25, *CC*, t. 1, pp. 305-306 : « Numquam non per inpatientiam delinquendo perierunt (= les Israélites après l'épreuve de la soif). Quomodo enim manus prophetis intulerunt nisi per inpatientiam audiendi ? Domino autem ipso per inpatientiam etiam uidendi » ; et HIL. *in Matth.* 3, 3 : « Eam ergo in tentando conditionem operis proposuit (diabolus), per quam et in Deo ex demutatione lapidum in panes uirtutem potestatis agnosceret et in homine oblectamento cibi patientiam esuritionis illuderet ».

4. *In Matth.* 5, 6 : « Ideo dico uobis : *Ne cogitatis in corde uestro, quid manducetis* (*Matth.* 6, 25) ...Plures enim et amor praesentium et desperatio futurorum incertos facit et illecebris cepit ».

5. *Ibid.* 14, 14-15 : « Etiam ad Domini aduentum expauescent, falsas rerum imagines et subrepentia oculis figmenta metuentes... (Petrus) ... solus retro ueniens et uestigiis Domini inhaerens, contemptis saeculi, ut maris, motibus, pari ad contemnendam mortem uirtute comitatus est, sed infirmitatem futurae tentationis timiditas eius ostendit ».

6. *Ibid.* 5, 4 : « quia iam periculose soleat... longe magis peccata corporum ingrauescere, si etiam cupiditatibus adiuuentur animorum ». « Se livrer aux vices du siècle » est une formule de *ibid.* 27, 2 : cf. *infra* p. 397, n. 1.

7. *Ibid.* 19, 9 : « Sed periculosa cura est, uelle ditescere, et graue onus innocentia subit incrementis opum occupata ». Rapprocher CYPR. *domin. orat.* 20, *CSEL*, t. 3, 1, p. 282 : « Docet non tantum contemnendas sed et periculosas esse diuitias ».

par la « gloire de régner sur l'univers[1] ». « Vaine gloire » que celle que l'on obtient de la « faveur des hommes » au prix d'exhibitions même charitables ou pieuses, car la célébrité parmi les hommes est compromise par la jalousie[2]. Tels sont les thèmes diatribiques suggérés dans le *De patientia* de Tertullien, rapportés dans son *De corona* à la *pompa diaboli* et développés dans l'*In Matthaeum* d'Hilaire à l'aide de souvenirs classiques aisément discernables : « images anciennes de la noblesse raffinée » avec leurs « titres de prestige », évocations de l'*ostentatio* prises à la diatribe latine[3]. A l'aide de ces ornements, Hilaire développe les « avertissements » du Sermon sur la montagne relatifs à la « justice étalée devant les hommes », au « jeûne » des « hypocrites qui se donnent un air triste », au « trésor que l'on prétend garder à soi en terre à l'abri des vers ». Ces manifestations sont celles de l'arrogance, l'une des passions les plus dommageables qu'engendre l'orgueil, parce qu'elle flatte la sensualité, comme Tertullien l'avait déjà observé[4]. Hilaire, reprenant cette analyse, remarque qu'on rencontre même des évêques capables, tel le mauvais serviteur de l'Évangile, d'user à l'égard du « peuple qui leur est confié » des manières

---

1. *In Matth.* 3, 5 : « Sed iam tertio tota diabolicae potestatis commouetur ambitio. Constituto igitur Domino in monte excelso, uniuersa orbis terrarum regna corumque gloriam obtulit, si modo adoraretur ipse... Igitur aduersus Dominum tota iam saeculi potestate pugnatur et creatori suo possessio huius uniuersitatis offertur..., ut nunc uel ambitione corrumperet ».

2. *Ibid.* 5, 2-3 (à propos de *Matth.* 6, 17 : *Cum autem ieiunatis, nolite fieri sicut hypocritae tristes*) : « Ieiuniorum profectum docet extra iactantiam confecti corporis esse oportere neque de iniuriae ostentatione fauorem gentium consectandum..., praetermissa igitur humanae gloriae et opulentiae sollicitudine, quia... humanam laudem... uel obtrectatio inuidentium corrumpat » ; 4, 28 (à propos de *Matth.* 6, 1 : *Attendite iustitiam uestram ne faciatis coram hominibus*) : « attonitos tantum esse in spem futuri iubet neque sectari uel hominum fauorem ostentatione bonitatis uel iactantiam religionis orationis publicae copia... quia humanae laudis consectatio eam tantum quam ab hominibus expetit mercedem sit receptura ». Rapprocher Tert. *patient.* 10, 1, *CC*, t. 1, p. 310, : « Sed et gloria ubique u(a)na » ; *coron.* 13, 7, t. 2, p. 1062 : « haec enim erant pompae diaboli et angelorum eius : saeculi officia..., falsa uota..., laudes uanae, gloriae turpes ». J. Fontaine, éd. du *De corona*, Paris, 1966, p. 165, souligne le caractère diatribique du thème : cf. Sen. *epist.* 110, 17, éd. Préchac, t. 5, p. 14 : « Quid stupes ? Pompa est. Ostenduntur (cf. *ostentatu* chez Hilaire) istae res, non possidentur ». Sur la valeur « moralisante » de *pompa diaboli*, voir J.H. Waszink, *Pompa diaboli*, dans *VChr*, t. 1, 1947, pp. 13-41, qui rappelle et discute la bibliographie antérieure.

3. *Ibid.* 16, 11 (« amplification » à rattacher à *Matth.* 5, 19-20 : *Nolite thesaurizare uobis thesauros in terra... ; thesaurizate autem uobis thesauros in caelo*) : « Quid afferemus ad uitam ? Praeparatos, credo, terrenarum opum futuris commerciis thesauros, ambitiosos dignitatum famaeque titulos aut ueteres delicatae nobilitatis imagines ? », où se mêlent des souvenirs de Sall. *Iug.* 85, 10 : « homo ueteris prosapiae ac multarum imaginum », et de Hor. *sat.* 1, 6, 15-17 : « populo... qui stupet in titulis et imaginibus » ; rapprocher aussi Sha, *Alex. Seu.* 48, 1 : « senator antiquae familiae delicatissimus ». Sur ces *topoi* diatribiques, cf. A. Oltramare, *Les origines de la diatribe romaine*, Genève, 1926, p. 112 et 140.

4. Hil. *in Matth.* 6, 3, où le contexte d'*insolescere* est fort significatif : « illis autem quibus solum bonum est scortari, comessari, ambire, insolescere, fastidire, odisse, diripere... » ; cf. Tert. *cult. fem.* 2, 11, 1, *CC*, t. 1, p. 366 : « omnes pompae in publicum proferuntur aut ut luxuria negotietur aut gloria insolescat ».

« vicieuses du siècle[1] » : calomnies, menaces, voire accusations et outrages que nous dicte la colère, comme cette injure de « fou » que le Christ cite lui-même[2]. Or le ressentiment, qui peut mener jusqu'à la vengeance, oublie que le jugement n'appartient qu'à Dieu[3] et témoigne d'une absence de raison, comme l'enseigne l'Évangile, lequel recouperait ainsi, à suivre Hilaire, la doctrine classique de l'*ira*[4] comme « égarement de l'esprit ».

2. — Les « préceptes de la vie céleste »

Oeuvres de la Sagesse et foi évangélique Les passions de l'âme représentent le degré suprême de la tentation exercée par la puissance diabolique[5]. Elles sont dénoncées, sous les formes diverses que nous venons d'étudier, dans des admonitions inspirées par la polémique de Tertullien contre l'impatience et dictées à Hilaire par les *uitia* auxquels le Sermon sur la montagne a opposé les injonctions et les mises en garde de la Loi. Mais, dans l'enseignement de l'exégète, les chapitres 5 à 7 de *Matthieu* ne sont pas réduits à n'être qu'un catalogue critique de l'*opus legis* : ils nous livent aussi les « préceptes de la vie céleste » en les présentant comme un « dépassement » de la Loi par la foi selon un schéma qui recoupe une démarche fondamentale de l'enseignement moral de Sénèque[6].

Ce progrès est mis en lumière, selon Hilaire, par la parole de Jésus : « Justice a été rendue à la Sagesse par ses fils », faisant suite à cette autre :

---

1. *In Matth.* 27, 1-2 : « specialem populi principibus, id est episcopis, in expectatione aduentuque suo sollicitudinem mandat. Hunc enim seruum fidelem atque prudentem propositum familiae significat, commoda atque utilitates commissi sibi populi curantem... Quod si... aduersum conseruos i n s o l e s c e t et saeculi malis uitiisque se tradet, praesentium tantum curam in cultu ventris exercens... » Ce dernier trait rappelle le rapprochement de *comessari* et d'*insolescere* dans le texte de Tertullien cité *supra* p. 396 n. 4.

2. *Ibid.* 4, 17 : « Ex praecepto fidei non minus rea ira est sine ratione suscepta quam in operibus legis homicidium. *Et qui dixerit fratri sui racha, reus erit concilio... Qui autem fatuum dixerit, reus erit gehennae ignis* (*Matth.* 5, 22). Piaculi magni periculum est, quem salem Deus nuncupauerit (cf. *Matth.* 5, 13), eum contumelia infatuati sensus lacessere, et stultorum intelligentiam salientem stultae intelligentiae exasperare maledicto ».

3. *Ibid.* 4, 25 : « Fides autem nullius tam grauem dolorem esse patitur iniuriae, ut ultionem expetat..., quia in iudicio Dei et perpessis iniuriam plus est consolationis et poena seuerior iniuriosis ».

4. Cf. Cic. *Tusc.* 4, 36, 77, éd. Fohlen, t. 2, p. 96 : « Itaque iratos proprie dicimus exisse de potestate, id est de consilio, de ratione, de mente ».

5. *In Matth.* 3, 5 : « Sed iam tertio tota diabolicae potestatis commouetur ambitio (l'une de ces *cupiditates animorum* dont il est question en 5, 4, cf. *supra* p. 395 n. 6) ...ut tenens ordinem fraudis antiquae, quem neque cibo pellexerat nec loco mouerat, nunc uel ambitione corrumperet. Sed responsio Domini dignum de superioribus gradum fecit ».

6. Sur la portée de ces *praecepta*, cf. *supra* p. 393 n. 1 et *in Matth.* 4, 16 : « Pulcherrimo ingressu o p u s legis coepit excedere, ut non dissolueret eam, sed profectu potiore praecelleret ». Sur les « progrès » que marquent les *praecepta* après dissipation de l'erreur, cf. Sen. *epist.* 94, 21 : « aliis quidem adiecta p r o f i c i u n t ».

« Le Royaume des cieux souffre violence et des violents le prennent de force ». Il faut comprendre que les œuvres de la Sagesse, qui ont échappé « aux arrogants et aux incroyants » (entendez : les Juifs), sont passées du côté de la foi des croyants[1]. Détaillées par saint Paul sous le nom d'œuvres de l'Esprit et opposées par lui aux « œuvres de la chair » et de la Loi[2], elles caractérisent la «foi évangélique», c'est-à-dire procèdent d'une volonté sincère, face aux œuvres de la Loi qui reposent sur l'apparence[3].

La foi et la patience

Mais d'où procèdent ces œuvres ? De la « règle », répondait Tertullien, sur laquelle la foi, qui a supplanté la Loi, a vu « sa grâce modelée » par le Christ : la patience[4]. C'est pourquoi, poursuit Hilaire dans un langage stoïcisant, la « foi évangélique » ne se contente pas de nous affranchir de nos vices propres, elle nous détache des occasions extérieures de pécher[5] et prescrit que, en attendant avec foi et espérance la récompense éternelle, on souffre l'injustice[6]. C'est ce que met en évidence, dans l'Évangile, la scène

1. *Ibid.* 11, 9 : « *Et iustificata est Sapientia a filiis suis* (*Matth.* 11, 19) : ab his scilicet, qui uim facientes regno caelorum ipsum illud fidei iustificatione diripiunt (cf. *Matth.* 11, 12), confitentes iustum Sapientiae opus esse, quia munus suum ad fideles et obsequentes a contumacibus infidelibusque transtulerit... Est enim ipse Sapientia, non ex efficientiis, sed ex natura... ; ipsum se sapientiam nuncupauit, eam in se, non quae eius sunt ostendens. Est enim sapientiae opus, fides, caritas, spes, pudicitia, ieiunium, continentia, humilitas, humanitas ». La « sagesse » de Dieu a été définie par TERT. *adu. Hermog.* 18, 1, son Esprit : (« Sophia autem Spiritus »), née de Lui (cf. *supra* p. 371, n. 3).

2. VVLG. *Gal.* 5, 17-23 : « Caro enim concupiscit aduersus Spiritum, Spiritus autem aduersus carnem : haec enim inuicem aduersantur, ut non quaecumque uultis, illa faciatis. Quod si Spiritu ducimini, non estis sub lege. Manifesta autem sunt opera carnis... : quae praedico uobis, sicut praedixi, quoniam qui talia agunt, regnum Dei non consequentur. Fructus autem Spiritus est : caritas, gaudium, pax, longanimitas, bonitas, benignitas, fides, modestia, continentia : aduersus huiusmodi non est lex ».

3. Cf. *in Matth.* 24, 7 : « effici autem hoc oportebat, ut fidei et iustitiae et misericordiae partibus functi, non imitatione fingendae, sed ueritate retinendae uoluntatis operibus placeremus ».

4. TERT. *patient.* 6, 4-5, *CC*, t. 1, p. 306 : « Interim inpatientia occasionibus legis fruebatur... Qui (Christus) postquam superuenit et gratiam fidei patientia composuit... » ; en 7, 1, Tertullien parle de la « patientiae disciplina » ou « règle de la patience ». *Patientia* est mentionnée dans la liste des œuvres de l'Esprit dans *codd. d e* de l'*Itala*, à la place de *longanimitas* de la *Vulgate*.

5. *In Matth.* 4, 21 : « Fit innocentiae gradus celsior et profectum f i d e s sumit... Carere enim non solum propriis uitiis, sed et extrinsecus incidentibus admonemur ». Cette dernière locution est à rapprocher de SEN. *epist.* 85, 14 : « ...extrinsecus causae incidunt ». Sur d'autres formules stoïcisantes dans l'*In Matth.*, cf. *supra* p. 376, n. 1.

6. *Ibid.* 4, 25 : « Extensam f i d e i nostrae in aeternum spem rebus ipsis Dominus uult probari, ut ipsa dissimulandae iniuriae tolerantia testis iudicii sit futuri » ; 4, 28 : « omnem curam rerum praesentium amouet et attonitos tantum esse in spem futuri iubet... : intra conscientiam f i d e i fructum boni operis continendum » ; 5, 6 : « contemptum saeculi et f i d u c i a m futurorum toto superiore sermone praeceperat. Nam cum ad iniuriam pronos iubet esse et ad damnum uoluntarios et ad ultionem negligentes et ad diligendum promiscuos et ad humanam gloriam incuriosos, confirmari nos in spem bonorum aeternorum laborat ».

des enfants que le Christ propose comme modèles aux Apôtres, « hommes de peu de foi », et qui désignent les croyants. Parce qu'ils ont la « simplicité » de croire ce qu'ils entendent, ce qui est le propre de la foi des baptisés nouvellement nés, ils sont affranchis des défauts contraires à leur qualité maîtresse : « vouloir le mal, avoir souci des richesses, être orgueilleux, haïr, mentir[1] ». Libérée de ces affections qui relèvent de l'impatience, la « simplicité de la foi » a des affinités profondes avec la patience dont Tertullien fait une « règle de doctrine céleste[2] ». Hilaire en parle à son tour comme d'une attente, qui caractérise aussi bien la conduite de Dieu à notre égard que la manière dont l'homme peut « mériter Dieu[3] ».

La patience dans les « œuvres de l'Esprit »

Cette insistance de l'exégète à présenter, à l'instar de Tertullien, la patience comme condition première de la foi, explique que l'enseignement du *De patientia* soit au cœur des développements que l'*In Matthaeum* consacre aux « préceptes de la vie céleste ». Car ces derniers sont dictés par la foi et répondent, d'autre part, à ce que saint Paul, dans l'*Épître aux Galates*, appelle les « œuvres de l'Esprit ». Or de telles œuvres sont non seulement la foi, l'espérance, — vertu qui n'apparaît ailleurs que dans la version latine des *Galates* de l'Ambrosiaster[4] — et la charité, selon la trilogie où Tertullien voit le fruit de la « patience[5] », mais comprennent encore une série de manifestations de la « patience » déjà signalées par

1. *Ibid.* 18, 1 : « *In illa die accesserunt discipuli ad Iesum dicentes* : *Quis putas maior est in regno caelorum* ? (*Matth.* 18, 1) et reliqua. Non nisi reuersos in naturam puerorum introire regnum caelorum Dominus docet, id est in simplicitatem puerilem uitia corporum nostrorum animaeque reuocanda. Pueros autem credentes omnes per audientiae fidem nuncupauit (cf. Itala *Rom.* 10, 17, Hil. trin. 10, 13 : « fides ex auditu »). Illi enim patrem sequuntur, matrem amant, proximo uelle malum nesciunt, curam opum negligunt : non insolescunt, non oderunt, non mentiuntur, dictis credunt et quod audiunt uerum habent ». Sur la « simplicité » comme caractéristique de la foi, cf. 4, 23 : « fides uero... uitae nostrae negotia in ueritate constituens, et abiecto fallendi affectu, simplicitatem loquendi audiendique praescribens ».

2. *Ibid.* 4, 25 : « Fides autem nullius tam grauem dolorem esse patitur iniuriae, ut ultionem expetat » ; cf. Tert. *patient.* 6, 1, *CC*, t. 1, p. 306 : « Ipsa (= patientia) adeo est quae fidem et subsequitur et antecedit » ; 2, 1, p. 300 : « Nobis exercendae patientiae auctoritatem... uiuae ac caelestis disciplinae diuina dispositio delegat ». Sur l'« impatience » et les passions mauvaises, cf. *ibid.* 10, 1, p. 310 : « Est et alius summus inpatientiae stimulus, ultionis libido, negotium curans aut gloriae aut malitiae ».

3. *In Matth.* 27, 2 : « Quod si contuens longam Dei patientiam, quae in profectum humanae salutis extenditur » ; 4, 28 : « ceterum (quia) promerendi Dei expectatio praemium sit longae patientiae consecutura ».

4. Ambrosiast. *in epist. ad Galat.* 5, 22-23, *CSEL*, t. 81, 3, p. 60 : « caritas, gaudium, pax, longanimitas, benignitas, spes, lenitas, continentia, castitas, bonitas ». Pour la critique textuelle de ce verset paulinien, voir A. Souter, *A study of Ambrosiaster*, Cambridge, 1905, p. 231 et H.J. Vogels, *Das Corpus Paulinum des Ambrosiaster* (= *Bonner Bibl. Beiträge*, t. 13), Bonn, 1957, p. 117.

5. Tert. *patient.* 12, 10, *CC*, t. 1, p. 313 : « Permanent autem fides, spes, dilectio (cf. *I Cor.* 13, 13), fides quam Christi patientia induxit, spes quam hominis patientia expectat, dilectio quam Deo magistro patientia comitatur ». Sur la patience comme « vertu universelle » chez Tertullien, cf. M. Spanneut, *Tertullien et les premiers moralistes africains*, Gembloux-Paris, 1969, pp. 38-39.

Tertullien : la continence, le jeûne[1] — que ne mentionne aucune version des *Galates* et qu'Hilaire envisage dans son expression liturgique[2] —, la chasteté, l'humilité, la bonté[3].

De la foi à l'espérance des biens futurs

Cet enchaînement des « œuvres » de l'Esprit a donc pour point de départ la foi, laquelle réside dans la « promesse de la puissance » que la vertu du Christ déploie chez l'homme. Aussi fonde-t-elle en nous une « confiance inviolable » grâce à « l'attente du salut », « l'assurance de l'avenir » et ce qu'avec saint Paul Hilaire nomme « l'espérance des biens éternels » ou de « la gloire céleste[4] ». Elle fait que nous n'osons plus outrager Dieu en doutant de la résurrection des corps, objet de la foi des chrétiens, écrivait Tertullien, « trésor d'immortalité prodigué aux hommes sanctifiés », ajoute Hilaire[5].

---

1. Manifestation de la patience, la continence est évoquée dans Tert *patient.* 13, 5, *CC*, t. 1, p. 314 : « Iam si altiores et feliciores gradus corporalis p a t i e n t i a e digeramus, eadem sanctitati quoque procurat continentia carnis » ; le jeûne dans *patient.* 13, 2, p. 314 : « Quae igitur negotiatio patientiae in corpore ? In primis adflictatio carnis... cum ieiunia coniungit ».

2. *In Matth.* 15, 8 : « Atque ut haec uerborum sponsionem (= la profession de foi baptismale) quaedam rerum ipsarum ueritas consequatur, toto in ieiuniis passionis dominicae tempore demorantes quadam Domino compassionis societate iunguntur ».

3. Manifestations de la patience, la chasteté est évoquée dans Tert. *patient.* 12, 5, *CC*, t. 1, pp. 312-313 : « Cum disiuncto matrimonio — ex ea tamen causa qua licet seu uiro seu feminae ad uiduitatis perseuerantiam sustineri — haec (patientia) expectat, haec exoptat, haec exorat paenitentiam » ; l'humilité et la bonté dans *patient.* 15, 2-6, p. 316 : « (Patientia) dilectionem adiuuat, humilitatem instruit... ; sedet enim in throno s p i r i t u s eius mitissimi et mansuetissimi ». Pour la bonté, que les versions africaines (cf. Cypr. *domin. orat.* 16 ; *testim.* 3, 64) comme la *Vulgate* de *Gal.* 5, 23, rendent par *bonitas* — accompagnant la *mansuetudo* (Cypr.) ou la *benignitas* (Vvlg.) — Hilaire innove en recourant à *humanitas*, mais ce mot est « déterminé » par « publicae b o n i t a t i s » dans *in Matth.* 22, 7.

4. *In Matth.* 5, 12 : « Omnem igitur expectationem nostram in fide repromissionum et uirtutis suae potestate exigit (Christus) collocari » ; 5, 12 : « Fidem nostrae inuiolabilem confidentiam... confirmat (Christus) » ; 9, 9 : « per fidem salutem expectandam » ; 5, 13 : « iubemur igitur non ambigere de futuris » ; 5, 6 : « confirmari nos in spem bonorum aeternorum » (à rapprocher de Vvlg. *Tit.* 1, 2 : « in spem uitae aeternae ») ; 5, 11 : « sperare nos caelestis gloriae uoluit operimentum ».

5. *Ibid.* 5, 10 : « F i d e m uitalis substantiae nostrae de documento spirituum — dont les « oiseaux du ciel » de *Matth.* 6, 26 sont l'image — firmauit (Christus). Cum enim uniuersorum corporum, quae uitam hauserint, diuersitatem in unum consummatum uirum perfectumque sit excitaturus solusque potens sit ad uniuscuiusque proceritatem cubitum unum et alterum tertiumue praestare (cf. *Matth.* 6, 27), de uestitu, id est de specie corporum, cum quanta eius contumelia ambigimus, qui ut aequalem atque uniformem omnem hominem efficiat, tantum mensurae sit humanis corporibus additurus » (cf. Itala *Eph.* 4, 13 Hil. in psalm. 132, 5 : « donec occurramus omnes... in uirum perfectum, in mensuram aetatis plenitudinis Christi »). Sur l'influence de l'enseignement paulinien relatif au vêtement de gloire de la résurrection, cf. A. Fierro, *Sobre la gloria...*, pp. 211-215. Sur la résurrection comme promesse de Dieu, cf. *in Matth.* 6, 1 : « Promissis Dei nihil pretiosius sanctiusque est, quae sanctificatis nobis immortalitatis thesaurum largiuntur » et Tert. *resurr.* 1, 1, *CC*, t. 2, p. 921, qui écrivait : « Fiducia christianorum resurrectio mortuorum ».

De plus, dans la perspective où Tertullien associait à la « patience » l'espérance, à laquelle nous exhortent les Béatitudes[1], Hilaire reconnaît un rôle purificateur à notre « attente[2] ». Le propre de la foi n'est pas, en effet, la négligence : bien plutôt, elle implique « le mépris des choses présentes » ou du « siècle », le « renoncement à un souci » propre aux païens exclus du royaume des cieux, celui des biens que nous ne possédons pas, pour n'avoir que celui des réalités divines[3] ; car si nous ne sommes pas « inquiets du lendemain », nous sommes « attentifs » — terme biblique — à l'« espoir de l'avenir[4] ». Il ne faut pas cependant que ce « souci des biens à venir » soit vicié par des « questions inutiles », comme celles qui concernent notre nutrition dans l'éternité. De telles questions sont des « calomnies contre la résurrection des corps » et nous font revenir aux « plaisirs du siècle[5] ». Tertullien, dans le *De resurrectione*, a répondu à ces « outrages » en observant que des organes comme ceux de la nutrition ne rempliront plus leur office dans l'éternité[6]. A cette thèse Hilaire fait écho, lorsqu'il commente

1. Tert. *patient.* 11, 5-9, *CC*, t. 1, pp. 311-312 : « Eius (patientiae) officii magna merces, felicitas scilicet. Quos enim felices Dominus nisi patientes nuncupauit dicendo : *Beati pauperes spiritu...* Cum uero : *Gaudete et exultate*, dicit, *quotiens uos maledicent et persequentur* : *merces enim uestra plurima in caelo* (*Matth.* 5, 12), id utique non exultationis inpatientiae pollicetur, quia nemo in aduersis exultabit nisi ante contempserit ea, nemo contemnet nisi patientiam gesserit ».

2. *In Matth.* 5, 13 : « Iubemur igitur non ambigere de futuris ; satis enim uitae nostrae malitia et dierum quibus uiuimus peccata sufficiunt (cf. *Matth.* 6, 34), ut circa haec p u r g a n d a et promerenda omnis uitae nostrae meditatio laborque uersetur, ne etiam de futurorum diffidentia inexpiabilis irreligiositas contrahatur ».

3. *Ibid.* 5, 12 : « cura rerum quibus indigemus omissa » ; *ibid.* : « gentium igitur est infidelitatis istius cura angi, quibus saeculi amore detentis..., nullum per fidem et confessionem Dei in caeleste regnum iter quaeritur et optatur ». 5, 13 : « Incuria autem sollicitudinis relaxatae (cf. *Matth.* 6, 34 : *nolite ergo solliciti esse de crastino*), non negligentiae, sed fidei est », souci des choses divines exprimé en 5, 6 : « contemptum saeculi et fiduciam futurorum toto superiore sermone praeceperat » ; cf. 5, 7 : « Et quidem pulchrum est praesentium rerum contemptu, curam tantum diuinis rebus impendere ».

4. *Ibid.* 5, 13 : « Ergo de futuro sollicitos nos esse Deus uetuit... ; cur enim solliciti simus in crastino, cum crastinus dies sibi ipse sollicitus sit ? » (cf. *Matth.* 6, 34) ; *ibid.* 4, 28 : « attonitos tantum esse in spem futuri iubet ».

5. *Ibid.* 5, 8 : « Sed quia corruptus circa futurorum curam infidelium sensus est, calumniantium quae in resurrectione corporum species sit futura, quae in substantia aeternitatis alimoniae, et cum ex difficultatibus quaestionum inutilium quaedam utendarum praesentium uoluptatum ratio quaesita sit, inutili metu circa Dei reuerentiam demorantes in saeculi gaudia transeunt ».

6. Tert. *resurr.* 60, 1-5, *CC*, t. 2, p. 1008 : « Ecce autem, ut adhuc controuersiam exaggerent carni, maxime eidem, de officiis quoque membrorum argumentantur... Quo enim iam, inquiunt, spelunca haec oris et dentium statio et gulae lapsus et compitum stomachi et aluei gurges et intestinorum perplexa proceritas, cum esui et potui locus non erit ?... Ad haec ergo praestruximus non oportere committi futurorum atque praesentium dispositiones, intercessura tunc demutatione, et nunc superstruimus officia ista membrorum necessitatibus uitae huius eo usque consistere, donec et ipsa uita transferatur a temporalitate in aeternitatem, sicut animale corpus in spiritale, dum mortale istud induit immortalitatem et corruptiuum istud incorruptelam ; et ipsa autem liberata tunc uita a necessitatibus liberabuntur et membra ab officiis ».

les propos de Jésus sur l'inquiétude de la nourriture, du vêtement et du lendemain. Notre substance, au ciel comme sur la terre, ne peut être que « corps », mais corps refondu et spiritualisé[1], qui n'aura plus le souci de ses fonctions : « Ne pensons pas, dans notre âme, à ce que nous mangerons et pour notre corps à ce que nous lui mettrons, notre corps et notre âme devant être établis dans leur substance éternelle ». Telle est du moins notre espérance dans la résurrection[2].

L'espérance confirmée par l'exemple du Christ et le témoignage des martyrs

« La foi de notre espérance » est cependant un « lourd fardeau pour la faiblesse humaine ». Ce dont nous avions commencé à jouir dans notre attachement à la vie, il nous faut le perdre et le refuser pour « suivre l'opinion d'un espoir douteux et incertain[3] ». Hilaire utilise ici un lieu commun de moralistes classiques, en particulier de Salluste, sur la rude aptitude des hommes à

1. *In Matth.* 10, 20 : « quando pro naturae suae atque originis conditione resoluta, in substantiam spiritalis animae refundatur » ; cf. 14, 2 (à propos de la désignation de Jésus comme « fabri filius ») : « Sed plane hic fabri erat filius... massam formantis in omne opus utilitatis humanae, informem scilicet corporum nostrorum materiem... ad omnia aeternae uitae opera fingentis ». Sur ce texte, cf. A. Fierro, *Sobre la gloria...*, p. 224.

2. *Ibid.* 5, 8 : « *Nonne anima pluris est quam esca et corpus pluris est quam uestimentum* ? In dictis Dei ueritas est et rerum creandarum efficientia omnis in uerbo est. Ita nec quod spopondit ambiguum est, nec inefficax quod locutus est. Nihil est quod non in substantia sua et creatione corporeum sit : et omnium, siue in caelo siue in terra, siue uisibilium siue inuisibilium, elementa formata sunt. Nam et animarum species, siue obtinentium corpora siue corporibus exulantium, corpoream tamen naturae suae substantiam sortiuntur, quia omne quod creatum est, in aliquo sit necesse est. Atque ideo ineptiam inutilissimae quaestionis (cf. *supra* n. 1). Deus arguens, non patitur, anima et corpore in aeternitatis substantia collocandis, spem nostram futuri in resurrectione cibi et uestitus sollicitudine demorari ». Texte commenté dans A. Fierro, *Sobre la gloria...* pp. 228-230 ; cf. aussi *supra* p. 383 n. 1.

3. *Ibid.* 17, 1 : « *Amen, amen dico uobis, quoniam sunt aliqui de adstantibus istis qui mortem non gustabunt, donec uideant filium hominis uenientem in regno suo* (*Matth.* 16, 28). Docet Dominus et rebus et uerbis, et fidem spei nostrae aequaliter sermo atque opus instruunt. Graue enim onus infirmitati humanae imposuerat, ut cum sensum uitae homines ex uiuendi affectu habere coepissent, fructum eius qui praesens corporibus blandiebatur amitterent negarentque se sibi, id est, quod esse coepissent, esse se nollent, cum sensus huius exordium ex affectu uoluntatis habuissent, deinde opinionem spei ambiguae incertaeque sequerentur, cum in his quae praesentia haberentur, illecebrae gaudii blandimentis existerent. Opus ergo erat ueri ac manifesti exempli auctoritate, ut contra uim sensumque iudicii optabile fieret praesentium damnum, lucro deinceps non ambiguo futurorum. Igitur postquam et tollendam crucem et perdendam animam et damno mundi commutandam uitae aeternitatem monuerat, conuersus ad discipulos ait aliquos ex his futuros qui gustaturi mortem non essent, donec filium hominis in regni sui gloria contuerentur ». Sur les imbrications de la terminologie de la foi et de l'espérance chez Hilaire, cf. L.J. Engels, *Fiducia : l'influence de l'emploi juridique sur l'usage commun et paléochrétien*, dans *Graecitas* et *Latinitas christ. primaeua*, Suppl., t. 3, 2, Nijmegen, 1970, pp. 102-105.

« courir des hasards au lieu de saisir ce qui est certain[1] », comme le prouve l'effort demandé aux apôtres pour « prendre » la croix, effort qui doit s'appuyer sur un « exemple », selon la pédagogie recommandée par Tertullien dans le *De patientia*[2] : l'exemple du Christ qui « confirme notre espérance » par son autorité et la prolonge par le témoignage des martyrs. En effet, à la Transfiguration, qui intervient après qu'il a recommandé à ses apôtres de « prendre leur croix et de perdre leur âme », le Seigneur « rassure, par un fait véridique et évident », notre besoin de croire, en confirmant que « la perte du siècle, le désir de la croix, la mort du corps seront suivis de la gloire du règne des cieux[3] ».

La récompense de la foi, représentée par cette « figuration de l'avenir », est réservée à ceux qui seront, par leur future passion, les « témoins » de celle du Seigneur[4]. « Le disciple, en effet, n'est pas au-dessus du maître ». Cette « leçon » destinée à soutenir la « volonté de patience » des disciples, comme le soulignait déjà Tertullien dans le *Scorpiace*, « associe leur passion à celle du Seigneur[5] ». « Tout souffrir pour le Christ est leur prompt désir » ;

1. Sall. *Cat.* 20, 2 : « ...neque ego per ignauiam aut uana ingenia incerta pro certis captarem » ; cf. 17, 6 : « ...incerta pro certis... malebant » ; 41, 2 : « ...pro incerta spe certa praemia ». Plusieurs locutions du texte d'Hilaire appartiennent à l'usage classique : « corporibus blandiebatur », qui fait penser à Cic. *ac.* 2, 45. 139 : « ...Quam suauiter uoluptas sensibus nostris blandiatur » ; « fructum amitte » attesté chez Apvl. *met.* 2, 15, et associé à *gaudium*, chez Tert. *spect.* 2, 2, *CC*, t. 1, p. 228 : « ...sapiens... aliquid eiusmodi de gaudiis et de fructibus saeculi metuit amittere » ; « spes ambigua incertaque » rappelle Verg. *Aen.* 8, 580 : « dum curae ambiguae, dum spes incerta futuri ».

2. Tert. *patient.* 2, 1, *CC*, t. 1, p. 300 : « Nobis exercendae patientiae auctoritatem non adfectatio humana caninae aequanimitatis stupore formata, sed uiuae ac caelestis disciplinae diuina dispositio delegat Deum ipsum ostendens patientiae exemplum ».

3. *In Matth.* 17, 3 : « Hunc esse filium, hunc dilectum, hunc complacitum, hunc audiendum uox de nube significat, ut idoneus ipse praeceptorum talium auctor esset, qui post saeculi damnum, post crucis uoluntatem, post obitum corporum regni caelestis gloriam ex mortuorum resurrectione facti confirmasset exemplo ». Sur l'échéance du *damnum saeculi* fixée à 6 000 ans : cf. 17, 2 : « Nam post sex dies gloriae dominicae habitus ostenditur : sex millium scilicet annorum temporibus euolutis, regni caelestis honor praefiguratur ».

4. *Ibid.* 17, 3 : « Silentium enim rerum gestarum (= la Transfiguration) quae uiderant imperat, donec cum a mortuis surgeret ; hoc enim fidei praemium reseruabatur, ut honor redderetur iis, apud quos non leuis sola praeceptorum auctoritas reperiretur..., ut cum essent spiritu sancto repleti, tunc gestorum spiritalium testes essent ».

5. *Ibid.* 10, 15 : « *Non est discipulus super magistrum nec seruus super Dominum.* Multum proficit ad tolerantiae adsumptionem rerum imminentium cognitio, maxime si patientiae uoluntas praesumatur exemplo. Dominus noster... dux credentium... discipulis suis futurarum passionum solatia ante praemisit ». Cf. 16, 11 : « Ditescere nos Dominus detrimento animae et corporis uoluit, et esse sui similes hortatur... Sequendus igitur est cruce adsumpta, et passionis suae si non sorte, attamen uoluntate comitandus est... ; contemptu uniuersorum Christus sequendus est et aeternitas spiritalium terrenorum damno est comparanda ». Mettre ce texte en parallèle avec Tert. *scorp.* 9, 6, *CC*, t. 2, p. 1085 : « Et ideo : *Non est discipulus super magistrum*, statim sequitur, *nec seruus super Dominum suum*, quia cum magister et

alors que les hommes ont celui de vivre, eux « font exclusivement usage de la vie pour rendre témoignage à l'éternité[1] ». Aussi est-ce d'eux que le Christ dit : « Bienheureux ceux qui souffrent persécution pour la justice », car « à eux est réservé le royaume », selon une tradition dont Cyprien surtout s'était fait l'écho[2]. « Confesseurs de la justice céleste devant les malédictions des hommes, ils sont ensuite martyrs[3], c'est-à-dire témoins — d'après la définition du terme souvent mise en valeur par Cyprien[4] — des promesses de Dieu » ; ou mieux, ils sont « pauvres », étant « méprisés pour la perte et le sacrifice des choses présentes ». Car ils ont protégé leur foi au moyen de leur corps, qui, « tombé à terre comme celui des oiseaux » —

Dominus ipse perpessus sit persecutionem et traditionem et occisionem, multo magis serui et discipuli eadem expendere debebunt, ne quasi superiores exempti de iniquitate uideantur, quando hoc ipsum sufficere eis ad gloriam debeat, aequari passionibus Domini et magistri : ad quarum tolerantiam aedificans monet *non eos timendos, qui solum corpus occidant, animam interficere non ualeant* (*Matth.* 10, 28) ».

1. *In Matth.* 4, 9 : « *Beati qui persecutionem patiuntur propter iustitiam* et reliqua. Perfecta ad postremum eos beatitudine muneratur, quibus omnia pro Christo pati pronus affectus est, (opposer 17, 1 : « ex uiuendi affectu »), quia ipse iustitia est. His igitur et regnum reseruatur et merces in caelo copiosa promittitur, qui in contemptu saeculi pauperes spiritu et damnis rerum praesentium iacturisque probrosi, et aduersus maledicta hominum caelestis iustitiae confessores ac deinceps gloriosi promissorum Dei martyres, omnem uitae usum testimonio aeternitatis eius impenderint ». Sur la gloire du martyr dans la première littérature chrétienne, cf. A.J. Vermeulen, *The semantic development of gloria in early-christian Latin* Nijmegen, 1956, pp. 53-73.

2. Cypr. *epist.* 31, 3, éd. Bayard, t. 1, p. 79 : « Quid enim gloriosius quidue felicius ulli hominum poterit ex diuina dignatione contingere..., quam caeleste regnum sine ulla cunctatione retinere ? ». M. Viller, *Martyre et perfection*, dans *RAM*, t. 6, 1925, p. 15, rapproche de ce texte les textes de Tertullien *anim.* 55, 4, et *resurr.* 38, 4 (cf. aussi *orat.* 5, 3) qui exploitent la vision de l'autel (*apoc.* 6, 9), sous lequel le Voyant a vu les âmes des « martyrs ». Sur ce thème eschatologique, cf. F. Kattenbusch, *Der Märtyrertitel*, dans *ZNTW*, t. 4, 1903, p. 117 ; H. von Campenhausen, *Die Idee des Martyriums in der alten Kirche*, Göttingen, 1936, p. 125 ; H. Finé, *Die Jenseitsvorstellungen bei Tertullian*, Fribourg, 1958, pp. 74-81.

3. La distinction qu'Hilaire fait ici entre la « confession » et le « martyre » et, en 16, 11 (cf. *supra* p. 403, n. 5) entre la « passion » comme « condition » et la « passion » comme « désir », remonte à Cyprien et à l'image que cet auteur donne du martyr : « lapidibus et flammis necatus » (*epist.* 40, 1, 1) : à ce sujet, voir P. de Labriolle, *Martyr et confesseur*, dans *Bull. anc. litt. arch. chrét.*, t. 1, 1911, pp. 50-54 ; H.A.M. Hoppenbrouwers, *Recherches sur la terminologie du martyre de Tertullien à Lactance*, Noviomagi, 1961, pp. 91-105.

4. Cypr. *epist.* 21, 3, 2 : « quoniam estis amici sed et testes Christi » ; 37, 4, 2 : « uere euangelii testes et uere martyres Christi » : sur ce thème, cf. J. Ernst, *Das Begriff vom Martyrium bei Cyprian*, dans *HJ*, t. 34, 1913, p. 340 ; M. Viller, *Le martyre et l'esprit*, dans *RecSR*, t. 14, 1924, pp. 544-551 ; H. Janssen, *Kultur und Sprache. Zur Geschichte der alten Kirche im Spiegel der Sprachentwicklung von Tertullian bis Cyprian*, Nijmegen, 1938, p. 171 ; E. Hummel, *The concept of martyrdom according to St Cyprian of Carthage*, Washington, 1946, p. 28.

comparaison appliquée par Tertullien, à partir de saint Paul, aux martyrs[1] — est appelé à « être refondu en substance spirituelle[2] ».

L'humilité Ainsi la première Béatitude, celle de la « pauvreté, ou de l'« humilité » — selon une équivalence établie par l'auteur du *De patientia* — est, comme en témoignent les martyrs, le fondement de la béatitude parfaite et son point de départ[3]. De fait, l'humilité, « œuvre de l'Esprit », fruit de la patience, est mise en rapport par Hilaire, après l'avoir été par Tertullien[4], avec la notion de « condition humaine ». En effet, de ceux qui ont l'esprit d'humilité, Hilaire dit qu'ils « se souviennent qu'ils sont hommes », en relation, sans doute, avec l'étymologie adoptée par Tertullien de *homo ex humo*[5], car l'exégète de l'*In Matthaeum* continue : «Les hommes savent qu'ils sont créés par la réunion de principes terrestres très ténus pour donner cette forme corporelle achevée, et qu'ils parviennent à ces facultés de sentir, de voir, de juger, d'agir, Dieu servant leur progrès[6] ». On reconnaît ici quelques-uns des points de l'anthropologie

1. TERT. *resurr.* 52, 10-12, *CC*, t. 2, pp. 996-997 : « Accipiet enim et ipsa (caro) suggestum et ornatum, qualem et illi Deus uoluerit superducere secundum merita... In hoc et figurata subicit exempla animalium et elementorum... : *alia caro uolatilium* (*I Cor.* 15, 39), id est martyrum, qui ad superiora conantur, *alia piscium* (*ibid.*), id est quibus aqua baptismatis sufficit ».

2. *In Matth.* 10, 11 (comme suite à l'exégèse de *Matth.* 10, 16 : *estote ergo prudentes sicut serpentes*) : « Nosque hoc exemplo oportere, si quid acciderit persecutionum, caput nostrum, quod est Christus, occulere, ut oblatis nobis in omnes cruciatus, fidem ab eo acceptam iactura corporis communiamus » ; *ibid.* 10, 20 : « Nullus igitur corporum nostrorum casus est pertimescendus..., quando pro naturae suae atque originis conditione resoluta in substantiam spiritalis animam refundatur ».

3. *In Matth.* 4, 2 : « *Beati pauperes spiritu, quoniam ipsorum est regnum caelorum* (*Matth.* 5, 3). Exemplo Dominus docuerat humanae ambitionis gloriam relinquendam, dicens : *Dominum Deus tuum adorabis, et illi soli seruies* (*Matth.* 4, 10). Et cum se per prophetas populum humilem et ad uerba sua trementem praemonuisset esse lecturum (cf. *Is.* 66, 2), in spiritus humilitate perfectae beatitudinis posuit exordium ». Même relation établie entre pauvreté et condition d'homme — c'est-à-dire « humilité » (cf. *infra* n. 6) — dans TERT. *patient.* 7, 3-5, *CC*, t. 1, pp. 306-307 : « Semper pauperes iustificat (Dominus), diuites praedamnat... Cupiditatem omnium malorum radicem spiritus Domini per apostolum pronuntiauit : eam non in concupiscentia alieni tantum constitutam interpretemur. Nam et quod nostrum uidetur alienum est : nihil enim nostrum, quoniam Dei omnia, cuius ipsi quoque nos ».

4. Cf. TERT. *patient.* 10, 5, *CC*, t. 1, p. 310 : « eosque qui nobis patientiam obtulerint suam ut memores humilitatis seruitutis ». Sur « humilité » et « condition humaine » cf. *apol.* 21, 15, t. 1, p. 125 (à propos du Christ) : « qui iam expunctus est in humilitate condicionis humanae ».

5. TERT. *apol.* 18, 2 : « Deum unicum..., qui hominem de humo struxerit ». Le rapprochement des deux mots est donné chez QVINT. *inst.* 1, 6, 34, éd. Radermacher, t. 1, p. 45, comme une étymologie courante : « etiamne hominem appellari, quia sit humo natus ». Cf. HYG. *fab.* 220, éd. Rose, p. 144 : « Homo uocetur, quoniam ex humo uidetur esse factus ; SERV. *auct. georg.* 2, 340, éd. Thilo-Hagen, t. 3, p. 248 : « terra qua humo homines existimabant dictos ».

6. *In Matth.* 4, 2 : « Igitur humilia spirantes, id est se homines recordantes, in caelestis regni possessione constituti, conscii sibi ex sordentibus ac tenuissimis se principiis coalitos in hanc formam perfecti corporis procreari, et in hunc sentiendi,

du *De anima* : d'abord le fait que le corps et l'âme, qui est corporelle, sont faits d'une réunion de « semences[1] ». Ce terme technique est cependant transposé chez Hilaire par une périphrase : *ex sordentibus ac tenuissimis principiis coalitos*, démarquée de celle par laquelle Minucius Felix évoque les atomes[2]. D'autre part, il faut noter l'idée que la chair se développe en grandeur mesurable, l'âme en pensée. Ce développement est réglé, selon Tertullien, par les soins d'une « puissance qui sert la volonté divine[3] », formule dont Hilaire tire la sienne : « Dieu sert le progrès des facultés ».

Dans la « conscience de notre humilité » — transposition de la locution évangélique « humilité de cœur » — et dans notre « soumission à Dieu », loin de désirer les richesses ou d'espérer la vaine gloire, nous reconnaissons que « rien ne nous appartient ni ne nous est propre, que nous devons également à un seul père la faveur d'être venus à la vie et le moyen d'user

contuendi, iudicandi, agendi sensum, Deo profectum ministrante, procedere : nihil cuiquam suum esse, nihil proprium, sed cunctis dono parentis unius eadem et ueniendi in uitam tribui primordia et utendi ea substantiam ministrari, ac nos optimi illius, qui nobis sit ista largitus, exemplo, perfunctae in nos bonitatis eius esse aemulos oportere, ut boni omnibus simus, communia omnibus omnia existimemus ; nulla nos nec saecularis fastus insolentia nec opum cupiditas nec inanis gloriae ambitio corrumpat, sed subiecti Deo simus et de communione uiuendi in omnes communis uitae caritate teneamur ».

1. TERT. *anim.* 36, 2, *CC*, t. 2, p. 838 : « Anima in utero seminata pariter cum carne » ; 36, 4, p. 839 : « utriusque autem substantiae indiscreta semina » ; surtout 20, 1, p .811 : « Et hic itaque concludimus omnia naturalia animae ut substantiua eius ipsi inesse et cum ipsa procedere atque proficere, ex quo ipsa censetur. Sicut et Seneca saepe noster : *insita sunt nobis omnium artium et aetatum semina, magisterque ex occulto deus producit ingenia* (*benef.* 4, 6, 6), ex seminibus scilicet insitis et occultis per infantiam, quae sunt et intellectus ». Sur les « naturalia animae », voir G. ESSER, *Die Seelenlehre... Tertullians*, p. 122.

2. MIN. FEL. 5, 7, éd. Beaujeu, p. 6 : « Sint p r i n c i p i o omnium semina natura in se coeunte densata... Sint fortuitis concursionibus totius mundi membra c o a l i t a », et SEN. *epist.* 124, 10, éd. Préchac, t. 5, p. 100, passage qui traite d'un sujet connexe de celui des textes du *De anima* cités dans la note précédente ; le « progrès » du bien dans les êtres : « bonum non... quantum ab initio perfectum : ergo nec in t e n e r o (cf. « tenuissimis » chez Hilaire), modo c o a l e s c e n t e corpusculo (cf. *sordes* = corps chez Hilaire)... non magis quam in s e m i n e ».

3. TERT. *anim.* 37, 1, *CC*, t. 2, p. 839 : « Omnem autem hominis in utero serendi struendi fingendi paraturam aliqua utique potestas diuinae uoluntatis ministra modulatur » ; 37, 5, p. 840 : « Societatem carnis atque animae iamdudum commendauimus a congregatione seminum ipsorum usque ad figmenti perfectionem ; perinde nunc et a natiuitate defendimus, inprimis quod simul crescunt, sed diuisa ratione pro generum condicione, caro modulo, anima ingenio, caro habitu, anima sensu ». Sur ce texte, cf. J.H. WASZINK, éd. du *De anima*, pp. 430-431. On retrouve dans HIL. *in Matth.* 4 ,2 (texte cité *supra*, p. 405 n. 6) la distinction des deux modes de « croissance » (*profectus*) : « in hanc formam perfecti corporis procreari » et « in hunc sentiendi, contuendi, iudicandi, agendi sensum ». Rapprocher de ce tétracolon le *tricolon* de TERT., *anim.* 37, 1 avec homéoléleute en *di* : « serendi, struendi, fingendi ».

de celle-ci », que nous en sommes les « procurateurs » qui rendent à Dieu ce qui lui appartient, corps, âme, volonté[1].

La charité Hilaire nous fait aller plus loin encore, car l'humilité est couronnée par ces « œuvres de la Sagesse » que sont la charité et la bonté. Partant de ce fait que nous sommes « fils d'un même père », nous nous considérons comme frères, d'autant plus que, « au-delà de notre première origine terrestre », nous avons dans le Christ, « notre maître commun de doctrine céleste », une nouvelle naissance[2]. De la sorte, nous passons d'une « communauté biologique » (*communitas uiuendi*) à une « communauté de vie de charité » (*communis uitae caritas*). La charité est une « affection du cœur » qui est « générale et mutuelle[3] » : le terme *caritas*, qui la désigne, recueille ici l'acception cicéronienne d'« amour de l'humanité », qu'on trouve aussi chez Lactance[4], mais surtout la valeur néotestamentaire de *dilectio*, « amour des hommes dont Dieu est la source », comme l'a montré H. Pétré[5], avec cette particularité que, pour Hilaire, la *caritas* s'élève des hommes pour aller à Dieu, comme à sa récompense. Elle est notre « avocate devant Dieu », car le Seigneur juge et « discerne » — lui seul le fait sans erreur — pour consoler les uns et punir les autres[6].

1. *In Matth.* 4, 2, cf. *supra* p. 405 n. 6, et 23, 2 : « Porro autem si rebus illius (Caesaris) incubamus, si iure potestatis suae utimur et nos tanquam mercenarios alieni patrimonii procurationi subicimus, extra querelam iniuriae est Caesari redhibere quod Caesaris est Deo autem quae eius sunt propria reddere nos oportere, corpus, animam, uoluntatem. Ab eo enim haec profecta atque aucta retinemus, et proinde condignum est, ut ei se totum reddant, cui debere se recolunt et originem et profectum ».

2. *Ibid.* 24, 2 : « Verum in contrarium discipulis iam se scientibus totius humilitatis praecepta consummat, ut meminerint omnes fratres esse se, id est filios parentis unius et per nouae natiuitatis generationem terreni ortus excessisse primordia et unum sibi esse omnibus caelestis doctrinae magistrum et gloriam honoris aeterni humilitatis conscientia capessendam ». Tert. *patient.* 7, 5, affirme que « nous sommes à Dieu » (cf. *supra*, p. 405, n .3).

3. *In Matth.* 4, 2 : « de communione uiuendi in omnes communis uitae caritate teneamur » (cf. *supra* p. 405 n. 6), où *communio uiuendi* correspond sans doute à ce que Lact. *inst.* 6, 10, 12, appelle *societatis humanae communio.* Compléter par *in Matth.* 4, 18 : « mutua igitur uniuersos caritate deuinciens » ; 4, 27 : « publicae caritatis affectus ». *Caritas mutua* est une *iunctura* de Cypr. *epist.* 60, 5, 1; 61, 4, 1.

4. Cf. Cic. *fin.* 5, 23, 65 : « caritas generis humani » et rapprocher Lact. *epit.* 29 (34), 6, *CSEL*, t. 19, p. 704 : « Oportet enim scire nos quid Deo, quid homini debeamus Deo scilicet religionem, homini caritatem ». Sur la *caritas* chez Lactance, cf. L. Thomas, *Die Sapientia als Schlüsselbegriff...*, Fribourg, 1959, p. 77.

5. Cf. H. Pétré, *Caritas*, pp. 55-59, qui rassemble et commente les exemples de *dilectio* et de *caritas* chez saint Jean et saint Paul.

6. *In Matth.* 4, 18 : « Mutua igitur uniuersos caritate deuinciens nullam impacificae orationis fieri precem patitur, sed altario munera offerentes, si recordentur habere se cum fratribus aliquid simultatum reconciliatos humana pace reuerti in diuinam pacem iubet (Cf. *Matth.* 5, 23), in Dei caritatem de caritate hominum transituros ». Rapprocher Lact. *inst.* 6, 10, 2, *CSEL*, t. 19, p. 514 qui caractérise ainsi le rapport des « devoirs » envers l'homme et envers Dieu : « id ipsum quod homini tribueris, Deo tribuitur, quia homo Dei simulacrum est ». Hil. *in Matth.* 4, 19, continue : « Et quia caritas... errorum nostrorum ambitiosa ad Deum patrona est » ;

La « charité » nous « lie » les uns aux autres sous le vocable de « frères » que nous applique le Christ dans le Sermon sur la montagne[1]. Ce lien de fraternité est exprimé par le mot *pax*, qui faisait alliance avec *caritas* chez Cyprien et figure dans la liste paulinienne des « fruits de l'Esprit », ou par son doublet *concordia* que Cyprien employait avec le déterminatif *fraterna*[2].

La bonté La concorde s'exprime « extérieurement » par les œuvres de l'humilité, qui sont mises au « service de tous[3] » et qui constituent la bonté, mentionnée par Hilaire après l'humilité dans la liste des « œuvres de la Sagesse ».

Mais la bonté a plusieurs niveaux. Le premier, celui de la bienveillance, correspond au devoir propre à l'homme, devoir commun (*promiscus*, disait Aulu-Gelle définissant l'*humanitas* comme φιλανθρωπία, qui consiste à ne haïr personne et à « aimer tout le monde[4] »). Cette maxime évangélique met en jeu d'abord le « calme » où Hilaire, suivant une terminologie classique, voit l'antithèse de la colère[5], car il brise l'élan violent des pas-

22, 7 : « non est igitur paucitas in inuitatis, sed raritas in electis... : in inuitatis uero de iudicii merito probitatis e l e c t i o est » (cf. *Matth.* 22, 14) ; 4, 25 : « quia in iudicio Dei et perpessis iniuriam plus est consolationis et poena seuerior iniuriosis ».

1. *Ibid.* 4, 8 : « Neque aliter transire in nuncupationem familiae eius licebit (cf. *Matth.* 5, 9 : « *Beati pacifici, quoniam filii Dei uocabuntur*), nisi obliuione earum rerum adsumpta, quibus possimus offendi, fraternae inuicem caritatis pace uiuamus ». Les *iuncturae uerborum* « caritas fraterna », « caritas et pax » sont cyprianiques : cf. les références données par H. Pétré, *Caritas*, p. 70.

2. *In Matth.* 18, 9 : « In tantum igitur humanae pacis studuit concordiae, ut... » cf. Cypr. *domin. orat.* 23, *CSEL*, t. 3, 1, p. 285 : « sacrificium Deo maius est pax nostra et fraterna concordia ». La *iunctura* « pax et concordia » se trouve chez Cic. *fat.* 1, 2 ; Sen. *dial.* 7, 3, 4.

3. *In Matth.* 24, 1 : « humilitas cordis et ministerium in omnes est imperatum » (l'expression « humilitatis opera » se trouve en 20, 12) ; 4, 27 : « ita nos ad perfectam uitam per hanc publicae bonitatis concordiam... instituit ».

4. *Ibid.* 24, 7 : « ut... omnem beneuolentiae affectum reliquerint, quod proprium hominis officium est ». Sur ce dernier devoir défini en 11, 17, (« amare omnes, odisse nullum »), cf. Gell. 13, 17, 1 éd. Hosius, t. 2, pp. 73-74 : « humanitatem non id esse uoluerunt (qui uerba latina fecerunt) quod uulgus existimat quodque a Graecis φιλανθρωπία dicitur et significat dexteritatem quandam beneuolentiamque erga omnes homines promiscam ». Sur cette définition d'époque déjà tardive, cf. L. Heinemann, art. *Humanitas*, dans *PW*, Supplt., t. 5, 1931, c. 299-310 ; N. Herescu, *Homo-humus-humanitas*, dans *BAGB*., n.s., t. 5, 1948, pp. 61-71 ; F. Beckmann, *Humanitas*, dans *Abh. Gesellschaft z. Förderung der Westfal. Wilhelms Univ.*, t. 3, Münster, 1952, pp. 18-25. Sur *humanitas* au ive siècle, cf. B. Biondi, *Humanitas nelle legge degli imperatori romano-cristiani*, dans *Miscell.* G. Galbiatti, t. 2, Milano, 1951, pp. 81-94 ; R. Honig, *Humanitas und Rhetorik in spätrömischen Kaisergesetzen*, dans *Göttinger rechtswissenschaftliche Studien*, t. 30, Gottingen, 1960, pp. 108-120. Sur *beneuolentia* à l'époque classique, cf. J. Hellegouarc'h, Le *vocabulaire latin des relations et des partis politiques sous la République*, Paris, 1963, pp. 147-150.

5. *In Matth.* 18, 10 : « Omni modo ad similitudinem nos humilitatis ac bonitatis (ce dernier terme est, chez Hilaire, un doublet d'*humanitas* : cf. *supra* p. 400, n. 3) suae instruit et molliendis ac frangendis turbidorum motuum nostrorum aculeis placabilitatis omnium ueniam per fidem tribuens ». L'opposition entre *ira* et *placabilitas* ressort de cette phrase de Cic. *Att.* 1, 17, 4, éd. Constans, t. 1, p. 148 : « et irritabiles animos esse optimorum saepe hominum et eosdem placabiles ».

sions humaines et nous détourne de chercher la vengeance pour répondre à la vengeance[1]. Mais un tel sentiment ne nous élève pas au-delà de ce que la parénétique des païens nomme *depulsio praui*[2]. Celle-ci appelle à sa suite la « bénignité » qui, conformément à l'interprétation qu'en donne saint Paul, favorise ce qu'Hilaire appelle, selon une formule juridique, « l'oubli des offenses » (*dissimulatio iniuriarum*) et, avec l'Évangéliste, le « pardon des péchés » (*uenia peccatorum*)[3].

Cette forme de patience ou *tolerantia*, analysée dans le *De patientia* de Tertullien[4], n'épuise pas le contenu de la *bonitas*. Celle-ci atteint sa perfection, lorsque par la bienveillance qui « adoucit jusqu'à l'amour », nous imitons Dieu lui-même en portant des fruits de miséricorde[5]. *Misericordia* est chez Hilaire, comme chez Cyprien, synonyme de « bienfaisance », c'est-à-dire de *munificentia* et non de *beneficientia*, mot jugé sans doute trop général, ou d'*eleemosyna*, terme senti comme trop spécial[6]. Les

1. *In Matth.* 4, 27 : « Fides... petulantes humanarum mentium motus publicae caritatis frangit affectu, non solum iram ab ultione depellens, sed etiam in amorem mitigans iniuriosi ».

2. Sur la *depulsio praui* appelant, dans la phraséologie morale classique, la *praeceptio recti*, cf. *supra* p. 393, n. 1. Application de ce mode de raisonnement dans *in Matth.* 4, 19 : « Et quia nullum tempus uacuum affectu placabilitatis esse permittit, cito in omni uitae nostrae uia reconciliari nos aduersario benignitate praecepit ».

3. Saint Paul montre les *benigni* comme des miséricordieux, capables de pardonner : ITALA *Ephes.* 4, 32 cod. *d* : « estote inuicem benigni, misericordes donantes uobis ». Sur les points de vue d'Hilaire relatifs à la *dissimulatio iniuriarum* et à la *uenia delictorum*, cf. : 1° *in Matth.* 4, 8 : « obliuione earum rerum adsumpta quibus possimus offendi, fraternae inuicem caritatis pace uiuamus » ; 4, 25 : « Extensam fidei nostrae in aeternum spem rebus ipsis Dominus uult probari, ut ipsa dissimulandae iniuriae tolerantia testis iudicii sit futuri » (à propos de *Matth.* 5,38 : *Audistis quia dictum est oculum pro oculo, dentem pro dente*). *Dissimulatio* a une couleur juridique très marquée : le mot se trouve dans VLP. *dig.* 47, 10, 11, éd. Mommsen, t. 2, p. 775 : « iniuriarum actio .. dissimulatione aboletur ». 2° *in Matth.* 8, 8 : « quia nullus sit in domum aeternam reditus, si cui indulta non fuerit uenia delictorum » ; 12, 17 : « peccatorum omnium ueniam promittens et blasphemiae Spiritus indulgentiam abnegans » (d'après *Matth.* 12, 31).

4. TERT. *patient.* 12, 1, *CC*, t. 1, p. 312 : « Quod ⟨ad⟩ pacis gratissimae De° attinet disciplinam, quis omnino inpatientiae natus uel semel ignoscet fratri suo, non dicam septies et septuagies septies ? »

5. *In Matth.* 4, 19 : « Hoc enim quod aduersario reconciliari beneuolentia iubemur... » ; 4, 27 : « fides in amorem mitigans iniuriosi ... ita nos ad perfectam uitam per hanc publicae bonitatis concordiam, quia nobis in caelo pater sit perfectus imitandus instituit ». « Misericordiae fructus » se trouve en 27, 4. Chez LACT. *inst.* 6, 10, 2, *misericordia* résume l'ensemble de nos « rapports de justice » avec les hommes.

6. *Misericordia*, joint à *beneuolentia* dans *in Matth.* 24, 7, inspire, d'après 5, 2, les « bonitatis opera », évoqués par le mot *munificentia* en 4, 26 (cf. *infra* p. 410, n. 3). Sur l'usage de *misericordia* chez Cyprien, cf. H. PÉTRÉ, *Caritas*, pp. 232-233, qui cite *epist.* 76, 1, 3 (« ... conseruantes .. misericordiam in fouendis pauperibus ») et remarque que, d'une façon générale, chez l'évêque de Carthage, *misericordia* et *eleemosynae* se recouvrent à peu près l'un l'autre, mais A. GUTIÉRREZ, *La teologia de la limosna en san Cipriano* (*De opere et eleemosynis*), dans *RET*, t. 27, 1967, pp.23-24, souligne que l'*eleemosyna* pour Cyprien ne s'applique qu'aux besoins corporels.

Pharisiens ne la pratiquent pas, eux qui acquittent la dîme, mais négligent de « servir les besoins » des autres[1]. Le Christ, au contraire, au milieu des multiples reproches qu'il a adressés à Jérusalem, a témoigné de sa *misericordia* pour elle, en voulant lui « accorder (*indulgere*) la chaleur de sa vie immortelle », comme une poule qui couvre ses poussins de ses ailes[2].

Cette générosité (*indulgentia*) doit porter d'abord sur les biens matériels, dont le Christ cite quelques exemples : la tunique, le verre d'eau fraîche, qu'on nous demande sous la pression du besoin[3], mais elle prend aussi la forme du devoir de donner la grâce, conséquence de la parole de Jésus : « Je veux la bienfaisance », qui montre que le « salut est assuré pour tous[4] ». Un tel don doit être gratuit, car le salut est un bien gratuit qu'on nous emprunte, selon le mot de l'Évangile, comme nous l'empruntons à Dieu. Cette symétrie rejoint ici un paradoxe du *De patientia* : « Ce qui semble être à nous est à un autre, car rien n'est à nous, puisque tout est à Dieu[5] ». Aussi le talent de la parabole, c'est-à-dire la prédication de l'Évangile qui nous était prêtée, devait, au lieu d'être enterré, être remis aux changeurs, entendez : mis à la disposition du genre humain « accaparé par les affaires du siècle[6] ».

La chasteté et la continence Le partage des biens exprime dans le Sermon sur la montagne l'aboutissement de la bonté[7]. Mais, par une progression que marquait déjà Tertullien dans le *De*

1. *In Matth.* 24, 7 : « Et quia minus piaculi esset decimationem oleris potius quam beneuolentiae officium praeterire, irridet eorum (Pharisaeorum) in colandis culicibus diligentiam ... : iactantiam inutilis studii sequentes, utilitatis perfectae ministerium derelinquant ».

2. *Ibid.* 24, 10-11 : « Inter multa obiurgationum genera semper misericordiae suae protestatur affectum ... ; terrena uidelicet nunc et domestica auis factus quodam corporis sui tanquam alarum operimento, calorem ut pullis suis uitae immortalis indulgens ».

3. *Ibid.* 4, 26 : « Omnibus etiam dari quae poposcerint iubet et a precibus uolentium mutuari os atque animum non referre, ut his, quibus indigent, per nostram munificentiam expleantur et eorum uel sitim potu uel famem cibo uel nuditatem uestitu indulto arceamus (cf. *Matth.* 5, 39-40), ac sic bonorum eorum, quibus a Deo indigemus, digni reperiamur, cum obtinendi meritum indulgendi consuetudo conciliet. In officio quoque dispensandae eius quam accepimus gratiae pronos esse oportere demonstrat, ut boni gratuiti sit dispensatio gratuita et mutuari uolentibus non negemus quod mutuamur a Deo, semper sine habendi damno impertiendi ministerio functuri ».

4. *Ibid.* 9, 2 : « Misericordiam uolo, non sacrificium » (*Matth.* 9, 13), commenté ainsi : « salutem uniuersis in misericordiae indulgentia reseruari ».

5. Cf. *supra* p. 405 n. 3.

6. *In Matth.* 27, 11 : « Atque ideo hoc magis sine uenia erit cur praedicationem occuluerit et commissum sibi talentum suffoderit, cum sciret messurum esse sine semine et collecturum esse quae non sparsisset, sed potius oportuisse eum nummulariis dare, id est uniuerso generi hominum, quod saeculi negotiis occupetur, usum crediti sibi talenti communicare, Domino reditus eius a singulis postulaturo » Sur l'emploi de *communicare*, cf. TERT. *patient.* 7, 9 : « exercitatio largiendi et communicandi ».

7. Cf. *In Matth.* 4, 27, la formule dont Hilaire commente cette exigence « Conclusit omnia bonitate perfecta ».

patientia[1], Hilaire montre comment la foi nous fait accéder à un degré supérieur, celui de la pureté grâce au « fruit de l'Esprit » ou de la Sagesse, que les versions latines de saint Paul appellent *continentia*[2] et auquel, comme d'ailleurs le font plusieurs d'entre elles[3], Hilaire joint la *castitas*.

L'exégète traite de l'une et de l'autre à l'occasion des préceptes du Sermon sur la montagne relatifs au divorce et à « l'œil qu'il faut arracher du corps », et à propos de la question posée par la femme aux sept maris. Il développe, à travers ces différents *loci*, une argumentation cohérente dont il emprunte les articulations à une pensée que, au détour d'une citation, l'on peut identifier facilement : celle de Tertullien dans ses traités *A sa femme*, *De la résurrection des morts* et *Exhortation à la chasteté*.

L'on ne saurait négliger, affirme Hilaire, le texte où l'Apôtre enseigne la grandeur, du moins dans le Christ et l'Église, du mystère par lequel Dieu nous fit homme et femme : ces paroles doivent demeurer « intangibles[4] ». Déjà Tertullien, s'adressant à sa femme, lui disait reconnaître que l'union de l'homme et de la femme réalisait une fois pour toutes le précepte donné à Adam et Ève et le mystère du Christ et de l'Église[5],

---

1. TERT. *patient.* 13, 5, *CC*, t. 1, p. 314 : « Iam si altiores et feliciores gradus corporalis patientiae digeramus, eadem sanctitati quoque procurat continentia carnis : haec et uiduam tenet et uirginem adsignat et uoluntarium spadonem ad regna caeli leuat ».

2. Cf. *in Matth.* 4, 21 : « Fit innocentiae gradus celsior et profectum fides sumit », en guise d'introduction au commentaire de *Matth.* 5, 29 : *Quod si oculus tuus dexter scandalizat te, erue eum*, qu'Hilaire interprète comme une exhortation à la continence (cf. *infra* p. 413 n. 2). L'alliance de *continentia* ou *castitas* avec *innocentia* est classique : cf. CIC. *Planc.* 1, 3 : « continentiam, pietatem, innocentiam » ; *CIL* VI, 31981 : « coniugi .. nimiae castitatis et innocentiae ».

3. Cf. *Gal.* 5, 22 dans cod. *d* : « ... fides, lenitas, continentia, castitas », dans CYPR *domin. orat.* 5 : « ... fides, mansuetudo, continentia, castitas », dans AMBROSIAST., *in Gal. ad loc.* : « ... spes, lenitas, continentia, castitas, bonitas ».

4. *In Matth.* 22, 3 : « Et in hoc quidem loco admonebimus ita, ut et in superiore (= 19, 2), ubi de repudii conditione tractatum est, diligenter quae de ratione resurrectionis significata sunt contueri, et id quod sub persona Adae ad Euam dictum est, quia sacramentum magnum sit, ne incuriose relinquatur » ; 19, 2 : « Sed nos secuti apostolicam auctoritatem, qui hoc mysterium grande esse professus est, se autem in Christo atque in Ecclesia accipere (cf. *Eph.* 5, 32), locum hunc sicuti est intactum relinquamus ». *Locus intactus* se comprend à la lumière de cette phrase de HIER. *praef. in psalm.*, *PLS*, t. 2, p. 29 : « nonnulla eum uel praestrinxisse leuiter uel intacta penitus reliquisse » où, s'opposant à « leuiter praestringere », c'est-à-dire « effleurer à la légère », « intactum relinquere » indique qu'on « laisse sans y toucher » un texte à prendre à la lettre.

5. TERT. *castit.* 5, 3, *CC*, t. 2, pp. 1022-1023 : « At ⟨et⟩ cum apostolus in ecclesiam et Christum interpretatur *erunt duo in unam carnem* (*Eph.* 5, 31) secundum spiritales nuptias ecclesiae et Christi..., agnoscere debemus duplicatam et exaggeratam esse nobis unius matrimonii legem tam secundum generis fundamentum quam secundum Christi sacramentum ». Pour l'interprétation de *sacramentum* dans ce texte, cf. J. de GHELLINCK, *Pour l'histoire du mot « sacramentum »*. I. Louvain, 1922, pp. 126-127 ; D. MICHAELIDÈS, *Sacramentum chez Tertullien*, Paris, 1970, pp. 328-330. Pour les limites du mariage, cf. le verbe *temperari* (*uxor.*, 1, 2, 2), la locu-

mais il lui rappelait l'enseignement de deux textes scripturaires qui montrent les limites du mariage et dont Hilaire sait tirer parti. Le premier est la réponse du Christ aux Sadducéens à propos de la condition future de la femme aux sept maris : « A la résurrection, on ne prendra ni femme ni mari » c'est-à-dire, explique Tertullien, qu'il n'y aura pas de « rétablissement du mariage[1] ». Hilaire développe « hardiment » ce point : à l'en croire, ce *locus* évangélique généralement mis de côté parce qu'il traite *de pudendis membris* — selon l'expression de Tertullien —, montre que le « plaisir corporel sera arraché parce que, les fonctions cessant, les joies du corps devenues vaines sont supprimées[2] ».

Le second texte est un mot de l'Apôtre : « Il est meilleur de se marier que de brûler ». Celui qui étudie cette phrase, commente Tertullien, note que Paul ne parle pas de ce qui est le meilleur et donc ce qu'il dit être meilleur n'est pas le bien[3]. Ce minutieux dosage de silences et de déclarations chez l'Apôtre est également noté par Hilaire. C'est en l'étudiant, poursuit-il, que l'on peut comprendre, d'une part, la portée de la question du disciple : « Ne vaut-il pas mieux renoncer à se marier ? », d'autre part le classement selon des critères très classiques des trois sortes d'eunuques envisagés par le Christ : eunuques par nature, par obligation ou par volonté. La volonté de continence qui s'interprète, pour Hilaire, à la lumière de la parole du Christ « Comprenne qui pourra », est un vouloir parce qu'elle est d'abord un pouvoir (*posse* ou *arbitrium*[4]). Cette définition avec grada-

---

tion *compescere concubitum* (*castit.* 6, 2), et le terme *modus* appliqué à la *licentia nuptiarum* (*monog.* 1, 2).

1. Tert. *uxor.* 1, 1, 5-6, *CC*, t. 1, p. 374 : « Ceterum Christianis saeculo digressis ⟨sicut⟩ nulla restitutio nuptiarum in die resurrectionis repromittitur, translatis scilicet in angelicam qualitatem et sanctitatem, proinde sollicitudo nulla, quae de carnis zelo uenit. Etiam illa, quam septem fratribus per successionem nupsisse uoluerunt (cf. *Matth.* 22, 23-30), neminem tot maritorum resurrectionis die offendet nec quisquam illam confusurus expectat. Quaestio Sadducaeorum cessit sententiae Domini ».

2. *In Matth.* 23, 4 : « Hanc eandem calumniam afferre plures solent, in quam formam muliebris sexus resurgat et an rursum cum ipsis naturae suae et corporis officiis reformetur (allusion aux questions des adversaires de la resurrection de la chair dont fait état Tert. *resurr.* 60, 2, et 61, 3, à propos des « intestinis et pudendis membris » : cf. *ibid.* 61, 5). Nos quidem temere locum nunc a cunctis ferme praeteritum contingimus, sed admonemus id tantum Domino fuisse propositum, cuius uxor sit deputanda de septem, Dominum autem obiurgasse, cur errarent nescientes Scripturas Deique uirtutem, quia *non nubent neque nubentur* (*Matth.* 22, 30). Et quidem suffecerat aduersus Sadducaeos ita sentientes opinionem corporeae illecebrae recidisse et officiis cessantibus inania haec corporum gaudia sustulisse ».

3. Tert. *castit.* 3, 9, *CC*, t. 2, p. 1020 : « Aufer denique condicionem comparationis, ut non dicas *quam uri* (*I Cor.* 7, 9), et quaero an dicere audeas : *Melius est nubere*, non adiciens quid sit id, quo melius est. Ergo quod non melius, utique nec bonum, quia abstulisti et remouisti condicionem comparationis, quae dum melius illud facit ⟨alio malo⟩, ita bonum haberi cogit ».

4. *In Matth.* 19, 2 : « Admonemus tamen legentem, ut quotienscumque de hac eadem quaestione se consulat, uerborum uirtutes, et quibus Dominus responderit et quibus discipuli usi sint (cf. Itala *Matth.* 19, 10-12 : *Si ita est causa uiri cum*

tion correspond, selon Tertullien, à un raisonnement de saint Paul que l'on peut reconstituer ainsi : le mariage n'est qu'une chose permise qui ne nuit pas, donc la continence est recommandée et préférable[1]. C'est en se fondant sur cette distinction qu'Hilaire affirme qu'il peut être « plus convenable » (*rectius*) de renoncer aux « objets d'affection les plus proches », s'ils risquent de nous entraîner dans leurs fautes : tel est, en effet, le sens du précepte que le Christ nous donne dans le Sermon sur la montagne à travers cette comparaison : « Si ton œil droit te scandalise, arrache-le et jette-le loin de toi[2] ».

Cette menace vise surtout l'« objet d'affection » (*nomen*) le plus habituellement désigné par ce terme dans le latin littéraire, la femme[3]. En effet, la vocation de cette dernière présente une ambiguïté, qui ressort de l'opposition établie par Tertullien entre la femme qui a perdu l'humanité et celle qui lui a redonné le salut. Hilaire, reprenant cette antithèse, mais

---

muliere, non expedit nubere ? Dixit autem illis: ... qui potest capere capiqt), diligenter aduertat. Pauli autem apostoli de hoc affectum, uel silentis uel interdum sub aliis locis tractantis expendat. Nobis, circa cum eunuchos sermo sit, et uoluntas ; et in uno posuit naturam, in altero necessitatem, in tertio uoluntatem : naturam in eo qui ita nascitur, necessitatem in eo qui ita factus est, uoluntatem in illo qui spe regni caelestis talis esse decreuerit : cui nos similes effici, si tamen possimus, admonuit ». La classification des trois virginités a été établie par Tert. *castit.* 1, 4, *CC*, t. 2, p. 1015 : « Prima species est uirginitas a natiuitate ; secunda, uirginitas a secunda natiuitate, id est a lauacro, quae aut in matrimonio purificat⟨o⟩ ex compacto aut in uiduitate perseuerat ex arbitrio ; tertius gradus superest monogamia, cum post matrimonium unum interceptum exinde sexui renuntiatur ». De la *continentia* le même auteur dit, dans *monog.* 1, 2 : « illa non cogitur ..., illa arbitrium habet ». Chez Hilaire, la tripartition des virginités est exprimée selon des critères classiques établis par Cicéron : *natura* distingué de *necessitas* dans *nat. deor.* 2, 30, 76 (« natura siue necessitas ») ; 2, 31, 77 (« necessitate uel natura ») ; *natura* distingué de *uoluntas* dans *rep.* 1, 31, 47 (« aut natura aut uoluntas ») et 3, 13, 23 (« non natura nec uoluntas »). Toutefois, le texte de Tertullien sur les trois virginités n'est pas perdu de vue par Hilaire tout en étant schématisé : en effet, la « nécessité », dans *in Matth.* 19, 2, évoque sans doute le baptême dans l'optique de Tertullien, car ainsi que nous l'avons vu *supra* pp. 99 et 149, Hilaire, en guise de commentaire à *Col.* 2, 11-12, avait défini la « nécessité » comme la matière charnelle dont nous sommes purifiés étant baptisés, ce qui correspond au fondement de la seconde virginité selon Tertullien *castit.* 1, 4).

1. Tert. *uxor.* 1, 3, 2, *CC*, t. 1, p. 375 : « Denique prohiberi nuptias nusquam omnino legimus ut bonum scilicet. Quid tamen bono isto melius sit accipimus ab apostolo permittente quidem nubere, sed abstinentiam praeferente ... » ; 1, 3, 5 : « Porro plene bonum hoc antecedit, quod non modo non obest, sed insuper prodest. Namque malle debes quod prodest quam non obest ».

2. *In Matth.* 4, 21 : « *Quod si oculus tuus dexter scandalizat te, erue eum et proice abs te* (*Matth.* 5, 29) : ... Quia diuersa inuicem membra, corpus tamen omnes unum sumus, abicere a nobis uel potius eruere propinquitates carissimorum nominum admonemur, si in illis aliquid tale cernamus, ne in consortium criminis eorum de familiaritate ueniamus, r e c t i u s utilibus et maxime necessariis tanquam oculi et pedis membris carentes quam usque in societatem gehennae uitiosae propinquitatis teneamur affectu ».

3. Tib. 3, 4, 61 : « Nec fidum femina nomen » ; Ov. *met.* 8, 464 : « Et diuersa trahunt unum duo nomina pectus ».

renversant l'ordre des faits rappelés par Tertullien, observe que, si des femmes ont annoncé la Résurrection, en revanche, par Ève, la mort est entrée dans le monde[1]. De là vient que la continence est offerte à la foi comme une possibilité de s'élever à un degré supérieur de pureté[2], et qu'elle marque le point culminant de ce qu'Hilaire appelle « la vie dans la nouveauté de l'esprit ».

***

Le moment est venu de porter un jugement d'ensemble sur cette « vie nouvelle ». L'étude que nous avons faite de ses modalités a marqué l'achèvement de ce qu'Hilaire nomme la « doctrine de l'Évangile ».

L'« ordo doctrinae » La « doctrine » exprime un ordre[3], c'est-à-dire une suite d'enseignements consignés dans les paroles et les actions du Christ : de là l'importance des classifications[4].

Au départ, nous avons adopté un cadre général d'exposition à titre d'hypothèse de travail. Emprunté à la préface des *Testimonia* de Cyprien qui offraient comme un plan-type d'apologétique, il s'est révélé épouser assez exactement les inflexions de la « doctrine » dégagée par Hilaire de l'Évangile. En effet, le fil conducteur des livres des *Testimonia* de Cyprien, d'après lequel les *delicta* juifs devaient aboutir au *sacramentum* chrétien, correspond à la *continuatio intelligentiae* que l'exégète s'applique à faire ressortir dans les *gesta* du Christ : celle qui exprime les « progrès de l'Évangile par rapport à l'œuvre de la Loi ». En outre, la foi devant porter des fruits dans le cadre d'une vie nouvelle, un troisième temps était nécessaire dans l'exposé de la *doctrina*, celui des « préceptes de vie

1. Cf. d'une part, TERT. *carn.* 17, 5, *CC*, t. 2, p. 905 : «... ut quod per eiusmodi sexum abierat in perditionem per eundem sexum redigeretur in salutem ». Sur la signification de ce parallélisme, cf. Y.-M. CONGAR, *Marie et l'Église dans la pensée patristique*, dans *RSPh*, t. 38, 1954, pp. 3-38, spécialement p. 26 ; A. MÜLLER *Ecclesia-Maria, Die Einheit Marias und der Kirche*, 2e éd. Fribourg, 1955, pp. 93-96. D'autre part, HIL. *in Matth.* 33, 9 : « Quod uero primum mulierculae Dominum uident, salutantur, genibus aduoluuntur, nuntiare apostolis iubentur, ordo in contrarium causae principalis est redditus, ut quia a sexu isto coepta mors esset, ipsi primum resurrectionis gloria et uisus et fructus et nuntius redderetur ».

2. *Ibid.* 4, 21 : « *Quod si oculus tuus dexter scandalizat te, erue eum et proice abs te* (*Matth.* 4, 29) etc. Fit innocentiae gradus celsior » ; pour la suite, avec application à la continence, cf. *supra* p. 413, n. 2.

3. *In Matth.* 4, 19 : « Nos ordinem doctrinae tenentes, et opus legis euangelicis profectibus excedentes, non putauimus intelligentiae continuationem oportere conuelli ».

4. *Ibid.* 20, 5 : « *Simile est regnum caelorum homini patri familias...* Comparatio omnis per se absoluta est, sed personis distinguenda et discernenda temporibus est ».

céleste », selon une expression reprise de la préface du troisième livre des *Testimonia* de Cyprien.

L'« ordo doctrinae » et la « formule d'intelligence » de la foi

Cependant l'« ordre de l'enseignement » est beaucoup plus qu'une méthode d'exposition. Il est constitutif de la « formule d'intelligence » de la foi[1] et de l'« exposé des préceptes de la vie céleste ».

Rappelons en effet, pour commencer par ce qui vient d'être dégagé avec netteté, comment ces préceptes se définissent dans une perspective de progrès et d'antithèse, celle même de l'exposé du Christ dans le Sermon sur la montagne, où la Loi est opposée à la « vie nouvelle ». Elle se reflète également dans la manière diatribique dont Tertullien conduisait l'argumentation du *De patientia* : d'un côté se range le siècle, de l'autre les œuvres de l'esprit, et, à l'intérieur du groupe que forment ces dernières, s'opère un classement qui, depuis le point de départ, celui de l'humilité[2], nous conduit à des œuvres plus hautes, lesquelles, à mesure que la foi s'« étend » en ampleur, sont portées à leur perfection[3].

La « règle d'intelligence de la foi » est, encore plus que les « préceptes de vie », tributaire d'une « logique de la confession de foi[4] ». Alors que les hérétiques s'égarent dans les contradictions[5], la foi, quand elle définit l'éternité, s'appuie sur des articulations logiques : parallélismes et antithèses, voire symétries dans l'opposition.

« Ordo doctrinae » et « decursus intelligentiae »

L'« ordre de l'enseignement » n'est cependant pas extérieur à la lecture du texte matthéen, à la « succession » des paroles et des actions qui en forme la trame. Comme nous le disions à la fin du chapitre précédent, la *doctrina* est d'abord au service de l'exégèse des *tractatus* et des *quaestiones*. En effet, celle-ci prenant appui sur la *uirtus uerborum*, l'enseignement se déploie à partir de mises au point d'ordre sémantique que le texte matthéen nous invite à faire : contenu du mot *aeternitas*, distinction de *natura* et d'*efficientia* à propos de la génération

---

1. *Ibid.* 16, 4 : « intelligendi se formam rationemque constituit (Christus) » : cf *supra* pp. 354-355.

2. *Ibid.* 4, 2 : « in spiritus humilitate perfectae beatitudinis posuit exordium » cette *spiritus humilitas* étant opposée (*ibid.*) à *saecularis fastus insolentia* : « nulla nos saecularis fastus insolentia... corrumpat ».

3. *Ibid.* 4, 25 : « E x t e n s a m fidei nostrae in aeternum spem... uult probari » ; 4, 27 : « Conclusit omnia bonitate p e r f e c t a ».

4. *Ibid.* 16, 5 : « Haec enim confessionis tenenda ratio, ut... » Sur l'application des schémas de la raison à la foi chez Hilaire, cf. E. Emmenegger, *The Functions of Faith and Reason in the Theology of St Hilary of Poitiers*, Washington, 1947, pp. 35-67.

5. *Ibid.* 6, 1 : « ...conuersique in nos c o n t r a d i c t i o n u m aculeis ».

du Fils, définition de l'*adsumptio corporis* chez le Verbe, de la *communio* en nous de l'âme et du corps.

L'hérésie définie comme manière désordonnée « promiscue » de traiter de l'Écriture

La préoccupation dominante d'Hilaire évêque a été de « nourrir son lecteur » par un « enseignement utile et vrai » fondé sur la « prédication du Christ dans l'Évangile » ; celle-ci doit être présentée avec « compétence et soin[1] », sans briser l'« ordre de l'enseignement » et la « continuité de l'explication » qui ne doit pas traiter de ce qui est en dehors du texte[2]. Rompre cette dernière, « raisonner en sortant des limites de la vérité évangélique », c'est introduire « l'hésitation » (*ambiguitas*), comme celle que les hérétiques entretiennent au sujet du Christ en le disant Dieu, mais en lui refusant la « communion » avec son Père[3]. S'écartant de la logique de la confession, l'hérétique est l'homme des « opinions présomptueuses », des « outrages polémiques », des « falsifications malhonnêtes », des « calomnies » par lesquelles il « se joue » de l'Incarnation et « brise la foi » que nous avons dans le texte sacré, en le présentant, si nous n'y prenons garde, comme contradictoire[4].

L'usage des « scripta probabilia » de Tertullien

Ce souci de n'accorder à l'exposé doctrinal que la place et la forme requises par le cours de l'exégèse explique que, si, malgré des formules comme « communément on dit » ou « plusieurs disent », Hilaire remémore maintes thèses, formules et images qui en réalité dépendent de Tertullien[5], il n'en « traite », en interrompant la « continuité » de

1. *Ibid.* 27, 1 : « si doctrinae opportunitate et ueritate... uerbum uitae alendae familiae dispendat » (cette *dispensatio* étant appelée « Christi praedicatio » en 17, 13) ; *ibid.* 6, 1 : « Ergo et concorporationem Verbi Dei et passionis mysterium et uirtutem resurrectionis non promiscue tractare conuenit neque imperite incurioseque proferre ».

2. Cf. *ibid.* 13, 6 ; *infra* n. 5.

3. Cf. les mises en garde d'Hil. *in Matth.* 20, 10 : « ultra euangelicam ueritatem non necesse est opinari » ; 23, 4 : « cessare debet ambiguitas » ; 12, 18 : « medium se agere et Christo aliqua deferre, negare quae maxima sunt, uenerari tanquam Deum, Dei communione spoliare ».

4. *Ibid.* 1, 4 : « homines prauissimi hinc praesumunt opinionis suae auctoritatem, quod... » ; 26, 5 : « eandem (unitatem Patris et Filii) rursum plurimis contumeliis haereticorum falsitas impugnabit » ; 12, 18 : « per maleuolentiam mentis et sensus... generositatem eius (Christi)... decerpas » ; 23, 4 : « hanc enim eandem calumniam afferre plures solent » ; 6, 1 : « ne... infirmitatem in Deo passionis irrideant conuersique n nos contradictionum aculeis imperitiam nostram fidemque disrumpant ».

5. *Ibid.* 13, 6 : « Quanquam ad fidei sacramentum, id est ad Patris et Filii et Spiritus sancti unitatem, sed et ad trium gentium uocationem ex Sem, Cham et Iaphet, tres mensuras farinae esse referendas, sensisse multos m e m i n e r i m, sed nescio an hoc ita opinari ratio permittat » ; 4, 19 : « Quid autem a pluribus in hoc capite sensum sit, non putaui esse t r a c t a n d u m... ; nos ordinem doctrinae tenentes, non putauimus intelligentiae continuationem oportere conuelli » ; 23, 4 : « Atque ita quidem publica opinio accipit de resurrectionis conditionibus nihil scripturis prophetalibus contineri ; sed Dominus ait... » Les *multi* du premier

l'explication, que lorsqu'il se sépare de quelques-unes d'entre elles. La plupart du temps, les extrayant du contexte qui leur donnait vie, sans mot dire, il les incorpore aux *tractatus* exégétiques, filtrées et schématisées — car elles ne sont que « louables » (*probabilia*) — pour autant que dépourvues d'« autorité » propre, elles reflètent l'« opinion générale » qui doit être celle de la *familia* d'un évêque « dispensateur du verbe de vie[1] ».

Les *scripta probabilia* de Tertullien ainsi utilisés par l'exégète de l'*In Matthaeum* sont l'*Aduersus Praxean*, l'*Aduersus Hermogenem*, l'*Aduersus Marcionem* et le *De carne Christi* pour la connaissance de l'éternité divine, le *De resurrectione* et le *De anima* pour l'intelligence de notre génération, enfin le *De patientia*, complété par le *De exhortatione castitatis*, pour les préceptes de vie céleste.

Au premier groupe des quatre traités Hilaire doit la précision (*subtilitas*[2]) des notions de *molitio inuisibilis* (création invisible) au sujet de Dieu créateur, et de *ius patris* (droit de père) chez Dieu le Père, l'équilibre de la filiation divine et de l'humanité dans le Christ, les distinctions fondées sur la *uirtus dictorum* (valeur des mots) des Écritures, distinctions qui préservent la nativité du Fils, à l'exclusion de sa création, et maintiennent le caractère « volontaire » de ses souffrances. De même les calomnies ou les blasphèmes qui brisent ces nuances sont, sous une forme très condensée, l'écho des hérésies dénoncées par Tertullien.

Le *De anima* a procuré à Hilaire, sous une forme antithétique, le canevas de ce qu'il appelle l'*innouatio* (le renouvellement) de l'homme[3]. Contaminés avec ce texte de base, les derniers chapitres du *De resurrectione* fournissent à Hilaire les thèmes d'interprétation de la « similitude » matthéenne qui explique le mieux l'ensemble de la « question » du salut. Plus minutieuse

texte correspondent aux références suivantes : Tert. *orat.* 25, 5 ; Cypr. *domin. orat.* 34 (cf. *supra* p. 318, n. 1). Les *plures* du second texte sont Cypr. *domin. orat.* 16 avec souvenir peut-être de Tert. *anim.* 40, 2 (cf. *supra* p. 391, n. 1). On sait qu'il ne faut pas trop serrer à la lettre le contenu de formules telles que *quidam* ou *multi* ou *plures dicunt*, lesquelles peuvent fort bien s'appliquer « au texte d'un auteur déterminé » : cf. P. Courcelle, *Propos antichrétiens rapportés par saint Augustin*, dans *Rech. augustiniennes*, t. 1, Paris, 1958, p. 185, et le texte d'Avg. *in psalm.* 126, 19, cité *supra* p. 50, n. 4, où *quibusdam* désigne Hilaire. La *publica opinio* du troisième texte exprime ce que Tert. *resurr.* 19, 2, dit de certains exégètes des Prophètes : « Nacti enim quidam sollemnissimam eloquii prophetici formam, allegorici et figurati plerumque, non tamen semper, resurrectionem quoque mortuorum manifeste adnuntiatam in imaginariam significationem distorquent, adserentes ipsam etiam mortem spiritaliter intelligendam ». L'influence du traité *De resurrectione* sur Hil. *in Matth.* 23, 4, se confirme dans la suite de l'analyse d'Hilaire, lequel rapporte l'erreur commise sur la résurrection des membres de la femme à des *plures* dont les calomnies reprennent des propos fictifs cités par Tert. *resurr.* 60, 2 (cf. *supra* p. 412, n. 2).

1. Cf. *supra* p. 416, n. 1.

2. Expression d'*In Matth.* 14, 12, *supra* p. 358, n. 2 où Hilaire utilise « sensus subtilitas ».

3. Pour l'expression, cf. *supra* p. 388, n. 1.

encore est la manière dont l'exégète, amplifiant les rapports que le traité *De patientia* établissait entre cette vertu et les Béatitudes, utilise les analyses de Tertullien sur les implications de la patience chrétienne, pour commenter le Sermon sur la montagne dans la perspective du catalogue paulinien des « fruits de l'Esprit ».

Ainsi s'exerce sur Hilaire, comme déjà auparavant chez Cyprien, ce que celui-ci appelait un *magisterium* de Tertullien[1]. Ce magistère se fait sentir, selon un principe de la tradition scolaire sous l'Empire, par la technique des « mélanges[2] » : les définitions, images, arguments de Tertullien sont « extraits et contaminés[3] », comme on disait alors dans le langage de l'école, mais jamais, ainsi que se plaisent à la constater, chez les auteurs classiques, les érudits profanes contemporains d'Hilaire, l'emprunt fait par l'exégète pictave n'est direct, reconnu ou homogène[4].

Enseignement et foi commune Ces observations doivent être rapprochées des conclusions auxquelles ont abouti les études qui ont eu pour objet la survie de Tertullien chez Minucius Felix, Cyprien ou Novatien. Minucius, quand il imite Tertullien — imitation prouvée par B. Axelson[5] —, ne cite jamais son modèle, dont il amalgame des textes empruntés non seulement à l'*Apologeticum*, mais à d'autres traités. Cyprien, d'autre part, dans le *De dominica oratione* et le *De bono patientiae*, adapte, sans le dire, les thèmes hérités des ouvrages correspondants de Tertullien aux usages de la rhétorique classique, et en outre,

---

1. HIER. *uir. ill.* 53, éd. Richardson, p. 31 : « Solitum numquam Cyprianum absque Tertulliani lectione unam praeterisse diem ac sibi crebro dicere : *Da magistrum*, Tertullianum uidelicet significans » ; ID. *epist.* 84, 2, éd. Labourt, t. 4, p. 126 : « Et beatus Cyprianus Tertulliano magistro utitur ».

2. Cf. GELL. *praef.* 5, éd. Marache, p. 2 : « Nam quia uariam et miscellam et quasi confusaneam doctrinam conquisiuerant, eo titulos quoque ad eam sententiam exquisitissimos indiderunt... ; *ibid.* 23, p. 6 : « ea omnia succisiua et subsecundaria tempora ad c o l l i g e n d a s huiuscemodi memoriarum delectatiunculas conferam ». Sur cette technique des « mélanges » dans la littérature tardive, cf. A. MÉHAT, *Étude sur les Stromates de Clément d'Alexandrie*, Paris, 1966, pp. 99-104.

3. GELL. *ibid.* 1 parle d'*excerpere*, DON. *Ter. Andr. prol.* 16, 4 emploie *contaminari*, qu'il commente ainsi : « ex multis unam... facere ».

4. Selon Servius, Virgile amalgame des thèses de provenance diverse : ex. *Aen.* 10, 467, éd. Thilo-Hagen, t. 2, p. 439 : « sectis philosophorum poetae pro qualitate negotiorum semper utuntur nec se unquam ad unam adligant, nisi quorum hoc propositum est, ut fecit Lucretius qui Epicureos tantum secutus est. Scimus autem inter se sectas esse contrarias, unde fit ut in uno poeta aliqua contraria inueniamus, non ex ipsius uitio sed ex uarietate sectarum ». Cf. *Aen.* 4, 379, où à propos des dieux, Cicéron, d'après Servius, parlerait tantôt selon les Épicuriens, tantôt selon les Stoïciens.

5. B. AXELSON, *Das Prioritätsproblem Tertullian-Minucius Felix*, Lund, 1941, pp. 32-48 ; cf. aussi H. HAGENDAHL, *Methods of citation in postclassical latin prose*, dans *Eranos*, t. 45, 1947, p. 119.

dans le premier traité, à l'explication d'un texte scripturaire[1]. Enfin, Novatien pastiche si bien, dans son *De Trinitate*, l'*Aduersus Praxean* sous forme d'*épitomé*, qu'on a pu confondre, au ɪᴠᵉ siècle, la reproduction avec le modèle, quoique le *liber* du prêtre romain, conçu d'abord dans une perspective plus didactique que polémique, suive le plan de la *regula ueritatis*[2].

Hilaire, exégète de *Matthieu*, est donc l'héritier de toute une tradition de compilation des œuvres de Tertullien, tradition qu'il ne dépassera ensuite qu'en imitant Origène[3]. De cette compilation Cyprien et Novatien, même si ce dernier n'était pas distingué de Tertullien, furent aux yeux d'Hilaire les garants, pour avoir pratiqué une *contaminatio* conforme à l'*eruditio* latine et doublée de cette « dissimulation » des sources[4] qui s'appliquait, dans la culture du Bas-Empire, aux auteurs non « agréés ».

Ainsi, vers 355, un enseignement exégétique de couleur très africaine, conduisant à une théologie et à une éthique solidement constituées, est diffusé en Gaule romaine. Il fonde, jusqu'à l'entrée en scène de l'orthodoxie

1. Pour la comparaison des deux traités dans la double version de Tertullien et de Cyprien, cf. B. Simovic, *Le Pater chez quelques Pères latins* : I. *Tertullien*. II. *Cyprien*, dans *La France franciscaine*, t. 21, 1938, pp. 193-222 ; 245-263 ; S. Prete, *L'oratio dominica nel commento di Tertulliano et in quello di Cipriano*, dans *Convivium*, 1948, pp. 233-245 ; M. Réveillaud, *L'Oraison dominicale*, texte, trad., introd. et notes, Paris, 1964, pp. 3-6.

2. Cf. Hier. *uir. ill.* 70, éd. Richardson, p. 39 : « De Trinitate grande uolumen quasi ἐπιτομὴν operis Tertulliani faciens, quod plurimi nescientes Cypriani aestimant ». Sur les infiltrations des *corpora* de Novatien dans celui de Cyprien, cf. l'état de la question par B. Melin, *Studia in Corpus Cyprianeum*, Uppsala, 1946, pp. 6-9.

3. « Origenis uolumina compilare » est une tournure de Hier. *in Mich.* 2, *praef.* qu'il assimile à « contaminari ».

4. Sur la *dissimulatio* chez Virgile, cf. Macr. *Sat.* 5, 16, 12, éd. Willis, p. 313 « interdum sic auctorem suum (Homerum) dissimulanter imitatur » ; 5, 18, 1, p. 320 : « fuit enim hic poeta, ut scrupulose et anxie, ita dissimulanter et quasi clanculo doctus ». La *dissimulatio* concerne en particulier des allégations dont l'enseignement, s'il n'était pas voilé, serait réprouvé : cf. par exemple l'annonce de la naissance du Christ dans la 4ᵉ *Eglogue* de Virgile d'après le commentaire qu'en donne Constantin. *orat. ad. sanct. coetum*, 19, 9, *GCS*, t. 7, p. 182 : Συνίεμεν δὴ φανερῶς τε ἅμα καὶ ἀποκρύφως δι' ἀλληγοριῶν τὰ λεχθέντα τοῖς μὲν βαθύτερον ἐξετάζουσι τὴν τῶν ἐπῶν δύναμιν ὑπ' ὄψιν τῆς τοῦ Χριστοῦ θεότητος· ὅπως δὲ μήτις τῶν δυναστευόντων ἐν τῇ βασιλευούσῃ πόλει ἐγκαλεῖν ἔχῃ τῷ ποιητῇ, ὡς παρὰ τοὺς πατρῴους νόμους συγγράφοντι ἐκζάλλοντι τε τὰ πάλαι ὑπὸ τῶν προγόνων περὶ τῶν θεῶν νομιζόμενα ἐπικαλύπτεται τὴν ἀλήθείαν. Sur ce texte, cf. P. Courcelle, *Les exégèses chrétiennes de la 4ᵉ Eglogue*, dans *REA*, t. 59, 1957, p. 300. C'est également le procédé du « maquillage » qu'emploient les auteurs de l'*Histoire-Auguste*, pour leur propagande pro-païenne : cf. H. Stern, *Date et destinataire de l'Histoire-Auguste*, Paris, 1953, pp. 95-96 ; J. Straub, *Heidnische Geschichtsapologetik in der christlichen Spätantike, Unters. über Zeit und Tendenz der Historia Augusta*, dans *Antiquitas*, t. 4, 1, Bonn, 1963, pp. 188-189.

nicéenne, ce qu'Hilaire appelle la foi commune des églises avec lesquelles il est « en communion[1] ». Comment l'évêque de Poitiers est-il devenu, par une nouvelle étape de son « enseignement », le confesseur de cette foi ? Voilà ce qu'il nous reste maintenant à étudier.

1. Hil. *syn.* 2, *PL,* t. 10, c. 481 b : « Necessarium mihi ac religiosum intellexi, ut nunc quasi episcopus episcopis mihi in Christo communicantibus... nunc iam communis fidei nostrae integritate gauderem ».

TROISIÈME PARTIE

L'épreuve de foi d'Hilaire

CHAPITRE PREMIER

De la foi enseignée à la foi éprouvée

A — POSITION DU PROBLÈME

Les biographes d'Hilaire sont enclins à considérer que son « ministère épiscopal » a subi une mutation brutale en 356. A. de Broglie représente, à cette date, l'évêque remplissant la Gaule entière de l'explosion d'une surprise indignée, à la nouvelle que des chrétiens ébranlaient le centre même du christianisme, « que des empereurs chrétiens persécutaient ceux qui y restaient attachés[1] ». « Si absorbé qu'il soit par le souci de ses ouailles, ajoute G. Bardy, il entend parler et, avec une admirable résolution, il prend la tête d'un vaste mouvement de protestation en faveur de la foi orthodoxe[2] ». Lui, qui était resté « à peu près étranger à la grande querelle de l'arianisme », écrit de son côté E. Griffe, « allait se lever en 356 pour contrecarrer la politique religieuse de Constance et des évêques pannoniens ..., et il fut dès lors l'âme de cette résistance[3] ».

Cependant, récemment, M. Meslin « se bornant, en historien, à constater des faits », déclarait ne pouvoir admettre l'hypothèse d'une insurrection morale — les mots sont de C. Jullian[4] — où « après Milan, Hilaire se révéla[5] ». Cette manière d'expliquer la sentence d'exil qui a frappé Hilaire, après le synode de Béziers, apparaît en effet à l'examen comme provenant de la tradition hagiographique plutôt que d'une étude méthodique des

---

1. A. de Broglie, *L'Église et l'Empire romain au quatrième siècle*, t. 3, Paris, 1868, p. 360.
2. G. Bardy, *Un humaniste chrétien : saint Hilaire de Poitiers*, dans *RHEF*, t. 27, 1941, p. 12.
3. E. Griffe, *La Gaule chrétienne à l'époque romaine*, t. 1, Paris, 1947, p. 161.
4. C. Jullian, *Histoire de la Gaule*, t. 7, Paris, 1926, p. 176.
5. M. Meslin, *Hilaire de Poitiers*, Paris, 1959, p. 17.

sources de la biographie d'Hilaire jusqu'à l'exil. Au haut Moyen Age, nous l'avons vu, l'hagiographie hilarienne s'est « cristallisée » autour du leitmotiv d'Hilaire prédestiné à la *militia Christi* ; elle a célébré cette dernière comme s'affirmant avec éclat dans les combats que l'évêque de Poitiers a livrés pour la foi[1]. Le premier tableau de ces luttes a été dessiné par Sulpice Sévère ; sa chronique représente l'évêque de Poitiers taxé par ses ennemis de « brandon de discorde », combattu par Saturnin d'Arles, mais réussissant, à la suite de nombreux conciles tenus en Gaule, à obtenir la déposition de son adversaire et celle de Paterne de Périgueux, et à « purger ainsi les Gaules du crime de l'hérésie[2] ».

Un siècle plus tard, ces images, rehaussées par la plume de Fortunat, se pressent dans la *Vita S. Hilarii*, donnant au « saint » la stature d'un « chef de guerre » qui se dresse contre les « ennemis de la foi » : « Au temps de l'empereur Constance, alors que l'hérésie arienne pullulait, vénéneuse comme une floraison empoisonnée à la racine, le grand saint, dépouillé de la crainte, revêtu de la ferveur de la foi, comme un chef de guerre et un porte-enseigne, se jetait en pleine bataille, au milieu des cris de l'ennemi et des glaives de l'hérésie[3] ». Ce registre d'images est encore celui de C. Jullian, lorsqu'il décrit Hilaire « soldat au moment opportun de la rencontre, général à l'affût de toutes les occasions de victoire[4] ».

Il semble que Rufin ait su caractériser de manière beaucoup plus tempérée et beaucoup plus fidèle aux témoignages d'Hilaire lui-même l'action de ce dernier en faveur de la foi : « De nature douce et paisible, en même temps savant et fort habile à persuader, il menait son action avec particulièrement de soin et de compétence[5] ». Par là, Rufin montre que, chez Hilaire, la *praxis* s'accompagnait d'un sens aigu de la rhétorique. Avec « douceur et paix », qualités qu'Arnobe, dans un langage stoïcisant,

1. Cf. *supra* p. 69-73. Ces témoignages viennent d'être recensés par C. Kannengiesser, *L'héritage d'Hilaire de Poitiers. I. Dans l'ancienne Église d'Occident et dans les bibliothèques médiévales*, dans *RecSR*, t. 36, 1968, pp. 446-449.

2. Svlp. Sev. *chron.* 2, 45, 4-7, *CSEL*, t. 1, p. 98 : « Postremo (Hilarius) quasi discordiae seminarium et perturbator Orientis redire ad Gallias iubetur... ; Resistebat sanis consiliis Saturninus, Arelatensium episcopus, uir sane pessimus... ecclesia eiectus est... Illud apud omnes constitit unius Hilarii beneficio Gallias nostras piaculo haeresis liberatas ».

3. Ven. Fort. *uita Hil.* 5 (14), *MGH, AA*, t. 4, 2, p. 2 : « Igitur Constantii imperatoris tempore, cum Arriana haeresis uenenata de radice flore toxico pullularet, tum uir sanctissimus timore nudus, fidei feruore uestitus, quasi signifer bellige-rator, per medias acies inter hostiles fremitus, inter haereticos gladios se ingerebat ».

4. C. Jullian, *ouvr. cité*, p. 177.

5. Rvfin. *hist.* 10, 32 *GCS*, t. 9, p. 994 : « Hilarius, uir natura lenis et placidus simulque eruditus et ad persuadendum commodissimus, rem diligentius et aptius procurabat ». L'importance de ce texte pour la connaissance de l'action d'Hilaire a été soulignée par P. Galtier, *Saint Hilaire trait d'union entre l'Occident et l'Orient*, dans *Gregorianum*, t. 40, 1959, pp. 611-612. L'alliance *lenis et placidus* se retrouve, avec une légère variante, chez Lact. *ira*, 5, 5, *CSEL*, t. 27, p. 75, dans le portrait du Dieu stoïcien étranger à la colère : « Et si absit ab eo ira et concitatio..., nihil aliud superesse nisi ut lenis et tranquillus propitius beneficus conseruator » (Sen. frg. 123, éd. Haase, p. 42).

prêtait au Christ abordant les hommes pour les guérir[1], l'évêque de Poitiers met en œuvre, dans son action, une sorte d'art de persuader : l'alliance de mots *lenis* et *placidus* définit en effet, chez Cicéron, un genre de style calme propre à bien disposer un auditoire[2].

Ainsi l'action qu'Hilaire en 356 conduit en un endroit écarté[3], mais qui, comme l'écrit Sulpice Sévère, l'a fait connaître et admirer[4], s'inscrit dans le prolongement de l'enseignement du « ministère épiscopal », présenté lui-même comme expression de la conscience personnelle de la foi[5]. L'explication de *Matthieu* a constitué une première étape de ce travail d'enseignement : elle doit faire place maintenant, en raison des circonstances, à une phase militante supposant une « information de la conscience générale » et une « réplique brûlante à donner à la fureur de l'hérésie[6] ». A celle-ci, Hilaire va opposer la sanction définitive de la foi de Nicée, en montrant qu'elle confirme l'enseignement évangélique qu'il a déjà exposé dans son *In Matthaeum*[7].

Il ressort de là que la permanence est bien, comme Hilaire l'affirme lui-même, le trait fondamental de la foi de l'évêque[8]. Cette der-

---

1. Arnob. *nat.* 1, 63, éd. Marchesi, p. 60 : « Ipse (Christus) denique non lenis, non placidus, non accessu facilis, non familiaris adfatu, non humanas miserias indolescens, omnes omnino crucibus et corporalibus adfectos malis, morbis, unica illa benignitate miseratus reddidit et restituit sanitati ? »

2. Rapprocher Rvfin., *loc. cit. supra* p. 424, n. 5 et Cic. *de orat.* 2, 43, 183, éd. Courbaud, t. 2, p. 74 : « Non enim semper fortis oratio quaeritur, sed saepe placida, summissa, lenis, quae maxime commendat reos ». Cf. encore Cic. *de orat.* 1, 31, 138, t. 1, p. 51 : « Primum oratoris officium esse dicere ad persuadendum accommodate » ; et Rvfin. *loc. cit.* : « ad persuadendum commodissimus ». Sur Rufin lecteur de Cicéron, cf. *supra*, p. 54, n. 7.

3. Hil. *coll. antiar. ser.* B I, 1, 4, *CSEL*, t. 65, p. 101 : « Proferre igitur in conscientiam publicam opus temto... locorum, in quibus gesta res est nosque agimus, disparatione peregrinum ». Selon A. Feder, *Epilegomena zu Hilarius von Poitiers*, dans *WS*, t. 41, 1919, p. 55, qui adopte la leçon du ms. *C* (2e main) : *disparatione*, mot attesté chez Amm. 21, 12, 8, Hilaire souligne la distance qui sépare le pays où il est de ceux qui sont le théâtre des troubles religieux les plus violents (Italie, Égypte, Orient).

4. Svlp. Sev. *Mart.* 5, 1, *SC*, t. 132, p. 262 : « ...sanctum Hilarium Pictauae episcopum ciuitatis, cuius tunc in Dei rebus spectata et cognita fides habebatur, expetiit (Martinus) ».

5. Hil. *trin.* 1, 14 : « In hoc ergo consciae securitatis otio... id quod sibi credebat, tamen per ministerium impositi sacerdotii iam ceteris praedicabat ». Texte commenté *supra* p. 152.

6. Hil. *trin.* 1, 15, *PL*, t. 10, c. 36 a-b : « Sed inter haec emerserunt desperata in sese et saeua in omnes impiae temeritatis ingenia » ; *ibid.* 1, 17, c. 37 b : « Horum igitur furori respondere animus exarsit » (textes commentés *infra* p. 434, n. 1 à 3). Cette réponse est précisée dans *coll. antiar. ser.* B I, 4, p. 101 : « Proferre igitur in conscientiam publicam opus temto graue et multiplex ». *Conscientia publica*, expression chère à Hilaire (cf. *lib.* (II) *ad Const.* 1 et 10 ; *c. Const.* 2 et 12), a des résonances juridiques (se reporter *infra* p. 468, n. 3).

7. *Syn.* 91, *PL*, t. 10, c. 545 a : « Fidem Nicaenam nisi exulaturus audiui, sed mihi homoeusii et homousii intelligentiam Euangelia atque Apostoli intimauerunt ».

8. Cf. *c. Const.* 23, *PL*, t. 10, c. 599 a : « His (= nouveautés en matière de foi) quidem ego intra Nicaeam scripta a patribus fide fundatus manensque non egeo » ; *syn.* 2, *PL*, t. 10, c. 481 b (au sujet de la foi des évêques catholiques) : « O gloriosae

nière il est vrai, a subi une épreuve en 356[1], mais l'évêque de Poitiers l'a surmontée en se refusant à être un « faux évêque[2] » : il a opté pour la « confession de Dieu », qui l'a conduit à l'exil, après une préparation, dont il convient de suivre les étapes.

B. — LES TEXTES

Les « Fragments » d'Hilaire. Reconstruction et portée

Faisons d'abord le point de la documentation dont nous disposons pour cette étude de l'« épreuve de foi » et de ses préliminaires. Notre principale source d'information est le dossier de textes d'Hilaire intitulé par leur dernier éditeur, A. Feder, *Collectanea antiariana parisina*[3]. Les études qu'a menées ce dernier sur la date de rédaction des fragments de la *série* dite *B* montrent que certains d'entre eux remontent aux semaines qui ont précédé en 356 le départ de l'évêque de Poitiers pour l'exil[4].

Examinons brièvement les principaux points de l'argumentation de Feder. Publiant à Paris, en 1598, sous le titre *Hilarii Pictauensis prouinciae Aquitaniae episcopi ex opere historico fragmenta numquam antea edita*, le contenu d'un manuscrit de la collection de Pithou[5], dont les textes seraient groupés en deux « séries », l'une anonyme, l'autre comportant à l'*incipit* et à l'*explicit* le nom d'Hilaire[6], Nicolas Le Fèvre crut bon de faire passer en tête de son édition la seconde qui était munie d'un intitulé.

---

conscientiae uestrae inconcussam stabilitatem ! O firmam fidelis petrae fundamine domum ! O intemeratae uoluntatis illaesam imperturbatamque constantiam ! Mansit namque atque etiamnunc permanet post synodi Biterrensis professionem ».

1. Hil. *c. Const.* 2 : « ...grauissimum fidei periculum longe ante prouidens post sanctorum uirorum exsilia Paulini, Eusebii, Luciferi, Dionysii ». *Periculum fidei* au sens d'« épreuve de la foi » est une locution qui porte l'empreinte cicéronienne : *Verr.* 1, 12, 34 : « (Siculos) uelle meae fidei diligentiaeque periculum facere, qui innocentiae abstinentiaeque fecissent ».

2. *Coll. antiar. ser.* B I, 3, p. 100 : « ...infidelium consortium respuens, cum quo... esse falso episcopi nomine... potestas dabatur ». Pour le contexte, cf. *infra* p. 434, n. 5.

3. Dans *CSEL*, t. 65, Vindobonae, 1916, pp. 42-193.

4. A. Feder, *Studien zu Hilarius von Poitiers I*, dans *SAWW*, t. 162, 1910, pp. 114-121.

5. *Cod. Pithoeanus* (= *T*) de Feder, saec. XV, aujourd'hui perdu.

6. B. Hilarii Pictauensis provinciae Aquitaniae episcopi ex opere historico fragmenta, nunquam antea edita, ex bibliotheca Pet. Pithoei, Parisiis, 1598, apud A. Drovart, p. 1. « Incipit liber Hilarii Pictauensis prouinciae Aquitaniae, in quo sunt omnia, quae ostendunt uel quomodo, quibusnam causis, quibus instantibus sub imperatore Constantio factum est Ariminense concilium contra formellam Nicheni tractatus, qua uniuersae haereses comprehensae erant » ; *ibid.* p. 55 : « Explicit Sancti Hilarii liber ex opere historico ».

Il fut suivi par Coustant, l'éditeur mauriste, lequel non content d'accueillir quelques leçons nouvelles provenant d'un manuscrit perdu de Reims, s'appliqua en outre à trouver un ordre chronologique entre les éléments de ces « séries ». Il en tira quinze fragments, relatant, étape par étape, les « progrès de l'hérésie », progrès qui ont conduit les « chefs de la secte arienne » du déni de justice commis au synode d'Arles à l'« impiété » du concile de Rimini en 359[1].

A. Feder, qui préparait, pour le *Corpus* de Vienne, l'édition de ces *Collectanea antiariana*, démontra, dans son long article de 1910 déjà évoqué, que le manuscrit utilisé par Pithou dépendait d'un archétype, le manuscrit 483 de la Bibliothèque de l'Arsenal[2], que de plus cet archétype offrait les séries dans l'ordre où Le Fèvre les avait trouvées avant de les intervertir et qu'il convenait donc de rétablir cet ordre. Ce dernier, précise-t-il, était l'œuvre, non d'Hilaire, mais du compilateur qui, vers la fin du IVe siècle (avant 403[3]), rassembla les morceaux épars de l'œuvre que Jérôme a connue sous le titre de *Liber aduersus Valentem et Vrsacium*. Elle aurait été publiée en trois tranches, la première, qui seule nous intéresse ici, comprenant, selon Feder, les deux premiers fragments de la seconde série[4], le fragment IV de la première série[5], enfin le texte appelé

---

1. Cf. P. Coustant, *In fragmenta S. Hilarii praefatio*, 6, dans *S. Hilarii Pictauiensis opera omnia*, Parisiis, 1693, c. 1273 : « Sed neque quisquam inficias ierit totam illam collectionem in mss. Pithoeano ac Remigiano (= *S* de Feder) duas in partes male distingui, peius uero postponi priorem posteriori, cum primae partis initium manifeste continuatio sit posterioris » ; *ibid.* 9 : « Hanc igitur dispositionem (= l'ordre adopté par Nicolas Le Fèvre) censuimus optimam fore, quae omnia sic temperaret, ut et temporum seruaretur ordo nec rerum ab Hilario ordinatarum ratio immutaretur » ; *ibid.* 12 : « Errorem illum sanare curat Hilarius, cum mendacis haeresis progressus explicando, eam non unius hominis, sed totius fidei expulsionem suscepisse ex ipso exitu (= synode d'Arles) demonstrat. Quo circa quidquid ex uariis conciliis exponit ad unum Ariminense tanquam ad finem refert, in quo aperte patefecit haeresis, quid superioribus moliretur... Cum autem huius concilii maxime Vrsacio et Valente instantibus tam infelix exitus fuerit, non male inscribatur contra duos illos Arianae sectae duces, quorum perfidia non ex iis solum quae Ariminensi in synodo ac post moliti sunt, sed ex pristinis eorum actis comprobatur ». Dans cette dernière phrase, P. Coustant fait allusion à l'intitulé des *Fragmenta* d'Hilaire dans Hier. *uir. ill.* 100, éd. Richardson, p. 48 : « Liber aduersus Valentem et Vrsacium historiam Ariminensis et Seleuciensis synodi continens ».

2. Codex *A* saec. IX : cf. A. Feder, *art. cité*, pp. 7-13, et *CSEL*, t. 65, pp. xxv-xxxv.

3. Date des *Chronica* de Sulpice Sévère, qui non seulement utilise les *Collectanea*, mais encore le fait sous la forme où nous les livre encore aujourd'hui la tradition manuscrite : en 2, 45, 3, Sulpice parle de « trois libelles » adressés à l'empereur Constance (« tribus libellis publice datis audientiam regis poposcit »), ce qui laisse supposer qu'il considérait, ainsi que le font nos manuscrits, l'*Oratio synodi Sardicensis ad Constantium imperatorem* comme constituant le *Liber primus ad Constantium*.

4. Cf. *CSEL*, t. 65, pp. 98-102 ; *series* B I *praefatio*, et pp. 103-154, *series* B II comportant comme pièces : *Exemplum epistulae synodi Sardicensis ad uniuersas ecclesias* ; *exemplum epistulae factae ad Iulium urbis Romae episcopum Iulio episcopo a synodo directae* ; *item nomina hereticorum, item nomina episcoporum infra qui in synodo fuerunt et subscripserunt idem ⟨in⟩ iudicio* ; *exemplum epistulae quam post renuntiationem Orientalium Athanasium reum non esse in urbe Roma olografa manu*

communément *Liber primus ad Constantium* et par Feder *Appendix ad Collectanea antiariana parisina*[1].

Cette reconstruction de Feder, aujourd'hui largement admise[2], reprenait, en les systématisant, des observations très judicieuses présentées par B. Marx[3] et surtout par A. Wilmart[4] pour déceler, dans ceux des fragments correspondant aux restes du livre que l'éditeur viennois appelle le *Liber primus aduersus Valentem et Vrsacium*, des allusions à des prises de position qui ont agité le clergé gaulois : entretiens d'évêques sur les iniquités commises aux conciles d'Arles et de Milan, excommunication de Saturnin d'Arles obtenue par Hilaire, opposition rencontrée par ce dernier au concile de Béziers et aboutissant à la sentence impériale de condamnation, dont Hilaire se plaindrait qu'elle eût été rendue en l'absence de l'accusé.

Ces traces des événements douloureux et glorieux de 356, qui ont permis successivement à Marx, à Wilmart et à Feder de reconstituer des parties importantes du *Liber primus aduersus Valentem et Vrsacium*, sont mises en évidence par des parallélismes établis avec des textes autobiographiques appartenant à d'autres œuvres d'Hilaire : le second chapitre du *Contra Constantium*, où l'évêque de Poitiers précise dans quelles circonstances il « s'est séparé de la communion » de Saturnin d'Arles et a été en butte à une opposition irréductible au synode de Béziers ; le chapitre deux du *Liber (II) ad Constantium*, où Hilaire reproche à ses adversaires d'avoir obtenu son exil par un « faux rapport » envoyé à l'empereur Constance ; enfin, le dcuxième chapitre du *De synodis*, au cours duquel Hilaire précise que, au concile de Béziers, il s'est appliqué à dénoncer, devant un auditoire

---

Valens perscripsit et Vrsacius subscripsit ; exemplum alterius epistulae Valentis et Vrsaci quam post aliquantum temporis ab Aquileia, posteaquam hanc superiorem Roma emiserant, ad Athanasium miserunt episcopum ; fides apud Nicheam conscripta a CCCXVIII episcopis contra omnes hereses ».

5. Cf. *ibid.* pp. 48-78 : *series* A IV : *Decretum sinodi Orientalium apud Serdiciam episcoporum a parte Arrianorum quod miserunt ad Africam.*

1. Cf. *ibid.* pp. 181-186 : *Oratio synodi Sardicensis Occidentalium ad Constantium imperatorem et textus narratiuus s. Hilarii = Liber qui uulgo dicitur I ad Constantium imperatorem.*

2. Cf. par exemple ce jugement de P. de Labriolle, *Histoire de la littérature latine chrétienne*, 2e éd., t. 1, Paris, 1947, p. 356 : « Au moins les données capitales de l'énigme littéraire que proposent à la curiosité des critiques les *Fragmenta historica* sont-elles utilement fixées désormais ». Même point de vue exprimé par H. Lietzmann, dans *PW*, t. 8, c. 1603, art. *Hilarius* n. 11. Cependant des réserves viennent d'être faites sur cette reconstruction par Y.-M. Duval, *La manœuvre frauduleuse de Rimini. A la recherche du « Liber aduersus Vrsacium et Valentem »*, dans *Hilaire et son temps*, Paris, 1969, p. 53, n. 9.

3. B. Marx, *Zwei Zeugen für die Herkunft der Fragmente I und II des sogenannten Opus historicum s. Hilarii. Ein Beitrag zur Lösung des Fragmentenproblems*, dans *ThQ*, t. 88, 1906, pp. 399-400, combat M. Schiktanz, *Die Hilarius-Fragmente*, Breslau, 1905, qui rapportait les allusions historiques du fragment I de Coustant au séjour d'Hilaire à Constantinople en 360.

4. A. Wilmart, L'*Ad Constantium Liber primus de saint Hilaire de Poitiers et les Fragments historiques*, dans *RB*, t. 24, 1907, pp. 302-306.

qui comprenait aussi des évêques de Gaule nicéens, les « avocats de l'hérésie ».

Documents contemporains émanant d'évêques nicéens Des textes contemporains, ou peu s'en faut, des événements qui marquent l'année 356 pour l'évêque de Poitiers viennent compléter la documentation fournie par le *Liber primus* d'Hilaire. Ce sont d'abord des lettres relatives au synode de Milan : quatre lettres du pape Libère datées de 354-355[1], dont deux figurent dans les *Collectanea antiariana parisina*, pour avoir appartenu vraisemblablement au *Liber primus aduersus Valentem et Vrsacium*, ont pour destinataire, l'une l'empereur Constance, l'autre les « confesseurs en exil[2] » ; deux autres lettres de Libère sont adressées à Eusèbe de Verceil[3]. De plus, dans la correspondance de cet évêque, on relève, concernant le synode de Milan, une lettre d'Eusèbe à Constance[4], une lettre du synode de Milan à Eusèbe, une lettre des « légats du siège apostolique à Eusèbe », une lettre de Constance à Eusèbe[5]. A ces documents épistolaires il faut ajouter quatre chapitres (32 à 34 ; 76) de l'*Historia Arianorum ad monachos*, entreprise peu après 356[6], où Atha-

1. Ces lettres doivent être distinguées des quatre lettres de Libère datant de sa captivité : « Studens paci... » ; « Pro deifico... » ; « Quia scio »... ; « Non doceo... », citées dans Hil. *coll. antiar. ser.* B III (p. 155) et VII (pp. 168-173), dont l'authenticité est très discutée : cf. L. Saltet, *La formation de la légende des papes Libère et Félix*, dans *BLE*, t. 6, 1905, pp. 222-236 ; Id. *Les lettres du pape Libère de* 357, dans *BLE*, t. 8, 1907, pp. 279-289 ; F. Savio, *Il papa Liberio e le falsificazioni degli Ariani*, dans *Civiltà catt.*, t. 58, 1907, pp. 528-538 ; pp. 683-696 ; A. Wilmart, *La question du pape Libère*, dans *RB*, t. 25, 1908, pp. 360-367 ; L. Duchesne, *Libère et Fortunatien*, dans *MEFR*, t. 28, 1908, pp. 31-78 ; J. Chapman, *The contested letters of pope Liberius*, dans *RB*, t. 27, 1910, pp. 22-40 ; pp. 172-203 ; pp. 325-351 ; A. Feder, *Studien.. I*, pp. 98 et pp. 107-110 ; J. Zeiller, *La question du page Libère*, dans *Bull. d'anc. litt. et d'arch. chrét.*, t. 3, 1913, pp. 20-25 ; P. Glorieux, *Hilaire et Libère*, dans *MSR*, t. 1, 1944, pp. 7-34 ; A. Hamman, dans *Hilaire et son temps*, 1969, p. 47. Saltet, Savio, Chapman, Glorieux concluent contre l'authenticité de ces lettres. Au contraire, sont partisans d'attribuer ces lettres à Libère : Duchesne, Wilmart, Zeiller, Feder, Hamman, le premier avec des nuances.

2. C'est-à-dire la lettre « Obsecro... » dans Hil. *coll. antiar. ser.* A VII, pp. 89-93 ; et la lettre « Quamuis sub imagine... », *ibid.*, *ser.* B VII, pp. 164-166, la première postérieure au concile d'Arles, la seconde postérieure au concile de Milan. A. Wilmart, *art. cité*, dans *RB*, t. 24, 1907, p. 300, fait observer qu'il paraît assez probable de les placer dans le prolongement du récit incomplet du synode milanais de 355. Elles forment un groupe nettement distinct des quatre lettres de la captivité de Libère, surtout si l'on admet l'inauthenticité de ces dernières.

3. *CC*, t. 9, pp. 121-123, lettres datées de 353 et 354.

4. *CC*, t. 9, p. 103 : « Eusebius Constantio imp. Augusto salutem... », datée de 355.

5. *CC*, t. 9, pp. 118-121 : 1. « Epistola synodica. Concilium Mediolanense Eusebio fratri in Domino salutem » ; 2. « Epistola legatorum sedis apostolicae ad Eusebium, qua rogant eum, ut ad profligandam Arianorum haeresin synodo interesse non grauaretur » ; 3. « Epistola Constantii ad Eusebium ». Toutes trois sont de l'année 355.

6. G. Bardy, art. *Athanase d'Alexandrie*, dans *DHGE*, t. 4, 1930, c. 1331-1334 ; H. Nordberg, *Athanasius and the Emperor*, (= *Soc. Scient. Fenn., Comment. human. litt.*, t. 30, 3), Helsinki, 1963, p. 50.

nase, sans mentionner Hilaire, cite une des premières listes connues d'évêques occidentaux qui ont été de « glorieux confesseurs » : Paulin de Trèves, Lucifer, évêque de la métropole de Sardaigne, Eusèbe de Verceil, Denys de Milan[1]. Ces chapitres nous offrent, d'autre part, sur les péripéties du synode de Milan, des détails d'un relief frappant, jusqu'au dialogue échangé entre Constance et les évêques orthodoxes[2]. Enfin, Lucifer de Cagliari, dans le *Moriendum esse pro Dei filio*, complète, par quelques détails notables, les informations que nous tenons d'Hilaire et d'Athanase sur le comportement de Constance à Milan[3].

Apport des historiens ecclésiastiques postérieurs L'histoire et l'hagiographie ecclésiastiques, qui connaissent un grand essor à la fin du quatrième siècle, utilisent le *Liber aduersus Valentem et Vrsacium* et mettent en relief le rôle joué par Hilaire dans l'histoire religieuse de l'Occident au cours des années 355-356.

Le nom d'Hilaire a figuré après sa mort dans des listes de « confesseurs occidentaux envoyés en exil » établies par une certaine propagande luciférienne, après l'avoir été par la chancellerie pontificale de Libère, puisque la première liste officielle de ce genre, comprenant des noms d'Eusèbe, de Denys et de Lucifer, figure dans la suscription d'une lettre de Libère de 355[4]. Le pamphlet antidamasien intitulé *Gesta inter Liberium et Felicem episcopos* réunit les noms de Libère de Rome, Eusèbe de Verceil, Lucifer de Cagliari et Hilaire de Poitiers, comme ayant refusé de consentir à la condamnation d'Athanase innocent et comme ayant été « envoyés en exil pour le salut de la foi[5] ». Le *Chronicon* de Jérôme répartit mieux dans le temps les sentences d'exil prononcées par les

1. Athan. *hist. Arian.* 33, 6, éd. Opitz, t. 2, 1, p. 201 : « (Οἱ χριστομάχοι) δόξαντες δὲ δι' αὐτοῦ (= Constance) πολλοῖς ἐπιβουλεύειν ἠγνόησαν πολλοὺς ποιήσαντες ὁμολογητὰς γενέσθαι, ἐξ ὧν εἰσιν οἱ νῦν λαμπρᾷ χρησάμενοι τῇ ὁμολογίᾳ ἄνδρες εὐλαβεῖς καὶ ἐπίσκοποι ἀγαθοί, Παυλῖνος ὁ ἀπὸ Τριβέρων τῆς μητροπόλεως τῶν Γαλλιῶν ἐπίσκοπος, καὶ Λουκίφερ ὁ ἀπὸ μητροπόλεως ἀπὸ Σερδινίας ἐπίσκοπος, Εὐσέβιος τε ὁ ἀπὸ Βερκέλλων τῆς Ἰταλίας καὶ Διονύσιος ὁ ἀπὸ Μεδιολάνων.

2. Cf. *infra* p. 449, n. 5.

3. Cf. *infra* p. 449, n. 3.

4. Liber. *epist.* « Quamuis sub imagine... », dans Hil. *coll. antiar. ser.* B VII, 1, p. 164 : « Liberius autem, antequam ad exilium iret, hanc uniformem epistulam confessoribus scripsit, id est Eusebio, Dionisio, et Lucifero in exilio constitutis ». Cette « encyclique » diffusée en plusieurs exemplaires « du même modèle » atteste l'existence de registres pontificaux avec des listes de noms : cf. H. Steinacker, *Über das älteste päpstliche Registerwesen*, dans *Mitteil. des Instituts f. öster. Geschichte*, t. 23, 1902, p. 7 ; E. Caspar, *Geschichte des Papsttums*, t. 1, Tübingen, 1930, pp. 172 et 589.

5. Avell. I : *Quae gesta sunt inter Liberium et Felicem episcopos*, 1, *CSEL*, t. 35, p. 1 : « Temporibus Constantii imperatoris, filii Constantini, durior orta est persecutio Christianorum ab impiis haereticis Arrianis, annitente Constantio, qui et Athanasium episcoporum resistentem haereticis persecutus est et ut damnaretur ab omnibus episcopis imperauit... Sed Liberius Romanus episcopus et Eusebius Vercellensis et Lucifer Calaritanus et Hilarius Pictauensis dare sententiam noluerunt. Hi ergo mittuntur in exilium pro fide seruanda ».

Ariens contre les évêques orthodoxes d'Occident : dans une première vague, « Paulin et Rodanius, évêques des Gaules, sont réduits à l'exil à cause de leur foi » ; dans une deuxième vague, c'est le tour d'Eusèbe de Verceil, Lucifer de Cagliari, Denys de Milan, Pancrace, prêtre, et Hilaire, diacre de Rome ; le départ en exil d'Hilaire de Poitiers n'a lieu qu'ensuite[1].

Rassemblant tous les documents antérieurs, Sulpice Sévère écrit à son tour un récit vigoureux du concile de Milan, soulignant les causes du conflit qui a opposé les défenseurs d'Athanase et de la foi catholique à leurs adversaires[2]. Il montre aussi comment les conséquences de ce conflit, l'exil de Libère, d'Hilaire de Poitiers, de Rodane, succédant à celui de Denys de Milan, révèlent le dessein arrêté d'« éliminer du combat les hommes les plus éminents[3] ». Les pages de Sulpice sont enfin précieuses pour étudier la résistance d'Hilaire à cette politique d'éviction dans les mois qui précèdent son départ en exil. Elles décrivent en effet avec beaucoup de relief l'espèce d'émulation dans le *ministerium diuinum* que cette résistance a fait naître entre Hilaire et Martin[4].

Après Sulpice-Sévère, l'histoire ecclésiastique se contente, sur les préliminaires de l'exil d'Hilaire, de compiler les sources antérieures. Rufin, en particulier, résume à grands traits les pages d'Hilaire, les notes de Jérôme et l'exposé de Sulpice sur les circonstances de la condamnation des évêques fidèles à Athanase, du nombre desquels il détache cependant Hilaire : « A ces exilés vient se joindre aussi Hilaire, tandis que les autres évêques ou ne voient pas le crime ou n'y croient pas », ce dernier détail transférant à la situation de l'évêque de Poitiers ce que celui-ci avait dit de celle de Denys de Milan[5].

1. HIER. *chron. a. Abr. 2370, GCS*, t. 47, pp. 239-240 : « Constant. regn. XVII : Paulinus et Rodanius Galliarum episcopi in exilium ob fidem trusi ; Constant. regn. XVIII : Eusebius Vercellensis episcopus et Lucifer ac Dionysius Caralitanae et Mediolanensis ecclesiae episcopi, Pancratius quoque Romanus presbyter et Hilarius diaconus distantibus inter se ab Arrianis et Constantio damnantur exiliis ; Constant. regn. XVIIII : Hilarius episcopus Pictauensis factione Saturnini Arelatensis episcopi reliquorumque, qui cum eo erant, Arrianorum ante triennium in Frygiam pulsus libros de nostra religione componit ».

2. SVLP. SEV. *chron.* 2, 39, 2-4 : cf. *infra*, p. 451, n. 5.

3. SVLP. SEV. *chron.* 2, 39, 6-7, *CSEL*, t. 1, pp. 92-93 : « Dionysius, quia non esset assensus, urbe (= Milan) pellitur... Liberius quoque urbis Romae et Hilarius Pictauorum episcopi dantur exilio. Rodanium quoque, Tolosanum antistitem, qui natura lenior non tam suis uiribus quam Hilarii societate non cesserat Arrianis, eadem conditio implicuit, cum tamen hi omnes parati essent Athanasium a communione suspendere, modo ut de fide inter episcopos quaereretur (Les détails de cette phrase sont empruntés à HIL. *coll. antiar. app.* II 3 (8) : cf. *infra* p. 445, n. 3). Sed Arrianis optimum uisum praestantissimos uiros a certamine submouere ».

4. SVLP. SEV. *Mart.* 5, 1 : cf. *infra* p. 508, n. 2.

5. RVFIN. *hist.* 10, 20-21, *GCS*, t. 9, pp. 987-988 : « Ipse (Constantius) quoque cum ob uindictam necis fraternae regnumque recuperandum ad Occidentis partes uenisset et, extincto tyranno, regni solus arce potiretur, fatigare Occidentales episcopos et per deceptionem ad consensum Arianae haereseos cogere aggreditur, Athanasii prius condemnatione praemissa (cf. SVLP. SEV. *chron.* 2, 39, 3) et uelut obicis ualidissimi obiectione sublata. Ob hoc apud Mediolanium episcoporum concilium

Témoignages d'historiens profanes

Au cinquième siècle, Socrate et Sozomène n'apportent pratiquement plus rien de nouveau à l'histoire de l'exil d'Hilaire[1].

En revanche, les témoignages d'auteurs profanes constituent de précieux compléments à l'intelligence des événements qui ont troublé, comme le dit Hilaire, la paix de l'Occident chrétien[2]. En tête, il faut placer le livre quinze d'Ammien Marcellin, lequel fournit, pour la Gaule en particulier[3], comme la toile de fond politique et sociale qui accompagne les événements religieux ou plutôt leur présentation critique, car ils se réduisent, pour Ammien, aux querelles des « synodes » et aux démêlés d'Atha nase et de Libère avec Constance[4].

Le poids des souvenirs de Julien arrivant à la fin de 355 comme César en Gaule, souvenirs qui nous sont livrés dans la *Lettre aux Athéniens*[5], est important aussi pour apprécier comme il faut l'immixtion du pouvoir politique dans les questions idéologiques.

Tous ces documents, réunis en faisceau et interprétés à la lumière les uns des autres, doivent nous permettre de mieux comprendre les conditions dans lesquelles s'est engagée et s'est déroulée « l'épreuve de foi » d'Hilaire.

---

conuocatur, plures decepti. Dionysius uero, Eusebius, Paulinus, Rodanius et Lucifer dolum esse in negotio proclamantes, asserentesque quod subscriptio in Athanasium non aliam ob causam quam destruendae fidei moliretur (cf. HIL. *coll. antiar. app.* I, 3 (8)) in exilium trusi sunt (cf. HIER. *chron. a. Abr.* 2370 : *supra* p. 431, n. 1). His etiam Hilarius iungitur, ceteris uel ignorantibus uel non credentibus fraudem ». Ce dernier trait est inspiré de HIL. *coll. antiar. ser.* B I, 4 (cf. *infra* p. 433, n. 1 et p. 437, n. 2). La rédaction des deux livres de l'*Histoire ecclésiastique*, qui complètent l'œuvre d'Eusèbe traduite à partir de 401-402, est postérieure aux *Chronica* de Sulpice qui datent de 404. La documentation de Rufin est plus étendue que ne le dit M. VILLAIN, *Rufin d'Aquilée et l'histoire ecclésiastique d'Eusèbe*, dans *RecSR*, t. 33, 1946, p. 186.

1. Dans SOCR. *hist.* 3, 10, la notice sur Hilaire, son activité de théologien et sa solidarité avec Eusèbe de Verceil est reprise de RVFIN. *hist.* 1, 30-31. Le récit du synode de Milan dans SOCR. *hist.* 2, 36, que paraphrase SOZOM. 4, 9, est inspiré de ATHAN. *hist. Arian.* 33 (cf. *infra* p. 449, n. 5) et de RVFIN. *hist.* 1, 20 (cf. *supra* p. 431, n. 5).

2. HIL. *coll. antiar. ser.* B I, 4, p. 101 : « Proferre igitur in conscientiam publicam opus temto..., quo etiam in Romani imperii negotiis quies carpitur ».

3. Cf. AMM. 15, 5 et 16, 2-4, où sont narrés les troubles de la Gaule consécutifs à l'usurpation de Silvain (août 355), qui meurt égorgé dans une église (AVR. VICT., *Caes.* 42, 16 ; AMM. 15, 5, 31) : invasions des Barbares, disette économique (PANEG. 11, 4, 1-2), à laquelle l'Aquitaine semble avoir échappé (AMM. 16, 8, 8). Sur ces troubles, cf. A. BALDUCCI, *La ribellione di Silvano...*, dans *RAL, ser.* 8, 2, 1947, pp. 423-429 ; E. FRÉZOULS, *La mission du magister equitum Ursicin en Gaule (355-357) d'après Ammien Marcellin*, dans *Homm. à* A. GRENIER, Bruxelles, 1962, pp. 673-688 ; J. CESKA, *Le dessous social de l'usurpation de Silvanus*, dans *SPFB*, t. 10, 1961, pp. 169-178.

4. AMM. 15, 7, 6-9. Sur le ton persifleur de cette page, cf. W. ENSSLIN, *Zur Geschichtsschreibung und Weltanschauung des Ammianus Marcellinus*, dans *Klio*, Beiheft, t. 16, 1923, p. 101 ; S. D'ELIA, *Ammiano Marcellino e il cristianesimo*, dans *StudRom*, t. 10, 1962, pp. 387-388.

5. IVLIAN. *orat. ad Athen.* 6-10. Sur les premières armes de Julien en Gaule, cf. J. BIDEZ, *La vie de l'empereur Julien*, Paris, 1930, pp. 123-143 ; J.-J. HATT, *Histoire de la Gaule romaine*, 2e éd., Paris, 1966, pp. 298-299.

CHAPITRE II

La " préparation de l'épreuve de foi "

A. — « CONSCIENCE ÉPISCOPALE » DE L'HÉRÉSIE ET JUGEMENT SUR PAULIN DE TRÈVES

Prise de conscience de l'hérésie

Il est assez malaisé de déterminer à quel moment et de quelle façon Hilaire a pris conscience de la calomnie que d'aucuns commettaient à l'égard des défenseurs d'Athanase, en doutant que cette défense fût une raison suffisante de supporter l'exil[1] ? La question s'est posée à Hilaire lui-même comme il ressort de deux textes de caractère assez différent.

Au terme du prologue du *De Trinitate*, Hilaire, parvenu à la foi, déclare s'être heurté un jour à la « fureur » de l'hérésie, sans qu'il y fût préparé : il enseignait aux autres l'objet de sa croyance, en vertu de la charge de son ministère épiscopal, quand, « sur ces entrefaites, surgirent des esprits qui désespéraient d'eux-mêmes et qui étaient d'une cruauté téméraire et impie envers tous[2] ». A leur fureur Hilaire a brûlé de donner une réplique,

1. Telle fut la pensée de beaucoup d'évêques qui ont assisté aux conciles d'Arles et de Milan : cf. Hil. *coll. antiar. ser.* B I, 4, p. 101 : « Hic error prope omnium mentes occupauit, ut sub nomine eius (erroris) non satis unicuique eorum dignam causam suscepti exilii arbitrentur ». En dehors de l'expression juridique *sub erroris nomine* employée par exemple dans Cod. *Theod.* 16, 5, 19, loi de 389 (« sub cuiuslibet haeresis siue erroris nomine constituti ... ») les autres formules ont une coloration littéraire : « error .. occupauit » rappelle Liv. 37, 11, 4 : « praeoccupari errore », « dignam causam .. arbitrentur » rappelle Liv. 21, 6, 3 : « quibus si uideretur digna causa ».

2. *Trin.* 1, 14-15 : « Quin etiam, id quod sibi credebat, tamen per ministerium impositi sacerdotii etiam ceteris praedicabat .. Sed inter haec emerserunt desperata in sese et saeua in omnes impiae temeritatis ingenia ». *Inter haec* est une transition d'historien (cf., au ive s., Amm. 25, 7, 4 ; 27, 9, 8 ; 28, 2, 10), qui indique qu'on passe à une autre série de faits : voir à ce sujet J.-P. Chausserie-Laprée, *L'expression narrative chez les historiens latins*, Paris, 1970, pp. 34-36 ; *sed* ajoute une nuance d'opposition entre les deux séries de faits. Même groupement *sed inter haec* dans Hil. *in psalm.* 54, 6.

laquelle serait son *De Trinitate*[1]. A vrai dire, en proposant cette explication de la genèse de son grand traité théologique, Hilaire enveloppe sa pensée dans un réseau de réminiscences classiques et chrétiennes[2], peu révélatrices du contexte historique où il a été composé, car son souci principal a été d'écrire un morceau brillant qui rappelle, par le ton, les prologues passionnés de l'apologétique[3].

C'est d'une manière beaucoup plus nuancée qu'Hilaire expose son premier contact avec l'hérésie dans un autre texte, qu'il donne pour autobiographique, le fragment II de la série B des *Collectanea antiariana*, où Wilmart et Feder croient retrouver la *préface* de l'*Aduersus Valentem et Vrsacium*[4]. D'après ce texte[5], il a été loisible à Hilaire d'adhérer au Christ et de repousser l'hérésie[6] ou de se lier à elle sous des prétextes

1. *Trin.* 1, 17, *PL*, t. 10, c. 37 b : « Horum igitur furori respondere animus exarsit ». Si *furor* appliqué à l'hérésie est un mot de Tert. *adu. Marc.* 3, 23, 3 ; *anim.* 50, 2, l'ensemble de la phrase rappelle, du moins par son style (nous signalons *infra* n. 3 une autre influence), la manière dont Cicéron dépeint, dans *de orat.* 3, 1, 4, éd. Courbaud, t. 3, p. 3, la réaction violente du consul Philippe aux paroles corrosives de l'orateur Crassus ; « Hic cum .. Philippo quasi quasdam uerborum faces admouisset, non tulit ille et grauiter e x a r s i t ».

2. Cf. *supra* n. 1 et les remarques suivantes concernant l'extrait de *trin.* 1, 15 cité *supra* p. 433, n. 2 : *emergere* est une image railleuse de Cicéron (cf. *Sest.* 9, 20 : « hominem (Gabinius) emersum subito ex diuturnis tenebris lustrorum ac stuprorum ») que Cypr. *epist.* 74, 2, 4, éd. Bayard, t. 2, p. 280, applique à Marcion : « necdum quoque Marcion Ponticus de Ponto emersisset » et à une prophétesse : *epist.* 75, 10, 2, t. 2, p. 227 : « emersit istic subito quaedam mulier quae in extasin constituta propheten se praeferret ». De même si *desperatus* sert à Cicéron à accabler Catilina (*Catil.* 2, 5, 10), Cyprien emploie le terme à propos des « hérétiques » : *epist.* 59, 6, 2, t. 2, p. 174 : « .. a quibusdam desperatis et perditis et extra ecclesiam constitutis impugnari uidetur (episcopus) ».

3. Comparer au « horum furori respondere animus exarsit » d'Hilaire Tert. *apol.* 1, 2, *CC*, t. 1, p. 85, en réponse à l'*infestatio* subie par les chrétiens : « (Veritas) .. unum gestit interdum, ne ignorata damnetur » ; comparer aussi Cypr. *Demetr.* 2, *CSEL*, t. 3, 1, p. 352 : « .. tacere ultra non oportet .. Respondeo igitur et tibi, Demetriane, pariter et ceteris quos tu forsitan concitasti ».

4. A. Wilmart, *art. cité*, dans *RB*, t. 24, 1907, p. 307 ; A. Feder, *Studien*... I, dans *SAAW*, t. 62, 1910, pp. 81-83.

5. Hil. *coll. antiar. ser.* B I, 3, p. 100-101 : « Et nomini Dei ac Domini Iesu Christi adhaereo iniquorum societatem et infidelium consortium respuens, cum quo florere bonis saeculi, otio domestico frui, commodis omnibus redundare, familiaritate regia gloriari et esse falso episcopi nomine, singulis uniuersisque et publice et priuatim in ecclesiae dominatu grauem effici par ut ceteris potestas dabatur, si modo ueritatem euangelicam falsitate corrumperem, conscientiae reatum blandimento ignorantiae consolarer, iudicii corruptelam excusatione alieni arbitrii defenderem, hereseos piaculo non fide mea, quae utique esset obnoxia, sed simplicitate ignorantium non tenerer, probitatem sub difficultate publicae intelligentiae mentirer. Haec enim ⟨in⟩ simplicitate cordis per fidem et spem Christi caritas manens non tulit .. Et cum de Domino dicente didicissemus : *Omnis qui confitebitur* ... (*Matth.* 10, 32) et per eundem dictum esse : *Beati qui persecutionem patiuntur* ... (*Matth.* 5, 10-12), non potui praeferre ambitiosam in reatus silentio conscientiam iniuriosae pro Dei confessione tolerantiae ».

6. *Respuere*, qu'emploie Hilaire, est déjà chez Tertullien, appliqué à des refus dans l'ordre doctrinal : *resurr.* 36, 2 : « Si enim Sadducaei quidem respuebant resurrectionem » ; *carn.* 7, 1 : « omnes qui respuunt eam (natiuitatem) ». Cela implique que le *consortium* que « repousse » Hilaire est une communion de pensée.

fallacieux. Elle s'est présentée, en effet, comme un programme impliquant qu'on fît un choix, dont les termes rappellent l'antithèse cicéronienne entre la tranquillité de l'individu achetée aux dépens de celle de l'État et la tranquillité publique acquise au péril des individus[1]. L'hérésie offrait dans le siècle un épiscopat «de repos» où l'on pouvait abriter une foi intègre en laissant autrui prendre la responsabilité de l'erreur[2], tandis que la simplicité de l'Évangile ne pouvait tolérer le silence coupable de l'évêque, dût-il en souffrir[3]. Ce dilemme, proche par l'inspiration du passage précédemment étudié de l'*In Matthaeum* sur les deux types opposés d'évêques, remonte à l'antithèse des deux éthiques[4] fondée, comme

---

1. Cic. *rep.* 1, 4, 7-5, 9, éd. Ziegler, pp. 6-7 : « Non dubitauerim me grauissimis tempestatibus ac paene fulminibus ipsis obuium ferre, conseruandorum ciuium causa meisque propriis periculis parere commune reliquis otium. Neque enim hac nos patria lege genuit aut educauit, ut .. tantummodo nostris ipsa c o m m o d i s seruiens tutum perfugium o t i o n o s t r o suppeditaret ... Iam illa perfugia, quae sumunt sibi ad e x c u s a t i o n e m, quo facilius o t i o p e r f r u a n t u r, certe minime sunt audienda ». Nous avons souligné les termes qui se retrouvent inchangés dans le texte d'Hilaire. Sur cette « stylisation péjorative », dans le *De republica*, de l'*otium* privé au profit de l'*otium ciuitatis*, cf. J.-M. André, *L'otium dans la vie morale et intellectuelle romaine*, Paris, 1966, pp. 310-312.

2. Hil. *coll. antiar. ser.* B I, 3, p. 100 : « .. cum quo (infidelium consortio) florere bonis saeculi, otio domestico frui ..., familiaritate regia gloriari et esse falso episcopi nomine par ut ceteris potestas dabatur, ... si conscientiae reatum blandimento ignorantiae consolarer, iudicii corruptelam excusatione alieni arbitrii defenderem ». En dehors de quelques termes techniques chrétiens comme *saeculi* (cf. même emploi de ce nom comme déterminatif chez Cypr. *Fort.* 7 ; *hab. uirg.* 13), *haeresis, episcopi*, les autres formules de la phrase ont une allure littéraire, voire cicéronienne : outre *otium domesticum* si proche de *otium nostrum* de Cic. *rep.* 1, 4, 7, (*domesticus* étant un doublet de *suus* dans *fin.* 2, 14, 45) et *blandimentum* appliqué à *otium* également dans *rep.* 1, 1, 1, *bonis .. florere* rappelle *opibus .. florere* de *diu.* 2, 9, 22 ; *falsum nomen* et *potestas dari* sont des *iuncturae* cicéroniennes (cf. respectivement *Q. Rosc.* 1, 1 ; *epist.* 10, 13, 1) ; enfin, si *familiaritate regia* rappelle les *familiares Caesaris* de l'époque impériale (cf. Svet. *Tib.* 55, 1), l'amitié est traditionnellement un des charmes de l'*otium* privé : cf. Lvcr. 2, 29-33 (en opposition aux *pericla* de la vie publique) ; Hor. *sat.* 2, 6, 65-76, lequel déclare dans *sat.* 1, 6, 128 : « domesticus otior » ; cf. *otium domesticum* chez Hilare). Ces références « profanes » soulignent ce qu'aurait eu de « séculier » l'adhésion d'Hilaire au *consortium infidelium.*

3. Hil. *loc. cit.* : « .. non potui praeferre ambitiosam in reatus silentio conscientiam iniuriosae pro Dei confessione tolerantiae ». Il y a une sorte de contradiction entre l'*ambitio* et le silence, la première étant liée à l'étalage verbal : cf. Qvint. *inst.* 12, 10, 40 : « .. ambitiosae in loquendo iactantiae » ; voilà pourquoi Hilaire dit que ce « silence » eût été un « mensonge ». D'autre part « iniuriosae tolerantiae » n'est pas une simple périphrase, l'expression peut suggérer l'idée d'exil : *tolerare* a pour objet *exilium* chez Tac. *ann.* 1, 53, 6 ; 4, 71, 4.

4. Hil. *in Matth.* 27, 1, où le « serviteur fidèle » de l'Évangile (*Matth.* 24, 45) est appliqué à un premier type d'évêques, ceux qui « ont souci de leur peuple » : « Hunc enim seruum fidelem atque prudentem, praepositum familiae significat, commoda atque utilitates commissi sibi populi curantem. Qui si dicto audiens et praeceptis obediens erit, id est, si doctrinae opportunitate et ueritate infirma confirmet, disrupta consolidet, deprauata conuertat, et uerbum uitae in aeternitatis cibum alendae

nous l'avons montré, sur le verset 5, 24 des *Galates* et amplifiée par Tertullien dans son *De patientia*[1].

Si Hilaire a donné, comme nous venons de le voir, deux représentations apparemment contradictoires de son affrontement avec la réalité historique de l'hérésie et si elles se relient à des processus différents de schématisation, elles laissent percer la même « conscience épiscopale[2] » d'une opération où s'est exercée la sophistique de l'hérésie[3], combien plus « éprouvante » que les « opinions » erronées rencontrées au fil de l'exégèse de *Matthieu*[4].

L'éveil de cette conscience est exprimé par un faisceau de traits que l'on peut extraire d'une confrontation des textes des *Collectanea antiariana* (*ser.* B) évoqués plus haut avec les pages de la fin du *De synodis* et du début du *Contra Constantium*, riches en détails personnels : Hilaire, étant évêque depuis quelque temps[5], fut informé, à un moment donné,

familiae dispendat, atque haec agens hisque immorans deprehendetur, gloriam a Domino tanquam dispensator fidelis et uillicus utilis consequetur ». Ces caractéristiques du « bon évêque » dérivent de *Tit.* 1, 7-9 et surtout, comme nous l'avons montré *supra* pp. 159-160, d'un texte de Cyprien dans *epist.* 74, 9-10, éd. Bayard, t. 2, pp. 285-287 : « Quod si est apud nos, frater dilectissime (= Pompeius episcopus), Dei timor, si tenor praeualet fidei, si custodimus Christi praecepta, si incorruptam atque inuiolatam sponsae eius sanctitatem tuemur, si haerent sensibus et cordibus nostris uerba Domini dicentis : *Putas cum uenerit filius hominis, inueniet fidem in terra* (*Luc.* 18, 8), qua fideles Dei milites qui Deo fide et religione sincera militamus commissa nobis diuinitus castra fideli uirtute seruemus . Propter quod si in Christo sumus et Christum in nobis habemus et si manemus in ueritate et ueritas in nobis manet, ea quae sunt uera teneamus .. Quod et nunc facere oportet Dei sacerdotes praecepta diuina seruantes, ut si in aliquo nutauerit et uacillauerit ueritas, et ad originem dominicam et ad euangelicam adque apostolicam traditionem reuertamur ». Nous avons mis en évidence les termes qui se trouvent à la fois dans les deux textes et qui scellent la parenté de leurs thèmes. Hilaire continue (*in Matth.* 27, 2) en opposant au « bon évêque » l'évêque « livré au siècle », qui n'attend plus la venue du Seigneur : « Quod si contuens longam Dei patientiam, quae in profectum humanae salutis extenditur, aduersum conseruos insolescet et saeculi malis uitiisque se tradet, praesentium tantum curam in cultu uentris exercens, desperata die Dominus adueniet... »

1. Cf. *supra* p. 391.

2. Expression de *coll. antiar. app.* II, 1 (6) : « sacerdotali uel ecclesiastica conscientia ».

3. *Coll. antiar. ser.* B 1, 4, p. 101 : « Proferre igitur in conscientiam publicam opus temto... hereticorum parte subtile ». *Subtile* caractérise le style stoïcien de l'argumentation chez Cic. *fin.* 3, 1, 3, éd. Martha, t. 2, p. 7 : « Stoicorum autem non ignoras quam sit subtile... disserendi genus ». Or nous avons vu *supra* p. 148 qu'Hilaire, comme Tertullien, voyait dans l'hérésie un produit de la philosophie. Cette nuance littéraire de *subtile* nous invite, de même que la portée juridique de *consortium* dans *infidelium consortium* de *coll. antiar. ser.* B, I, 3 (cf. *supra* p. 434, n. 5), à considérer que l'arianisme eut d'abord pour Hilaire le visage d'une idéologie et que par conséquent l'évêque de Poitiers n'a pas assisté au concile d'Arles.

4. Cf *supra* p. 434, n. 1 et pp. 371-372, la gamme des périphrases qui censurent l'hérésie. Sur l'« épreuve » à laquelle elle soumet la foi, cf. *infra* p. 438, n. 1.

5. Hil. *syn.* 91, *PL*, t. 10, c. 545 a : « Regeneratus pridem, et in episcopatu aliquantisper manens, fidem Nicaenam nunquam nisi exulaturus audiui ». Ce qui est vrai

d'une « affaire grave et complexe », où se trouvaient aux prises une faction d'hérétiques, pour lesquels le pouvoir avait pris parti[1], et des évêques défenseurs d'Athanase, qui avaient été exilés dans une absence presque totale de considération[2].

Sur les conditions dans lesquelles est parvenue à Hilaire cette information[3], nous sommes réduits à des hypothèses : réunions d'évêques ? libelles[4] ? Mais l'essentiel, pour nous, est de retenir la signification qu'après

pour l'été 356 (date où Hilaire prend connaissance de textes conciliaires : cf. *supra* p. 166) l'est déjà un an plus tôt : dans l'été 355, après le concile de Milan. Hilaire est évêque depuis « quelque temps », c'est-à-dire depuis « quelques mois » : cf. *supra* p. 166.

1. *Coll. antiar. ser.* B 1, 4, p. 101 : « Proferre igitur in conscientiam publicam opus temto graue et multiplex, diabolica fraude perplexum, hereticorum parte subtile... hocque, quo etiam in Romani imperii negotiis quies carpitur, rex angitur, palatium feruet, episcopi circumcursant, officiales magistri uolitant, aduersus apostolicos uiros officiorum omnium festinatione turbatur. Ita ubique agitur, trepidatur, instatur, ut plane iniquitatem huius adsertionis optinendi labor et cura prodiderit ». On notera, dans le détail de l'expression, la variété des « ornements » : isocola avec homéotéleutes, poétismes (« quies carpitur, palatium feruet, circumcursant »), qui montrent un auteur peu soucieux de faire la narration simple des faits d'une cause « en langage presque de tous les jours » (Cic. *orat.* 36, 124). Cette page est un manifeste « passionné » : cf. *infra* p. 475, n. 6.

2. *Coll. antiar. ser.* B I, 4, p. 101 : « Enimuero uersari in sermone hominum iam diu memini quosdam sacerdotum Dei exulare, quod in Athanasium sententiam non ferunt, et hic error prope omnium mentes occupauit, ut sub nomine eius non satis unicuique eorum dignam causam suscepti exilii arbitrentur ». De cette « confusion » témoigne la « chute » de Vincent de Capoue, légat du pape Libère, qui tombe à Arles dans le piège que lui tendent les Ariens : cf. *infra* p. 443, n. 3. Sulpice précise d'autre part (*chron.* 2, 39, 4) qu'à Milan, Denys était convenu de souscrire à la condamnation d'Athanase, renseignement confirmé par Lvcif. *Athan.* 2, 8, *CSEL*, t. 14, pp. 161-162 « ...Dionysium Mediolanensium episcopum, qui iam tibi (Constantio) falsa adserenti credens damnauerat Athanasium ».

3. Le membre de phrase : « uersari in sermone hominum memini » contient plusieurs tournures d'auteurs classiques : Cic. *Phil.* 10, 7, 14 : « Erat enim... in ore, in sermone omnium ; *Mil.* 12, 23 : « neque in hoc peruagato ciuitatis sermone uersantur » ; Sen. *epist.* 95, 26 ; « memini fuisse quondam in sermone nobilem patinam ». Cette stylisation ne permet pas de presser le sens des mots pour en obtenir des renseignements précis sur la nature de ce *sermo*, que nous traduirons par « entretiens » (cf. *infra* p. 457, n. 2). Athanase, dans *apol. ad Const.* 27, *SC*, t. 56, pp. 118-119, s'exprime de manière aussi vague : Ἐθρυλεῖτο γὰρ πανταχοῦ ὅτι Λιβέριος Παυλῖνός τε ὁ Γαλλιῶν καὶ Διονύσιος καὶ Εὐσέβιος οἱ τῆς Ἰταλίας Λουκίφερος τε ἀπό Σαρδινίας καὶ ἄλλοι τινὲς ἐπίσκοποι καὶ πρεσβύτεροι καὶ διάκονοι ἐξωρίσθησαν ὅτι μὴ ἠνέσχοντο καθ' ἡμῶν ὑπογράψαι.

4. On peut se demander si, après le concile d'Arles, la Gaule ne fut pas le théâtre d'une véritable guerre de libelles entre la cour de Constance et la chancellerie de Libère : dans sa lettre *Obsecro* (Hil. *coll. antiar. ser.* A VII, 4), le pape fait allusion à des contraintes exercées sur les évêques d'Italie pour qu'ils souscrivent à des accusations portées contre Athanase. En réplique, Libère semble avoir invité ces évêques à la résistance : cf. la lettre *Nolo te...* adressée à Cécilianus de Spolète dans Hil. *coll. antiar. ser.* B VII, 4. On peut s'interroger sur le rôle d'informateur qu'a pu jouer Rodanius, évêque de Toulouse, que Jérôme *chron. a. Abr.* 2370 (cf. *supra* p. 431, n. 3) donne comme frappé par la même sentence d'exil que Paulin, mais qui ne partit pour la Phrygie que bien après (Svlp. Sev. *chron.* 2, 39, 6-7 ; cf. *supra* p. 431,

coup, c'est-à-dire après le synode de Milan (printemps 355) et en vue de l'*Aduersus Valentem et Vrsacium*, l'évêque de Poitiers lui donne : « ce qui était en jeu dans cette grave affaire », c'est la manière dont se préparaient les litiges, qui, à Milan, ont été mis en pleine lumière et, à Béziers, ont valu à Hilaire sa condamnation à l'exil. Les données essentielles qui constituent cette préparation sont contenues dans une phrase du *Contra Constantium* : « Longtemps d'avance, j'ai prévu une très grave épreuve de la foi, après l'exil d'hommes saints, Paulin, Eusèbe, Lucifer, Denys[1] ». Il y a lieu de détacher chaque terme de cette formule pour en saisir toute la portée.

« La très grave épreuve de la foi »

« La très grave épreuve de la foi » consiste, comme le montre l'emploi de l'expression chez Cyprien[2], dans le risque de négation du Christ, que l'exil devait rendre particulièrement menaçant, à suivre du moins l'argumentation du *Contra Constantium*[3]. « Prévoir l'épreuve » de la persécution et y pourvoir se comprend également dans une perspective cyprianique comme un devoir de l'évêque[4], sans qu'il y ait lieu d'attribuer une telle vigilance à la perception sensible de signes prémonitoires semblables à ceux que recevait Cyprien quand il était « martyr désigné[5] ». Cette inter-

---

n. 3). Dernière hypothèse : les liens de famille que Paulin de Trèves, s'il est de la *gens Pontiorum*, aurait eus avec l'Aquitaine et qui expliqueraient l'attention dont il est l'objet de la part d'Hilaire : en faveur des liens possibles, cf. K.F. Stroheker, *Der senatorische Adel im spätantiken Gallien*, Tübingen, 1948, p. 288 ; E. Ewig, *Trier im Merowingerreich*, Trier, 1954, p. 37.

1. Hil. *c. Const.* 2 : « Ego, fratres... grauissimum fidei periculum longe ante prouidens, post sanctorum uirorum exilia Paulini, Eusebii, Luciferi, Dionysii... » (texte du *codex Vatic. Basilicanus D* 182 saec. vi, f° 276 v° ; cf. *infra* p. 439, n. 2).

2. Cypr. *epist.* 31, 8, 1, éd. Bayard, t. 1, p. 83 : « Ceterum ubi erit quod custodia squalidi carceris includuntur qui Christum confitentur, si sine p e r i c u l o f i d e i sunt qui n e g a u e r u n t ? ».

3. Hilaire souligne, dans *c. Const.* 2, comment « detentus in exilio », il a dû à une « décision ferme » de ne pas s'écarter de la « confession du Christ » : « Atque exinde toto hoc tempore in exilio detentus neque decedendum mihi esse de Christi confessione decreui ». *Decedere de confessione* est une locution de Tert. *apol.* 2, 11 : « ...cogitis tormentis de confessione decedere », déjà employée par Hilaire dans *in Matth.* 30, 3 : « Sed tam ille quam ceteri ne mortis quidem metu decessuros se de confessione nominis sui pollicentur... »

4. Cypr. *epist.* 57, 2, 1, éd. Bayard, t. 2, p. 155 : « Obtemperandum est namque ostensionibus adque admonitionibus iustis, ut a pastoribus oues in periculum non deserantur » ; Id. *epist.* 58, 1, 2, t. 2, p. 159 : « Nam cum Domini instruentis dignatione instigemur saepius et admoneamur, ad uestram (= plebs Thibari)quoque conscientiam admonitionis nostrae sollicitudinem perferre debemus. Scire enim debetis et pro certo credere ac tenere pressurae diem super caput esse coepisse ».

5. Id. *epist.* 57, 1, 2, éd. Bayard, t. 2, p. 155 : « Sed enim cum uideamus diem rursus alterius infestationis adpropinquare coepisse et crebris atque adsiduis o s t e n s i o n i b u s admoneamur ut ad certamen, quod nobis hostis indicit, armati et parati simus » (apparition d'un jeune homme qui lui annonce son exil). Le détail d'une

prétation, étant donné le contexte *periculum fidei*, trouverait un appui dans la leçon *praeuidens* du manuscrit de *Tours 313* adoptée par Coustant[1], mais cette variante est beaucoup moins vraisemblable que la leçon *prouidens*, qui, attestée par le *codex* le plus ancien, *Vaticanus Basilicanus D 182*[2], recrée, avec *grauissimum periculum*, une *iunctura* cicéronienne[3]. *Prouidere* évoque d'autre part une opération intellectuelle, nullement visionnaire, et une attitude pratique[4], l'une et l'autre tout à fait conformes aux exigences du ministère épiscopal, qui, ainsi que l'a défini Cyprien, est tout orienté vers le combat.

Jugement d'Hilaire sur Paulin

Si la « prévision » d'Hilaire admet l'éventualité du martyre, elle le doit au fait qui l'a motivée : l'exil d'« hommes saints ». Ce titre honorifique est appliqué par Hilaire et Libère aux évêques qui ont à lutter pour leur foi[5]. Leur « exemple » — surtout quand il est scellé par la relégation ou l'incarcération — est, comme l'explique Cyprien[6], un encouragement à acquérir les mêmes mérites. Or, dans cette succession d'exils, celui de Paulin de Trèves a marqué une date pour Hilaire : il fut le premier.

---

de ces *ostensiones* nous est procuré par Vita *Cypr.* 12 et commenté par A. Harnack, *Cyprian als Enthusiast*, dans *ZNTW*, t. 3, 1902, pp. 177-191 ; et A. d'Alès, *Le mysticisme de saint Cyprien*, dans *RAM*, t. 2, 1921, pp. 256-268.

1. Cf. *cod. Turonensis 318* (xe s.) fo 94 et *Parisin. lat. 1687* (xie s.) fo. 21 vo. D'autres variantes peu satisfaisantes procurées par le *Turonensis 313* sont étudiées *infra* pp. 462-463. *Praeuidens* semble appartenir au même registre sémantique que *praedicere* employé par Vita *Cypr.* 13, à propos de l'apparition signalée *supra* p. 438, n. 5 (« ante illi praedicta sunt omnia »).

2. *Cod. Vatic. Basil. D* 182 fo 276 vo (vie s.), éd. A. Amelli, *Corpus extrauagantium codicum*, t. 1, Roma, 1922, p. 553. La même leçon se trouve dans les mss. qui dépendent du précédent : *Paris, B.N., lat. N.A.* 1454 (xe s.) fo 162 et *Paris, B.N., lat.* 1697 (xie s.) fo 125 vo.

3. Cic. *Verr.* 5, 4, 8, éd. Bornecque, t. 5, p. 8 : « Cum haec a seruorum bello pericula et praetorum institutis et dominorum disciplina prouisa sint... ». Autre trait cicéronien : la *iunctura* « grauissimum periculum » attestée dans *Phil.* 3, 15, 38. En revanche, *praeuidere*, « voir d'avance » ne se trouve pas, en prose, avant l'époque impériale : Tac. *ann.* 12, 63, 2, éd. Goelzer, t. 2, p. 248 : « Ea ambage Chalcedonii monstrabantur, quod priores illuc aduecti, praeuisa locorum utilitate, peiora legissent ».

4. Dans *prouidere*, l'idée de « pourvoir » se joint à celle de « prévoir » : ainsi dans Tac. *ann.* 15, 4, 2, éd. Goelzer, t. 3, p. 464 : « ...inerantque milites et prouisi ante commeatus ».

5. Cf. Hil. *coll. antiar. app.* II, 3 (8) p. 187 : « dum aduersus tam sanctum uirum (Eusebius) malitia se peruersa consumit » (cf. *infra* p. 445, n. 3). Rapprocher *coll. antiar. app.* II, 1 (6) p. 184 : « Iam nemini dubium est, quod huiuscemodi curam in absolutionem Athanasi sancti illi uiri receperint », où ces « hommes saints » sont les évêques occidentaux qui se plaignent à Constance d'avoir été persécutés dans leur foi. Sur cet emploi de *sanctus* appliqué aux évêques, cf. H. Delehaye, *Sanctus*, Bruxelles, 1927, pp. 39-40.

6. Cypr. *epist.* 76, 1, 1-4, éd. Bayard, t. 2, pp. 309-310 : « Cyprianus... ceteris fratribus in metallo constitutis martyribus... aeternam salutem.... ...Ac ne aliquid ad exemplum bonorum factorum deesset in uobis (= coepiscopi)... ».

Discernant la portée de cet événement, Hilaire a émis un « jugement personnel », suivant lequel l'affaire lui parut avoir pour prétexte la personne de l'évêque de Trèves, mais pour enjeu « la connaissance de Dieu », l'« espérance de l'éternité » et la « vérité parfaite[1] ».

Ce « jugement », qui, dans l'esprit d'Hilaire, doit inciter chaque lecteur à porter le sien sur la condamnation de Paulin[2], ouvre — détail important — l'exposé des faits du *Liber primus aduersus Valentem et Vrsacium* : « Je commencerai par ce qui s'est passé il y a peu de temps, depuis le jour où, pour la première fois, on vit à Arles mon frère et collègue dans le service de l'épiscopat, Paulin, évêque de Trèves, refuser de s'associer à leur perdition et à leur ruse, et j'exposerai quelle fut la résolution à laquelle il retira son accord, en suite de quoi il fut jugé indigne de l'Église par les évêques et digne de l'exil par le prince[3] ».

Bien que cette dignité de Paulin soit donnée comme la première du genre et comme ayant valeur d'exemple, l'histoire montre qu'il n'est pas le premier évêque gaulois à avoir résisté à une pression exercée par des affidés de César. Hilaire lui-même rapporte que le prédécesseur de Paulin, Maximin, a soutenu Athanase avec Ossius et le pape Jules[4]. Mais cette

---

1. *Coll. antiar. ser.* B I, 6, p. 102 : « ut ex his (= les faits du concile d'Arles) p r i m u m confessio potius fidei quam fauor in hominem (= Athanase) intellegatur, ex quibus in eum (= Paulin), qui adsensus his non est, coepit iniuria » ; *ibid.* 7 : « Omnia enim sunt et separanda temporibus et d i s t i n g u e n d a iudiciis et secernenda personis et uerborum d i i u d i c a n d a uirtutibus (cf. Cic. *part.* 40, 139 : « diiudicare et distinguere »)... Agitur autem in his, quae cognitio Dei expetenda sit, quae spes aeternitatis, in quo perfecta ueritas statu haereat » (cf. Tert. *praescr.* 10, 7 : « ubi statio credendi ? » ; Cypr. *epist.* 8, 2, 1 : « stare in fide »).

2. *Coll. antiar. ser.* B I, 7, p. 102 : « Et cum tam grauis rei negotium tractetur, oportet et unumquemque his modo curam cognoscendis rebus inpendere, ut i u d i c i o deinceps p r o p r i o consistens opinionem non sequatur alienam ».

3. *Coll. antiar. ser.* B I, 6, p. 102 : « Incipiam igitur ab his, quae proxime gesta sunt, id est ex eo tempore, quo primum in Arelatensi oppido frater et comminister meus Paulinus, ecclesiae Triuerorum episcopus, eorum se perditioni simulationique non miscuit, et qualis fuit illa sententia, exponam, a qua referens uoluntatem indignus ecclesiae ab episcopis, dignus exilio a rege est iudicatus ».

4. Hil. *coll. antiar. ser.* A IV, 1,14, p. 57 : extrait de la lettre des évêques ariens du concile de Sardique : « Namque quoniam Athanasius in Italiam et Galliam pergens sibi iudicium conparauit post mortem aliquorum accusatorum, testium iudicumque et credidit posse se denuo tempore audiri, quo eius flagitia uetustate temporis obscurarentur, cui consensum commodantes non recte Iulius urbis Romae episcopus M a x i m i n u s et Ossius ceterique conplures... »; *ibid.* 7, p. 54, les mêmes évêques ariens se plaignent que Maximin ait refusé de recevoir une délégation d'évêques orientaux venus en Gaule pour dénoncer Athanase .Sur ces épisodes de la vie de Maximin, cf. R. Aigrain, *Saint Maximin de Trèves*, dans *BSAO*, 3e ser., t. 4, 1916, p. 83. Quant au rôle déterminant qu'aurait joué Maximin, pour obtenir la condamnation d'Euphratas, négateur de la divinité du Christ, au concile dit de Cologne en 346, rien de sûr ne peut être avancé : la réalité historique de ce concile est affirmée par G. Monchamp, *Pour l'authenticité des actes du concile de Cologne*, dans *BAB*, 1902, pp. 245-288 ; Id., *Deux réunions conciliaires en Gaule en* 346, dans *BAB*, 1905, pp. 638-658 ; elle est niée par L. Duchesne, *Le faux concile de Cologne* (346), dans *RHE*, t. 3, 1902, pp. 16-29, qui considère la liste des signataires des actes du

attitude de Maximin est loin d'avoir eu la portée exemplaire de la conduite de Paulin. Celui-ci, renouant avec la priorité d'honneur qui a « ennobli » Cyprien[1], a été le « premier à souffrir l'injustice ».

Le motif, à lire Hilaire, semble avoir été l'attitude récalcitrante de Paulin, ou plus exactement son refus d'acquiescer à une sentence en prenant vis-à-vis d'elle une position de retrait[2]. Les modalités de cette dernière sont précisées dans la *Chronique* de Sulpice Sévère. Valens et ses alliés soumirent à Paulin une lettre — la Lettre des Orientaux du premier concile de Sirmium ? — au bas de laquelle il apposerait sa signature pour signifier qu'il ratifiait la condamnation de Photin, de Marcel et d'Athanase, mais Paulin aurait refusé de mêler Athanase à la réprobation dont il acceptait de voir frapper les deux autres[3]. C'est ce qui aurait fait dire à Hilaire que l'évêque de Trèves avait détourné son esprit d'une sentence, étant admis qu'il l'avait accueillie au préalable, ou pour parler comme Sulpice Sévère, qu'il en acceptait une partie, mais en rejetait une autre ; car, selon l'auteur de la *Chronique*, ce qui était en jeu dans le cas d'Athanase n'était rien moins que la foi, dont l'on devait discuter en

---

concile de Cologne comme démarquée de la liste des évêques gaulois présents au concile de Sardique et rapportée par ATHAN. *apol. contra Arian.* 50. Des réserves nuancées ont été présentées à l'égard de cette argumentation par H. QUENTIN, *Le concile de Cologne de 346 et les adhésions gauloises aux lettres synodales de Sardique*, dans *RB*, t. 23, 1906, pp. 477-486, et par H. Leclercq, dans HEFELE-LECLERCQ, *Histoire des Conciles*, t. 1, 2, Paris, 1907, p. 830, n. 3.

1. Cf. VITA *Cypr.* 19, *CSEL*, t. 3, 3, p. CIX : « ...ut in ciuitate ipsa, in qua taliter uixerat et in qua p r i o r fecerat multa praeclara, p r i o r et sacerdotii caelestis insignia glorioso cruore d e c o r a r e t ».

2. Cf. *supra* p. 440, n. 1 : « ...in eum qui adsensus his non est » et p. 440, n. 3 : « ...et qualis fuit illa sententia, exponam, a qua referens uoluntatem... » Si *adsentiri alicui* est très courant (CIC. *epist.* 5, 2, 9 ; *Att.* 7, 1, 8), *referre uoluntatem a sententia* l'est beaucoup moins et doit se comprendre à la lumière de tournures très classiques comme CIC. *prou. cons.* 16, 38, éd. Cousin, p. 203 : « Qui si ex illa iactatione cursuque populari... referunt aspectum in curiam », et *rep.* 5, 3, 5, éd. Ziegler, p. 118 : « uterque autem se a scientiae delectatione ad efficiendi utilitatem refert ». Dans ces exemples, *referre* marque un déplacement de la vue ou de l'esprit d'un objet vers un autre. Mais dans la phrase d'Hilaire, le mot retient aussi quelque chose du sens de « se retirer » que prend *referre* dans le groupe *referre pedem* ou *gradum*, qui s'emploie au sens propre dans le vocabulaire militaire de César et de Tite-Live, mais aussi au figuré comme dans QVINT. *inst.* 6, 4, 19, éd. Radermacher, t. 1, p. 354, à propos de l'avocat : « Ab iis, quae non adiuuent, quam mollissime pedem oportet referre ». Ce « retrait » de Paulin est sans doute une réponse aux avances pleines de « flatterie » qu'il reçut d'après HIL. *c. Const.* 11, *PL*, t. 10, c. 588a : « At (*codd.*) tu (Constantius) Paulinum beatae passionis uirum blandimento sollicitatum relegasti ».

3. SVLP. SEV. *chron.* 2, 37, 7, *CSEL*, t. 1, p. 91 : « Pauci, quibus fides cara et ueritas potior erat, iniustum iudicium non receperunt, inter quos Paulinus, episcopus Treuerorum, oblata sibi epistola ita subscripsisse traditur, se in Photini atque Marcelli damnationem praebere consensum, de Athanasio non probare ». Selon G. DA PRATO, *Sulpicii Severi opera*, t. 2, Veronae, 1741, p. 203, n. 3, la lettre dont parle ici Sulpice serait le rescrit d'un concile d'Orientaux réuni à Sirmium en 347 (?), rescrit que mentionne HIL. *coll. antiar. ser.* B II, 9, 2 (22), p. 146 : « cum de Fotino decretum ab Occidentalibus et ad Orientales relatum ».

priorité[1]. Ce problème de la foi avait déjà paru à Hilaire si déterminant dans l'attitude de Paulin refusant de s'associer à une ruse considérée comme occasion de perdition, c'est-à-dire d'hérésie[2], qu'il découvrait dans cette conduite les caractères d'une confession de la foi, dont l'enjeu dépassait la personne d'Athanase[3] et dont la sanction devait être l'exil. Enduré injustement, celui-ci, comme toute conduite qui porte témoignage par la souffrance, méritait, selon des perspectives tracées par Cyprien, le nom de «confession»[4]. A ce caractère Hilaire ajoute celui de l'honneur qu'a valu à Paulin son exil (« il a été jugé digne de l'exil ») et accuse ainsi le parallèle entre la confession de Paulin et celle du martyr. En effet, dans une de ses lettres, Cyprien montrait l'Église fière de ce que les confesseurs du Christ aient subi la sanction qui les jetait hors de leurs pays[5].

C'est par toutes ces implications que l'exil de l'évêque de Trèves a joué le rôle d'un point de départ dans la série des « épreuves de la foi » que devaient subir les évêques nicéens. Mais le relief exemplaire qu'a pris la confession de Paulin est moins lié aux faits rapportés incomplètement par Hilaire qu'au jugement que nous sommes invités à porter avec le Pictave sur l'évêque de Trèves[6] et qui se résume dans ce paradoxe : l'indi-

---

1. Svlp. Sev. *chron.* 2, 39, 2, *CSEL*, t. 1, p. 92 : « Ceterum a nostris tum apud Arelatem ac Biterras, oppida Galliarum, episcoporum concilia fuere. Petebatur, ut priusquam in Athanasium subscribere cogerentur, de fide potius disceptarent ».

2. Hil. *coll. antiar. ser.* B I, 6, p. 102 (cf. *supra* p. 440, n. 3) : « ..eorum se perditioni simulationique non miscuit ». Le terme de *perditio* censure l'hérésie chez Tert. *praescr.* 30, 3, *CC*, t. 1, p. 210 : « Marcion... ita pacem recepturus si ceteros quoque, quos perditioni erudisset, ecclesiae restitueret », et Cypr. *epist.* 69, 6, 1, éd. Bayard, t. 2, p. 243 : « ...perditionem sibi maximam de indignatione Dei adquirant qui schisma faciunt ».

3. Hil. *coll. antiar. ser.* B I, 6, p. 102 (cf. *supra* p. 440, n. 1) : « ...ut ex his primum confessio potius fidei quam fauor in hominem ». *Fauor* est une leçon du *cod. Remensis* perdu que signale Coustant (*PL*, t. 10, c. 631, note b) et qu'adopte Feder après un examen justificatif : cf. A. Feder, *Epilegomena zu Hilarius von Poitiers*, dans *WS*, t. 41, 1919, p. 56. Ce refus d'accorder la priorité à la personne d'Athanase pour la réserver à la foi est apparu pour la première fois dans les actes du concile de Cologne, s'il est admis qu'étant authentiques, ils comportaient comme le suggère H. Quentin, *art. cité supra* p. 440, n. 4, une liste de signatures recueillies en faveur d'Athanase.

4. Cf. H.A.M. Hoppenbrouwers, *Recherches sur la terminologie du martyre de Tertullien à Lactance*, Noviomagi, 1961, p. 104, qui cite Cypr. *epist.* 10, 1 ; 21, 4 ; 38, 1, où le titre de *confessores* était donné à des frères qui ont dû quitter leur patrie. L'exil était déjà considéré comme une « passion » dans la rhétorique judiciaire classique : Qvint. *inst.* 11, 1, 18 ; Gaivs *dig.* 47, 10, 43.

5. Cypr. *epist.* 10, 1, 1, éd. Bayard, t. 1, p. 23 : « Exulto laetus et gratulor, fortissimi ac beatissimi fratres, cognita fide et uirtute uestra, in quibus mater ecclesia gloriatur, gloriata et nuper quidem cum confessione perstanti suscepta poena est quae confessores Christi fecit extorres ». L'honneur de l'exil — dont Paulin a été jugé digne : cf. *supra* p. 440, n. 3 — est un *topos* d'inspiration stoïcienne : cf. *infra* p. 506, n. 6.

6. Hil. *coll. antiar. ser.* B I, 1, 7, p. 102 : « Oportet et unumquemque his modo curam cognoscendis rebus impendere, ut iudicio deinceps proprio consistens opinionem non sequatur alienam ».

gnité dont on a voulu frapper Paulin n'a servi qu'à rehausser sa dignité[1], formule à effet qui rappelle celle de la péroraison de l'*Apologeticum* : les magistrats, en condamnant un chrétien, ne réussissent qu'à l'absoudre au regard de Dieu[2]. Cette dignité cependant n'aurait pu résulter de la seule attitude négative que lui prête Hilaire — il a refusé de s'associer à leur ruse et combattu leurs crimes[3] —, si nous ne savions par Sulpice Sévère dans quelles conditions elle engageait la foi qu'allait sceller la « confession » d'un exil présenté par Hilaire dans une optique martyrologique. Mais déjà, à l'entrée du *Liber primus aduersus Valentem et Vrsacium*, Paulin se dresse comme le premier « confesseur » qui, en Gaule, a défié les deux porte-parole de l'hérésie : des évêques groupés par Valens autour du siège d'Arles[4], cité rivale de Trèves[5], et celui qui, par son *auctoritas*[6] célébrée à Arles précisément lors des *Tricennalia* de 353[7], leur impo-

1. Hil. *coll. antiar. ser.* B, I 6, p. 102 (texte cité *supra* p. 440, n. 3) : « .. indignus ecclesiae ab episcopis, dignus exilio a rege est iudicatus ». *Dignus exilio* est un *iunctura* cicéronienne de ton oratoire : cf. *Marcell.* 10, 31.

2. Tert. *apol.* 50, 16, *CC*, t. 1, p. 171 : « Cum damnamur a uobis, a Deo absoluimur ».

3. Cf. le membre de phrase cité *supra* p. 442, n. 2 et *coll. antiar. app.* II, 3 (8), pp. 186-187 : « Hic (= Eusèbe de Verceil) post Arelatensem synodum, cum Paulinus episcopus tantis istorum sceleribus contraisset, uenire Mediolanium praecipitur ». C'est à leur ruse (*simulatio*) qu'a succombé Vincent de Capoue : cf. Liber. *epist. ad Ossium*, dans Hil. *coll. antiar. ser.* B VII, 2, 6, p. 167 : « Non tantum nihil impetrauit, sed etiam ipse in illam ductus est simulationem ». A Vincent de Capoue faut-il ajouter Potamius de Lisbonne ? : cf. A. Wilmart, *La lettre de Potamius à saint Athanase*, dans *RB*, t. 30, 1913, pp. 284-285 ; Id., *Le De Lazaro de Potamius*, dans *JThS*, t. 19, 1918, p. 290 ; A. Montès Moreira, *Potamius de Lisbonne et la controverse arienne*, Louvain, 1969, pp. 83-85, lequel ne pense pas que Potamius ait assisté aux synodes d'Arles et de Milan.

4. Au concile de Cologne, la signature de Maximin de Trèves, a été accompagnée de celle de vingt-deux évêques de la Gaule du Nord, alors que pour les « Cinq Provinces » (dénomination attestée dans *CIL* VI, 1729, inscription datant du règne de Constance), il n'y a que celle de Valentin d'Arles : cf. *Concilia Galliae*, dans *CC*, t. 148, p. 27. La situation inverse ne s'est-elle pas produite à Arles, où Paulin se présentait seul (?) comme « évêque de la métropole des Gaules » (Athan. *hist. Arian.* 33, 6 ; *apol. de fuga*, 4), ce qui ne veut pas dire « métropolitain », comme est enclin à le penser V. Garenfeld, *Die Trierer Bischöfe des IV. Jahrhunderts*, Bonn, 1888, pp. 53-54 ?

5. Une rivalité d'influence oppose, au milieu du ive siècle, Trèves à Arles, jusqu'à ce que cette dernière ravisse à la première le siège de la préfecture des Gaules en 395 : cf. J.-R. Palanque, *La date du transfert de la préfecture des Gaules de Trèves à Arles*, dans *REA*, t. 36, 1934, pp. 359-365. Un symptôme de cette rivalité aurait été, selon C. Jullian, *Histoire de la Gaule*, t. 7, Paris, 1920, p. 160, le meurtre commandé par Constance depuis Arles en 354 de Poemenius, *defensor* de Trèves, lequel avait résisté victorieusement aux assauts du César Decentius durant l'usurpation de Magnence : cf. Amm. 15, 6, 4.

6. Le terme est appliqué à Constance par Lvcif. *moriend.*, 1, *CSEL*, t. 14, p. 285, lorsqu'il évoque d'une plume cinglante le concile de Milan : « .. responsum a me .. omnes Dei seruos, calcata friuola a u c t o r i t a t e tua mente .. consentire ». Cette *auctoritas* de l'empereur interférait avec celle des évêques, en ce sens que la première pouvait confirmer une élection d'évêque, comme ce fut le cas pour Ambroise : cf. F. Ganshof, *Note sur l'élection des évêques dans l'Empire romain au* ive *siècle....*, dans *Mél. de VISSCHER* t. 3, Bruxelles, 1950, pp. 496-498.

7. Le 10 octobre, selon O. Seeck, *Regesten der Kaiser und der Päpste*, Stuttgart,

sait son jugement : Constance[1]. C'est dans cette perspective d'une défense de la foi face aux évêques et à l'empereur hérétiques que, comme nous allons le voir, la confession de foi d'Eusèbe à Milan est apparue à Hilaire comme le prolongement de celle de Paulin à Arles[2].

B. — « PROFESSIO SCELERIS » ET « PROFESSIO FIDEI » AU SYNODE DE MILAN

La « sentence » d'Arles, dont le retentissement n'a pas débordé les frontières de la Gaule[3], mais a peut-être ébranlé particulièrement les clercs d'Aquitaine par le relais de ceux de Toulouse[4], n'a eu de portée pour Hilaire que comme point de départ. La « confession de foi » relevée chez Paulin s'est présentée de manière oblique et négative, donnant extérieurement l'impression d'être plutôt la défense d'un homme, Athanase.

---

réimpr. 1964, p. 200 citant AMM, 14, 5, 1, qui souligne la somptuosité des fêtes données à cette occasion (nouvelle dédicace de l'arc du Rhône). Des émissions monétaires de l'atelier d'Arles célèbrent ces *Tricennalia*, comme l'a montré H. ROLLAND, *Deux dates de chronologie arlésienne*, dans *Latomus*, t. 13, 1954, pp. 201-206, qui pense que le nom de Constantia donné à Arles date de ce moment-là. Sur la signification « mystique » accordée aux *Tricennalia* par les panégyristes impériaux, cf. VITA *Const.* 4, 53 ; PANEG. 7, 21, 4.

1. Constantin, célébré par Hilaire dans *c. Const.* 27, avait sollicité le *iudicium* des évêques dans son *epist. ad episcopos post concilium Arelatense*, (*PL*, t. 8, c. 488c). Constance prétend le soumettre au sien : cf. HIL. *coll. antiar. ser.* B I, 5, p. 101 : « Praetermitto .. non .. aequanimiter iudicium eius (rex) episcopalibus arbitriis admitti ».

2. Cf. HIL. *coll. antiar. app.* II, 3 (8), pp. 186-187, texte cité *supra* p. 443, n. 3.

3. Alors qu'Hilaire (*coll. antiar. ser.* B I, 6) donne à Paulin de Trèves les noms de *frater*, *comminister* (cf. A.P.R. BASTIAENSEN, *Le cérémonial épistolaire des chrétiens latins*, dans *Graecitas et Latinitas christianorum primaeua*, Suppl. t. 2, Noviomagi, 1964, p. 37), Libère ne le nomme pas dans la liste des « confesseurs exilés » auxquels il adresse la lettre « Quamuis sub imagine .. » (cf. HIL. *coll. antiar. ser.* B VII, 1 (*supra* p. 430, n. 4).

4. Rodanius, de Toulouse, selon HIER. *chron. a. Abr. 2370*, avait été condamné en même temps que Paulin et avait su trouver en Hilaire un allié pugnace : cf. SVLP. SEV. *chron.* 2, 39, 7, *CSEL*, t. 1, p. 93 : « Rodanium quoque, Tolosanum antistitem, qui natura lenior non tam suis uiribus quam Hilarii societate non cesserat Arianis, eadem conditio (= la condamnation à l'exil) implicuit ». La résistance de Rodanius a valu à l'église de Toulouse de subir de dures représailles. Nous le savons précisément par Hilaire qui en fait grief à Constance : « Quos tu deinde (après la « relégation » de Libère à la fin de 355) in ecclesiam Tolosanam exercuisti furores ! » (*c. Const.* 11). Constance en voulait peut-être aussi à des Toulousains d'avoir accueilli, au temps de leur disgrâce, ses cousins, les fils de Dalmatius (AVSON. *comm.* 17, 9-11, éd. Peiper, p. 64), Dalmatius II et Hannibalianus, dont fait mémoire, sous le règne de Constance, le document aquitain intitulé *Itinerarium Burdigalense*, *CSEL*, t. 39, p. 14, n° 572 : « mansio Libissa : ibi positus est rex Annibalianus, qui fuit Afrorum ».

Le synode de Milan, réuni deux ans après, ne donne plus prise à aucune « dissimulation » : le crime « est professé », « jadis oublié dans une paix feinte », récemment encore « contenu » dans le silence, il sort maintenant de son secret[1]. Inspirée de l'*excusatio* classique des apologies de la foi, par exemple de celle des exordes de l'*Apologeticum* et de l'*Aduersus Demetrianum*[2], cette amplification pathétique introduit, en guise de *captatio beneuolentiae*, la relation du synode milanais, où une « profession de foi » fut opposée à la « profession du crime ».

Point de vue d'Hilaire sur le synode de Milan

« J'en arrive maintenant à l'événement qui vient de se passer, au cours duquel la profession du crime, sortant du secret de sa machination, n'a même pas daigné se contenir. Eusèbe de Verceil est un homme qui, dans toute sa vie, est un serviteur de Dieu : après le synode d'Arles, où l'évêque Paulin avait combattu ces crimes des Ariens, il reçoit l'ordre de venir à Milan. Là, une cabale formée de ces méchants, lui interdit dix jours durant, l'accès de l'église, en dépensant sa malice perverse à combattre un homme si saint. Après que tous leurs desseins ont été dégorgés, quand bon leur sembla, on le convoque. Il est là en même temps que les clercs romains et Lucifer de Sardaigne. Comme il était convenu qu'il souscrirait à la condamnation d'Athanase, il leur dit qu'il fallait d'abord se mettre d'accord sur la foi des évêques, et qu'il savait que certains membres de l'assistance étaient souillés par l'hérésie. Il produisit la foi définie à Nicée, dont nous avons parlé plus haut, promettant qu'il ferait tout ce qu'ils lui demanderaient, s'ils signaient la profession de foi. Denys, évêque de Milan, reçut le premier le rouleau. Il avait commencé à faire sa profession par écrit, quand Valens lui arracha des mains la plume et le rouleau, en s'écriant qu'il était impossible que quelque chose se fît par ce moyen. L'affaire, après beaucoup de cris, fut portée à la connaissance du peuple. Tous éprouvèrent une cruelle douleur : la foi a été attaquée par des prêtres. Ceux-ci, craignant donc le jugement du peuple, passent de l'église au palais. Quelle espèce de sentence ils rédigèrent contre Eusèbe, longtemps avant leur entrée dans l'église, la sentence elle-même le dit »[3].

---

1. HIL. *ser.* B I, 4, p. 101 (*infra* p. 475, n. 6) : « Silentio nouum, pridem simulata pace praeteritum » ; *coll. antiar. app.* II, 3 (8), p. 186 : « Venio nunc ad id, quod recens gestum est, in quo se etiam professio sceleris ex secreto artis suae dedignata est continere ».

2. Tertullien y exhorte les « magistrats de l'Empire romain » à écouter la voix de la vérité au lieu de laisser à la haine toute liberté d'action, *captatio beneuolentiae* commentée par C. BECKER, *Tertullians Apologeticum. Werden und Leistung*, München, 1954, pp. 289-291. Dans le prologue de l'*Aduersus Demetrianum*, d'autre part, Cyprien explique qu'après s'être longtemps retenu, il rétorque aux calomnies, car elles ont dépassé la mesure. On retrouve dans la phrase d'introduction d'Hilaire (cf. *supra* n. 1) un résumé de ces arguments : le crime se dévoile, le moment est venu de le dénoncer. L'exorde du *Contra Constantium* développera le même thème.

3. *Coll. antiar. app.* II, 3 (8), pp. 186-187 : « Venio nunc ad id, quod recens gestum est, in quo se etiam, professio sceleris ex secreto artis suae dedignata est continere. Eusebius Vercellensis episcopus est uir omni uita Deo seruiens. Hic post Arelatensem synodum, cum Paulinus episcopus tantis istorum sceleribus contraisset, uenire

Cette page a beau être mutilée, par l'abondance des détails précis qu'elle donne, elle trahit, à n'en pas douter, une relation faite ou transmise à Hilaire par un témoin oculaire de la scène. Sur l'identité de ce dernier, nous sommes, comme nous le disions précédemment, réduits à des hypothèses[1].

En revanche, il est possible de prouver que cette relation d'un témoin du synode de Milan n'éclairait pas la *professio fidei* d'Eusèbe de Verceil sous l'angle précis qu'adopte Hilaire pour la présenter à son tour. En effet, le récit de l'évêque de Poitiers, sous une phraséologie qui a son intérêt propre et que nous analyserons plus loin pour elle-même, laisse affleurer un ensemble de faits qu'il importe de restituer dans leur originalité spécifique, avant de voir comment Hilaire en a limé les contours.

Le cérémonial de « traditio Legis » à Milan

En recoupant avec les précisions fournies par Athanase[2] et Lucifer[3] la reconstitution opérée par Hilaire de la scène milanaise de

---

Mediolanium praecipitur. Collecta iam illic malignantium synagoga, decem diebus ad ecclesiam est uetitus accedere, dum aduersus tam sanctum uirum malitia se peruersa consumit. Suppuratis deinde consiliis omnibus, ubi libitum est, aduocatur. Adest una cum Romanis clericis et Lucifero Sardiniae episcopo. Conuentus ut in Athanasium subscriberet, ait : de sacerdotali fide prius oportere constare ; compertos sibi quosdam ex his qui adessent heretica labe pollutos. Expositam fidem apud Niceam, cuius superius meminimus, posuit in medio spondens omnia se quae postularent esse facturum, si fidei professionem scripsissent. Dionisius Mediolanensis episcopus cartam primus accepit. Vbi profitenda scribere coepit, Valens calamum et cartam e manibus eius uiolenter extorsit clamans non posse fieri, ut aliquid inde gereretur. Res post clamorem multum deducta in conscientiam plebis est, grauis omnium dolor ortus est, inpugnata est a sacerdotibus fides. Verentes igitur illi populi iudicium e dominico ad palatium transeunt. Cuiusmodi sententiam in Eusebium longe, antequam ecclesiam ingrederentur, scripserint, de se loquitur ipsa sententia ». Nous adoptons le texte de Feder, à l'exception de la leçon *soporatis* des *codd. J E L M O W*, tous du XIIe s., à laquelle nous préférons, avec Coustant, la leçon *suppuratis* du *Basilicanus D 182* (VIe s.), que le copiste, qui se corrige lui-même, comme l'a montré A. WILMART, *L'odyssée du manuscrit de San Pietro* .., dans *Classical and Mediaeval Studies* ..., New York, 1938, p. 297, a d'abord écrit *suspiratis*. *Suppurare* est appliqué par TERT. *scorp.* 1, 1-5, *CC*, t. 2, p. 1069 au scorpion, image du persécuteur : « Magnum de modico malum scorpio terra suppurat .. Hoc apud Christianos persecutio est ». Or LVCIF. *non parc.* 9, *CSEL*, t. 14, p. 229, traite Constance de « scorpion » : « .. si non te esse scorpium dixisset Deus ... »

1. A celles que nous présentions *supra* p. 437 n. 4, on peut ajouter celle-ci : ce témoin oculaire n'aurait-il pas été Martin de Sabaria, qui, officier des *scholares palatini* (cf. SVLP. SEV. *Mart.* 2, 2) à Milan en 355, aurait pu suivre le déroulement du concile, sinon à l'église dont parle Hilaire, du moins au palais où Constance, entouré de sa garde, rendit son verdict contre Eusèbe ? Lucifer, en effet, fait allusion à la menace que constituait cette garde pour les évêques orthodoxes (cf. *moriend.* 4, *infra* p. 449, n. 4). On note, en outre, qu'un *magister officiorum*, commandant des *scholares*, Florentius, sert d'intermédiaire entre Constance et Lucifer pour transmission de document (LVCIF. *epist.* 3, 4).

2. ATHAN. *hist. Arian.* 33, 7, éd. Opitz, t. 2, 2, p. 202, cf. *infra* p. 449, n. 5.

3. LVCIF. *moriend.* 1 et 4, cf. *infra* p. 449, n. 4.

professio fidei on peut faire resurgir les grandes lignes effacées d'un cérémonial basilical, dont le centre est une sorte de *traditio Legis* conforme à des schémas idéologique et iconographique mis en honneur sous le pape Libère[1]. L'occasion de ce cérémonial est fournie par la conduite de l'évêque de Verceil mettant ses pas dans ceux de Pierre[2], présenté comme le coryphée de la scène de *traditio Legis*. En effet les actes d'Eusèbe à Milan sont exemplaires : son *aduentus*, son *adlocutio*, la présentation de la foi de Nicée, le rite de signature.

L'*aduentus*[3] d'Eusèbe revêt une majesté particulière. Sous la forme d'une entrée dans l'église face aux hérétiques, avec un cortège composé de Lucifer et des clercs romains[4], cette « arrivée » est ordonnée à la glorification du nom de Dieu, comme celle que la tradition attribuait à Pierre pénétrant dans Rome. Telle est du moins la signification que Lucifer donnait de l'entrée d'Eusèbe au concile de Milan dans une lettre adressée à l'évêque de Verceil lui-même[5]. L'*adlocutio* — rite basilical — que prononce

---

1. W.N. Schumacher, *Eine römische Apsiskomposition*, dans *RQA*, t. 54, 1959, pp. 136-163, signale plusieurs raisons de dater du pontificat de Libère les monuments romains où est figurée la *traditio Legis* : l'abside de St-Pierre, où l'image de Libère est encadrée d'un nimbe carré, signe qu'elle a été exécutée de son vivant ; la voûte de Ste-Constance sur le territoire du cimetière de Ste-Agnès, où Libère séjournera à son retour d'exil. L'objection de M. Sotomayor, *Über die Herkunft der Traditio Legis*, dans *RQA*, t. 56, 1961, pp. 215-230, selon laquelle ce serait l'iconographie des sarcophages qui aurait favorisé l'introduction dans la peinture du thème de la *Traditio Legis*, a trouvé sa réponse par avance dans les pages de Chr. Ihm, *Die Programme der christlichen Apsismalerei vom IVten Jahrhundert bis zur Mitte des VIIIten Jahrhunderts*, Wiesbaden, 1960, p. 18 ; 129-130 : les sarcophages avec représentation de la *traditio Legis* datent de la fin du IVe siècle.

2. Cf. *infra* n. 5.

3. Cette cérémonie du culte impérial est étudiée par A. Alföldi, *Die Ausgestaltung des monarchischen Zeremoniells am römischen Kaiserhofe*, dans *MDAI (R)*, t. 49, 1934, pp. 80-93. Elle connaît un regain de vitalité précisément sous Constance II, qui fait une « entrée » solennelle à Rome en 357 ; « entrée » que décrit Amm., 16, 10, 1-21, et que commentent J. Straub, *Vom Herrschenideal in der Spätantike*, Stuttgart, 1939, pp. 175-204 et M.C. Charlesworth, *Imperial Deportment*, dans *JRS*, t. 37, 1947, pp. 34-38. Ce thème de la mystique impériale a été annexé par l'iconographie chrétienne : cf. A. Grabar, *L'empereur dans l'art byzantin*, Paris, 1936, pp. 234-235, et à propos d'un cas particulier, E.H. Kantorowicz, *The King's Advent and the Enigmatic Panels in the Doors of Santa Sabina*, dans *ABull*, t. 26, 1944, pp. 208-231.

4. Hil. *coll. antiar. app.* II, 3 (8) p. 187 : « .. adest una cum Romanis clericis et Lucifero Sardiniae episcopo ». *Adsum* a une valeur juridique, comme nous le dirons plus loin (p. 452, n. 1), mais retient quelque chose de son emploi rituel, en relation avec un « avènement » : cf. l'invocation à Mécène, lorsque Virgile « inaugure » le second livre des *Géorgiques*, 2, 39, éd. de Saint-Denis, p. 21 : « Tuque ades inceptumque una decurre laborem ».

5. *Epist. legatorum sedis apostolicae ad Eusebium*, 1-2, dans *CC*, t. 9, p. 120 : « Domino honorificentissimo Eusebio episcopo Lucifer episcopus, Pancratius presbyter et Hilarius : Calcato capite diaboli et suggestionibus prauis, domine sancte, gratiam tibi a Domino nostro concessam rogamus noli negligere, sed ut quantocius ⟨te⟩ effugetur Arianorum dogma, iam accelerare dignare. Scit enim Dominus et Christus eius, quia, sicut in a d u e n t u beatissimorum apostolorum glorifica-

Eusèbe[1] est présentée avec solennité. Eusèbe fait une déclaration : *ait*, verbe dont l'acception est souvent celle d'une révélation religieuse, comme le montrent plusieurs emplois du mot dans la poésie classique et dans la *Vulgate*[2]. La déclaration d'Eusèbe exalte l'unité de la foi épiscopale réalisée par l'unanimité des « avis[3] ». Or, la notion de loi unique de la foi[4] est non seulement un point fondamental de l'enseignement de Libère[5], mais encore un thème de l'« acclamation[6] », par laquelle les catholiques de Rome attachés à Libère célébrèrent leur foi : « un seul Dieu, un seul

tur Dei nomen in ruina Simonis, ita Valente expulso in aduentu tuo dissoluta blasphemantium Arianorum machina penitus destruatur ». L'« entrée » de Pierre à Rome est un détail tiré des *Actes de Pierre*, dont une version latine remaniée dite du Ps. Hégésippe, utilisée dans la seconde moitié du IVe siècle en Italie du Nord (cf. L. Vouaux, *Les Actes de Pierre*, Paris, 1922, pp. 131-132), narre ainsi la *ruina Simonis* : « Et statim in uoce Petri, implicatis remigiis alarum quas sumpserat, aruit (Simon) ».

1. Cf. Cichorivs, *PW*, t. 1, c. 375, art. *adlocutio*. Une scène d'*adlocutio* est figurée sur l'arc de Constantin à Rome : cf. H.P. L'Orange-A. von Gerkan, *Der spätantike Bildschmuck des Konstantinsbogens*, Berlin, 1939, pp. 80-89. Les réminiscences de rites basilicaux dans la narration d'une *traditio Legis* sont conformes à l'inspiration théophanique de cette scène, qu'a analysée en confrontant les textes et l'iconographie, Y.-M. Congar, *Le thème du don de la Loi dans l'art paléochrétien*, dans *NRTh*, t. 84, 1962, pp. 922-929. F. Nikolasch, *Zur Deutung der Dominus-legem-dat Szene*, dans *RqA*, t. 64, 1969, pp. 35-73, opte pour une inspiration eschatologique.

2. Noter, d'une part, ces vers de Verg. *Aen.* 1, 588-595, éd. Goelzer, t. 1, p. 28 : « Restitit Aeneas claraque in luce refulsit / Os umerosque deo similis .. / Tum sic reginam adloquitur cunctisque repente / Improuisus ait » ; d'autre part Vvlg. *deut.* 1, 34 : « Dominus... iurauit et ait ».

3. *Coll. antiar. app.* II, 3 (8) : « .. de sacerdotali fide prius oportere constare ». *Constat* est employé, à l'époque classique, dans un contexte qui évoque l'unanimité : ainsi Cic. *nat. deor.* 3, 4, 11, éd. Ax, p. 121 : « .. constetque inter omnes eos esse deos quos tibi Velleius multique praeterea ne animantes quidem esse concedant ».

4. Cette formule résume l'objectif essentiel assigné à Eusèbe de Verceil dans une lettre que lui adresse Constance, pour l'inviter à se rallier à l'unanimité réalisée au synode de Milan : cf. *Epistula Constantii ad Eusebium*, 3, dans *CC*, t. 9, p. 121 : « Denique uenientes pauci de prouinciis singulis uoluntate communi unanimes protulerunt et iuxta uenerationem legi debitam firmauerunt ».

5. *Epist. legatorum missa ad Constantium imperatorem a Liberio episcopo*, 6 (= Hil. *coll. antiar. ser.* A VII, p. 92-93) : « Rogamus.. ut tranquillitate tua consentiente sic omnia discutiantur, ut quae iudicio sacerdotum confirmata constiterunt omnes in expositionem fidei, quae inter tantos episcopos apud Nicheam praesente sanctae memoriae patre tuo confirmata est, uniuersos consensisse ». D'autre part, l'épitaphe de Libère (Diehl, *ILCV*, n° 967) célèbre chez lui le « maître qui enseignait au peuple fidèle la loi céleste ».

6. L'acclamation est, dans le protocole impérial, l'expression de l'unanimité : cf. Sha, *Maxim. Balb.* 2, 9, éd. Hohl-Samberger-Seyfarth, t. 2, p. 59 : « post haec acclamatum est uno consensu : aequum est, iustum est. Sententiae Sabini omnes consentimus ». Cette unanimité repose sur l'existence d'*un* monarque : Sha, *Prob.* 12, 2, t. 2, pp. 211-212 : « omnia in uno principe constituta sunt ». Sur cette portée de l'acclamation, cf. Th. Klauser, art. *Akklamation*, dans *RLAC*, t. 1, 1950, c. 230.

Christ, un seul évêque », acclamation dont E. Peterson a montré qu'elle était caractéristique des orthodoxes[1].

Après ces préliminaires, Eusèbe, dans le récit d'Hilaire, accomplit un rite d'approbation de la foi de Nicée, qui, par son caractère théophanique, semble avoir quelque rapport avec l'exaltation contemporaine de la Loi dans le cadre de la *traditio Legis* figurée sur les mosaïques absidiales de St-Pierre et de Ste-Constance à Rome. En effet, l'objectif de ce qu'on peut appeler la *traditio Legis* eusébienne est de donner la réplique au hiératisme où Constance a voulu se hausser à l'occasion, précisément, du synode de Milan. L'empereur, depuis que son règne avait été marqué par l'apparition de la Croix[2], prétendait être celui que l'on appelle « l'évêque des évêques[3] », qui préside à leurs débats derrière un voile comme un être sacré[4], et dont la volonté se confond avec la « loi » chrétienne[5]

1. THEODORET. *hist. eccl.* 2, 14, *GCS*, t. 19, p. 137, raconte que le peuple de Rome, las de l'opposition entretenue par Constance entre le pape Libère et l'antipape Félix, la compare à la division qui oppose au cirque les factions et pousse, en faveur de Libère, l'acclamation : Εἷς Θεός, εἷς χριστός, εἷς ἐπίσκοπος. E. PETERSON, ΕΙΣ ΘΕΟΣ, Göttingen, 1920, p. 4, fait ressortir l'orthodoxie de cette acclamation en la rapprochant de celle du concile de Constantinople : Εἷς Θεός, μία πίστις, εἷς Θεός χρίστος βασιλεύε.

2. Cf. CYRILL. HIEROS. *epist. ad Constantium*, 4, *PG*, t. 33, c. 1169a : Ἐν γὰρ ταῖς ἁγίαις ταύταις ἡμέραις τῆς ἁγίας Πεντηκοστῆς, Νόνναις Μαίαις περὶ τρίτην ὥραν παμμεγέθης σταυρὸς ἐκ φωτὸς κατεσκευασμένος ἐν οὐρανῷ, ὑπεράνω τοῦ ἁγίου Γολγοθᾶ καὶ μέχρι τοῦ ἁγίου ὄρους τῶν Ἐλαιῶν ἐκτεταμένος ἐφαίνετο. Sur cette apparition messagère de victoire (cf. *ibid.* 3, c. 1169 a : τὸ τῆς κατὰ τοῦ θανάτου νίκης τρόπαιον) cf. J. VOGT, *Berichte über Kreuzerscheinungen aus dem vieren Jahrhundert*, dans *Mél.* H. GRÉGOIRE, Bruxelles, t. 1, 1950, pp. 597-602. Rapprocher de ce fait la vision d'un ange annonçant à Constance la victoire de Mursa sur Magnence (SVLP. SEV. *chron.* 2, 38, 5). Telle est du moins la thèse accréditée par l'évêque ennemi d'Hilaire, Valens. En revanche, Magnence aurait eu pour lui Libère et le Sénat romain, d'après Théodoret 2, 13.

3. LVCIF. *moriend.* 13, *CSEL*, t. 14, p. 311 : « Quid ad haec respondes, Constanti, cui crebro sunt a d c l a m a n t e s Arrianae dogmatis tuae episcopi episcopum te episcoporum ? ». Ce titre déjà mentionné par TERT. *pudic.* 1, 6, exprime la primauté : cf. V. MONACHINO, *Il primato nella controversia ariana*, Roma, 1959, pp. 47-52. Il est proche par le sens du titre de κοινὸς ἐπίσκοπος, dans VITA *Const.* 1, 44, commenté par J. STRAUB, *Constantine als* κ ο ι ν ὸ ς ἐ π ί σ κ ο π ο ς, dans *DOP*, t. 21, 1967, p. 52.

4. LVCIF. *moriend.* 1, *CSEL*, t. 14, p. 285 : « Sed perspicis in tuo palatio intra uelum licet stans tulisti responsum a me » ; *ibid.* 4, p. 291 : « Non retines, Constanti, dixisse me iudicibus te uelo misso audiente quod licet totum militem tuum in nos decreuisses iacere regni tui... ». Sur l'usage de voiles dans les sanctuaires, cf. PAVL. NOL. *carm.* 19, 663-664, *CSEL*, t. 30, p. 141 (à propos de la croix volée à Nole) : « ...et u e l a m i n e clausi /altaris faciem signo pietatis adornat ». Le voile est un symbole du ciel qui sépare de l'extérieur le palais de Dieu, d'après EVS. CAES. *Triakonterikos* 1, *GCS*, t. 7, pp. 196-197 : Μέσος δ'ἀμφιβέβληται μεγὰς οὐρανὸς περιπέτασμα κυάνεον τοὺς ἐκτὸς τῶν εἴσω βασιλικῶν οἴκων διεῖργον.

5. Cf. ATHAN. *hist. Arian.* 33, 7, éd. Opitz, t. 2, pp. 201-202 : Εἶτα ἐκείνων θαυμαζόντων τὸ καινὸν ἐπιτήδευμα τοῦτο καὶ λεγόντων μὴ εἶναι τοῦτον ἐκκλησιαστικὸν κανόνα, εὐθὺς ἐκεῖνος. Ἀλλ' ὅπερ ἐγὼ βούλομαι, τοῦτο κανὼν, ἔλεγε, νομιζέσθω. Cette affirmation de Constance est commentée par K.F. MORRISON, *Rom and City of God. An Essay on the Constitutional Relationship of Empire and Church in the fourth*

mise par écrit dans le palais sacré[1]. A cette prétention Libère a opposé la conception du Christ, empereur éternel[2], dont Eusèbe de Verceil est invité à être « le bon soldat[3] » et dont la Loi est une *traditio* transmise par « tant d'évêques de Rome martyrs, successeurs du bienheureux et grand apôtre Pierre[4] ». Aussi, de même que sur les mosaïques absidiales romaines du pontificat de Libère, le Christ présente le rouleau de sa « Loi » à Pierre qui tend la main pour l'accueillir et que, sur des sarcophages romains de la même époque, sur la Loi tenue par Pierre se pose la main du « soldat du Christ[5] », Eusèbe, selon Hilaire, « produit » devant le synode de Milan le rouleau où est inscrite la foi de Nicée : l'expression *ponere in medio* offre, parmi les acceptions possibles, cette valeur de présentation solennelle et en quelque sorte sacrale[6]. Avec la même tonalité est décrit le rite de

---

Century, Philadelphie, 1964, pp. 37-38. Faut-il la rattacher à la théorie eusébienne du νόμος βασιλικὸς comme Θεός λόγος ? : cf. R. Farina, *L'impero e l'imperatore cristiano...*, Zürich, 1966, p. 178.

1. Svlp. Sev. *chron.* 2, 39, 4, *CSEL*, t. 1, p. 92 : « Sed Valens et Vrsacius ceterique metu plebis quae catholicam fidem egregio studio conseruabat, non ausi piacula profiteri, intra palatium congregantur. Illinc epistolam sub imperatoris nomine emittunt ». Rapprocher le trait plus bref et plus incisif d'Hilaire (cf. *supra* p. 445, n. 3) : « Verentes igitur illi populi iudicium e dominico ad palatium transeunt ». *Sacrum palatium* est la formule officielle : cf. Paneg, 7, 4, 1.

2. *Epistula legatorum missa ad Constantium a Liberio episcopo urbis Romae...*, (= Hil. *coll. antiar. ser.* A VII, 6, p. 92) : « ...rogamus..., ut habens ante oculos eius beneficia, qui imperium tuum in omnibus regit ». Rapprocher dans Athan. *hist. Arian.* 34, 1, éd. Opitz, t. 2, p. 202 (à propos des évêques catholiques à Milan) : διδάσκοντες μὴ εἶναι τὴν βασιλείαν αὐτοῦ, ἀλλὰ τοῦ δεδωκότος Θεοῦ. Comme le montre K.M. Setton, *Christian Attitude towards the Emperor in the fourth Century*, New-York, 1941, p. 87, la formule de Libère et celle des évêques catholiques témoignent de l'influence de la thèse développée par Tertullien dans *apol.* 33, 1-2, *CC*, t. 1, p. 143 : « ...Noster est magis Caesar, a Deo nostro constitutus..., magis illum commendo Deo, cui soli subicio ».

3. *Epist. ad Eusebium a Liberio papa datae*, 3, 1, 2, *CC*, t. 9, p. 123 : « Labora itaque ut bonus miles, qui praemium aeterni imperatoris exspectas ». Sur le titre d'*imperator* donné au Christ, cf. E. Peterson, *Christus imperator*, dans *Theologische Traktate*, München, 1951, pp. 149-164.

4. Athan. *hist. Arian.* 36, 1, éd. Opitz, t. 2, p. 203 : Τοιαύτην πώποτε παράδοσιν ἔσχομεν παρὰ τῶν πατέρων τῶν καὶ αὐτῶν παραλαβόντων παρὰ τοῦ μακαρίου καὶ μεγάλου ἀποστόλου Πέτρου. Rapprocher *epist. legatorum missa ad Constantium imperatorem a Liberio...* 3, *CSEL*, t. 65, p. 91 : « Et illam fidem seruans, quae per successionem tantorum episcoporum cucurrit, ex quibus plures martyres extiterunt, inlibatam custodiri semper exopto ».

5. Sur ce motif iconographique, cf. C. Pietri, *Le serment du soldat. Les épisodes de la « militia Christi » sur les sarcophages*, dans *MEFR*, t. 76, 1962, pp. 645-664.

6. Cf. *supra* p. 445, n. 3 : « Expositam fidem apud Niceam ... posuit in medio ». Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique ...*, t. 7, 1700, p. 536, traduit avec un certain bonheur : « il mit sur le bureau ». *Ponere in medio* signifie couramment « mettre en lumière » (ainsi dans Cic. *Verr.* 2, 1, 11, 29, avec « rem totam » pour objet), et c'est pour cette raison que le « posuit in medio » d'Hilaire est traduit par « mette in chiaro » chez F. Savio, *Gli antichi vescovi d'Italia*, t. 1, Milano, 1913, p. 534, mais cette traduction affadit la solennité de la locution, qu'il convient de rapprocher de *in medio proponi* employé dans Cod. *Iust.*

« réception » de la loi de Nicée : Denys de Milan prend le rouleau dans ses mains[1], selon une étiquette basilicale dont le *missorium* de Madrid nous donne une image d'inspiration toute théocratique[2].

La stylisation juridique de la scène de souscription au synode de Milan

Ces détails d'un cérémonial épiphanique de souscription à la « loi » de Nicée sont, sous la plume d'Hilaire, des vestiges de la relation de première main transmise à l'évêque de Poitiers avec le dossier libérien du synode de Milan. Ils sont maintenant épars et dissimulés au sein d'une narration refondue par Hilaire dans une optique fort différente, celle d'un jugement, dont l'enjeu est la profession de foi d'Eusèbe de Verceil à Milan[3].

Les éléments qui composent ce jugement apparaissent avec évidence dans l'espèce de *retractatio* procurée par l'auteur ancien qui a eu à se servir le plus largement des *Collectanea antiariana*, Sulpice Sévère[4]. Ce chroniqueur aquitain, pour présenter dans une synthèse unique le bilan des conciles d'Arles, de Milan et de Béziers, a adopté la structure générale d'un procès qui oppose deux parties, l'une voulant connaître du fond de la question, la foi, l'autre de la personne d'Athanase[5]. Or

---

3, 1, 13, 4, éd. Krüger, p. 121, à propos des Écritures dont la présentation au prétoire remplit l'assistance de la présence de Dieu : « Cum enim terribiles in medio proponuntur scripturae, litigatoris absentia, Dei praesentia repletur ».

1. Hil. *coll. antiar. app.* II, 3 (8), p. 187 : « Dionisius Mediolanensis episcopus cartam primus accepit ». Expression parallèle à *accipere legem* de Liv. 2, 57, 4 ; 21, 41, 9, ce qui corrobore le rapprochement avec la *traditio Legis*. *Accipere codicem euangelii* se dit dans Peregr. *Aeth.* 33, 2, de l'évêque qui « prend le livre des Évangiles » pour en faire une lecture solennelle. Dans ce rite de réception qui est inclus dans la *traditio Legis*, J.L. Maier, *Le baptistère de Naples et ses mosaïques* (= *Paradosis*, t. 19), Fribourg, 1964, pp. 108-120, retrouverait le cérémonial de l'initiation baptismale avec *traditio* et *redditio symboli*. Mais seule la *traditio Legis* du baptistère de Naples pourrait avoir ce sens catéchétique, sur lequel est revenu P. Vallin, *Dominus legem dat. A propos du baptistère de Naples*, dans *RecSR*, t. 54, 1966, pp. 265-271.

2. Selon J. Kollwitz, *Christus als Lehrer in der Gesetzübergabe an Petrus in der konstantinischen Kunst Roms*, dans *RQA*, t. 44, 1936, p. 60, l'empereur est représenté occupé à remettre des *codicilli* à un « officier », qui les « reçoit ». Ces *codicilli* sont sacrés, car ils portent l'effigie de l'empereur : cf. H. Kruse, *Studien zur offiziellen Geltung des Kaiserbildes im römischen Reiche*, Paderborn, 1934, pp. 99-101.

3. Le mot « jugement » se trouve à la fin du texte cité *supra* p. 445, n. 3.

4. Sur l'utilisation des *Collectanea* par Sulpice-Sévère, cf. *supra* p. 427, n. 3 et A. Feder, *Studien* .. I, pp. 131-132, dont les conclusions sont reprises par S. Prete, *I Chronica di Sulpicio Severo*, Roma, 1956, p. 30 : « Esse (le récit de la querelle arienne) depende totalmente dalle opere di Ilario di Poitiers ». Ajouter les parallèles textuels dressés entre Hilaire et Sulpice par Y.-M. Duval, *Sur l'arianisme des Ariens d'Occident*, dans *MSR*, t. 24, 1969, pp. 150-151.

5. Svlp. Sev. *chron.* 2, 39, 2-4, *CSEL*, t. 1, p. 92 : « Ceterum a nostris tum apud Arelatem ac Biterras, oppida Galliarum, episcoporum concilia fuere. Petebatur ut, priusquam in Athanasium subscribere cogerentur, de fide potius disceptarent, ac tum demum de re cognoscendum, cum de persona iudicium (texte des *mss*) constitisset. Sed Valens sociique eius prius Athanasii damnationem extorquere cupiebant, de fide certare non ausi. Ab hoc partium con-

nul n'a plus fait qu'Hilaire, source essentielle de Sulpice dans ses chapitres sur l'arianisme, pour donner déjà une allure juridique au récit de la profession de foi d'Eusèbe et de Denys contenu dans l'*Aduersus Valentem et Vrsacium*.

Le juridisme de ce morceau apparaît, il est vrai, sur bien des points, comme limité à une terminologie issue du barreau. Ainsi, Eusèbe de Verceil se voit interdire d'avoir accès à l'église du concile. Au bout de dix jours, il est « convoqué » après qu'une « convention » est intervenue entre lui et les Ariens : il «fait une déclaration» et «dépose», inscrite sur une tablette, la profession de foi à signer. Celle-ci étant « attaquée », l'affaire est «portée à la connaissance du peuple[1]». Émaillant ce vocabulaire judiciaire, apparaissent par endroits des périphrases littéraires venues d'auteurs classiques[2] ou chrétiens[3] : « la profession du crime sortant du secret de sa

f l i c t u agitur in exilium Paulinus. Interea Mediolanum conuenitur, ubi tum aderat imperator. Eadem illa c o n t e n t i o nihil inuicem relaxabat ». Les termes soulignés appartiennent à la langue du droit : *disceptare* (cf. Vlp. *dig.* 25, 3, 3 ,3 : « Et quid sit .., si an uxor fuerit, disceptetur ? ») ; *de re cognoscere* (cf. Vlp. *dig.* 2, 4, 2 : « in ius uocari non oportet .. iudicem, dum de re cognoscat ») ; *de re .., de persona* (cf. Gaivs, *dig.* 1, 5, 1 : « Omne ius quo utimur uel ad personas pertinet uel ad res uel ad actiones ») ; *extorquere* (cf. Cod. *Theod.* 12, 1, 33 : « .. qui .. speciale rescriptum in fraudem sanctionis extorserint ») ; *certare* (cf. Vlp. *dig.* 25, 3, 5, 18 : « .. nec tamen alimentorum decretum tollet liberto facultatem, quominus praeiudicio certare possit ») ; *partium conflictus* (cf. Cod. *Theod.* 10, 10, 27 : « .. ad praebendam inter legitimas personas audientiam et exercendum inter partes iure conflictum ») ; *contentio* (cf. Vlp. *dig.* 11, 6, 1 : « .. si forte uel de finibus contentio sit »). Des schémas de débats judiciaires ont été relevés également dans la *Vita Martini* : cf. introd. de l'éd. de J. Fontaine, *SC*, t. 133, p. 114.

1. Tous ces termes et expressions, qui appartiennent au texte cité *supra* p. 445, n. 3, ont une valeur juridique : *accedere* (cf. Pompon. *dig.* 8, 4, 11 : « gratia accedendi ad ea loca ») ; *aduocare* (cf. Pompon. *dig.* 46, 8, 18 : « Et ideo saepius ex ea stipulatione agi potest, prout intersit agentis, quod litigat, quod consumit, quod aduocat ») ; *adesse* (cf. Lex *repet.* 48 *Corp.* 1, 449 ; Gaivs, *inst.* 4, 18) ; *conueniri ut* (cf. Cod. *Iust.* 9, 47, 24 : « rectores prouinciarum conueniri praecipimus ut ... ») ; *aiere* (cf. Vlp. *dig.* 2, 4, 4, 1 ; 2, 14, 7, 7 : « ait praetor ») ; *ponere in medio* (cf. Cod. *Iust.* 3, 1, 13, 4 : « cum terribiles in medio proponuntur scripturae » ; *professio* (cf. Papin. *dig.* 33, 8, 19 : « cum dominus seruum uellet manumittere, professionem edi sibi peculii iussit ») ; *subscribere* (cf. Vlp. *dig.* 2, 13, 6, 1 : « ceteri edere debent aut certe unius editioni subscribere ») ; *extorquere* (cf. Cod. *Iust.* 12, 5, 4 : « Si uero cuidam fuerit uiolenter extortus eunuchus ») ; *impugnare* (cf. Papin. *dig.* 30, 87 : « non ... impugnatur iudicium ab eo ») ; *deduci in* (cf. Iavol. *dig.* 10, 3, 18 : « quod in iudicium deductum ») ; *in conscientiam plebis* (cf. Cod. *Theod.* 8, 5, 14 : « ad serenitatis nostrae conscientiam referendum est »).

2. Cf. *supra* p. 445, n. 3 : « professio sceleris ex secreto artis suae », locution à rapprocher de celle de Qvint. *inst.* 12, 9, 3, éd. Radermacher, t. 2, p. 397 : « occultis artibus rem geret ». D'autre part, « spondens omnia se quae postularent esse facturum » est un groupe de mots de facture césarienne : cf. Caes. *Gall.* 4, 22, 1, éd. Constans, t. 1, p. 112 : « Morinorum ad eum legati uenerunt qui .. se ea quae imperasset facturos pollicerentur »).

3. Cf. *supra* p. 445, n. 3 : « collecta iam illic malignantium synagoga », à rapprocher de Vvlg. *psalm.* 21, 17 : « concilium malignantium obsedit me » et de Cypr. *epist.* 75, 14, 2 : « haereticorum synagoga » ; « suppuratis .. conciliis omnibus » à rapprocher

machination », « une cabale formée de ces méchants », « après que tous leurs desseins ont été dégorgés », « certains d'entre eux étaient souillés par l'hérésie ».

Cette stylisation littéraire a eu pour résultat de dissimuler en partie le cérémonial de la *professio fidei* d'Eusèbe de Verceil. En un endroit cependant de la relation hilarienne du synode de Milan, lors de la scène de la signature de la foi de Nicée, la rhétorique d'Hilaire est calquée sans écran sur un code de ratification en usage dans les débats conciliaires relatés par Cyprien et sanctionnés par un vote individuel[1]. Le *veto* opposé par Valens à cette procédure entraîne une série de violations de la « justice sacerdotale[2] », dont les exigences ont été fixées elles aussi par plusieurs lettres de Cyprien[3] et par sa *relatio* du concile de Carthage[4] : la liberté d'exprimer son avis, qui fut refusée à Denys par un de ses collègues, le droit d'avoir communication de l'affaire, droit qui fut dénié au peuple de Milan, enfin la nécessité d'une délibération préalable à toute sentence mesure dont Eusèbe n'a pas bénéficié.

Conclusion A ces conditions légitimement exigées pour qu'un jugement valable fût rendu, les débats du synode de Milan ont paru contredire. Hilaire montre en effet, dans une antithèse qui ressortit davantage à la rhétorique judiciaire qu'aux données de l'histoire, la « profession de foi » d'Eusèbe attaquée par la « profession du crime ». Sans doute, Hilaire avait déjà employé, à propos de Paulin de Trèves, l'expression de « confession de foi », parce que cet évêque avait refusé de s'agréger à la

---

de Tert. *scorp.* 1, 1 (cf. *supra* p. 445, n. 3) ; « haeretica labe pollutos », image très proche de celle de Cypr. *epist.* 55, 10, 2 : « illum .. labe maculatum ».

1. Cf. *infra* n. 4. Cette procédure est analysée en détail par P. Batiffol, *Origine du règlement des conciles*, dans *Études de liturgie et d'archéologie chrétiennes*, Paris, 1919, pp. 106-109.

2. La formule se trouve dans Hil., *coll. antiar. app.* II, 1 (6), p. 184 : « .. pro sacerdotalis iudicii reuerentia ». Cette « justice sacerdotale » rendue par des tribunaux réservés aux clercs ne doit pas être confondue avec l'*audientia episcopalis*, qui connaîtra de plus en plus des affaires séculières et des litiges de laïcs, comme le montre J. Gaudemet, *L'Église dans l'Empire romain*, Paris, 1958, pp. 230-245.

3. Cypr. *epist.* 49, 2, 2, éd. Bayard, t. 7, pp. 120-121 : « Omni actu ad me perlato placuit contrahi presbyterium. Adfuerant etiam episcopi quinque, qui et eo die praesentes fuerunt, ut firmato consilio quid circa personam eorum obseruari deberet consensu omnium statueretur. Et ut motum omnium et concilium singulorum dinosceres, etiam sententias nostras placuit in notitiam uestram perferri ». Nous avons souligné les expressions qui dénotent l'existence d'une procédure propre à la « justice sacerdotale ».

4. Cypr. *sent. episc.* 1, *CSEL*, t. 3, 1, pp. 435-436 : « Superest ut de hac ipsa re singuli quid sentiamus proferamus neminem iudicantes aut a iure communicationis aliquem si diuersum senserit amouentes. Neque enim quisquam nostrum episcopum se episcoporum constituit aut tyrannico terrore ad obsequendi necessitatem collegas suos adigit, quando habeat omnis episcopus pro licentia libertatis et potestatis suae arbitrium tamque iudicari ab alio non possit quam nec ipse possit alterum iudicare ».

perdition. Avec le synode de Milan et la violation quasi physique, comme dans les passions des martyrs[1], d'une procédure conciliaire, l'enjeu n'est rien moins que la « confirmation de la foi synodale parfaite », celle de Nicée, par la profession signée de cette foi qu'Eusèbe a revendiquée en vain avec la liberté caractéristique du témoin de la foi[2]. Sans doute Hilaire a-t-il ramené aux dimensions d'une ratification juridique la majesté que, par un cérémonial de révélation de la Loi, Eusèbe de Verceil avait donnée au débat de Milan. Néanmoins, le synode milanais ainsi présenté a ouvert à l'évêque de Poitiers la perspective d'une épreuve de la foi, dont le critère devait être la confession de Nicée, et l'occasion une action conciliaire où, selon un style défini dans les œuvres de Cyprien, il serait fait appel à la liberté d'opinion de chaque évêque. Hilaire a cru que cette occasion lui était offerte, lorsque fut convoqué le synode de Béziers, un an à peine après celui de Milan, mais l'« action conciliaire » ne lui a même pas été possible à cause d'un refus d'audience qui lui a été opposé[3]. Par ce biais cependant, l'« épreuve de la foi » passait du plan des « prévisions » à celui des réalités douloureuses.

1. Eusèbe de Verceil est victime à Milan d'une cabale montée d'avance, à l'instar de martyrs comme ceux de Scilli qui se plaignaient d'être en butte à une hostilité préconcue (*male accepti*). D'autre part, l'indignation éprouvée par le peuple de Milan, témoin de la condamnation de Denys, rappelle celle du peuple de Carthage soulevé d'horreur par le martyre de Perpétue et Félicité : Pass. *Perp.* 20, éd. van Beek, p. 56 : « Horruit populus alteram respiciens puellam delicatam, alteram a partu recentem stillantibus mammis ».

2. Dans son récit du synode de Milan, Athanase (*hist. Arian.* 34, 1, éd. Opitz, t. 2, p. 203) dépeint les évêques catholiques s'adressant à Constance avec « pleine liberté » : Ταῦτα ἀκούσαντες οἱ ἐπίσκοποι πάνυ γε θαυμάσαντες καὶ τὰς χεῖρας ἀνατείναντες πρὸς τὸν Θεὸν πολλῇ τῇ κατ' αὐτοῦ (= Constance) παρρησίᾳ μετὰ λόγων ἐχρήσαντο. Cette « liberté d'expression » est attachée à la « confession » du martyr, comme le montre dans Evs. Caes. *hist.* 5, 1, 18, *SC*, t. 41, p. 10, un passage de la *Lettre sur les martyrs de Lyon* : Ἡμῶν γὰρ πάντων δεδιότων... μὴ οὐδὲ τὴν ὁμολογίαν δυνήσεται (= Blandine) παρρησιάσασθαι διὰ τὸ ἀσθενὲς τοῦ σώματος. Cypr. *orat. domin.* 15, *CSEL*, t. 3, 1, pp. 277-278, recommande l'« assurance » dans les tortures : « Voluntas autem Dei... exhibere... in quaestione fiduciam qua congredimur ». La *fiducia* du martyr est l'objet d'une étude approfondie par G. Scarpat, *Parrhesia*, Milano, 1964, pp. 82-92.

3. *Coll. antiar. ser.* B I, 6, p. 102, où Hilaire établit ainsi le bilan du synode de Béziers : « quanto nos impensiore cura audientiam quaereremus, tanto illi pertinaciore studio audientiae contrairent ».

CHAPITRE III

" Spectata et cognita fides "[1]

A. — HILAIRE DÉFÉRÉ AU SYNODE DE BÉZIERS

Le texte du « Contra Constantium »

La manière dont Hilaire est passé de la « prévision de la très grave épreuve de foi » à une « foi éprouvée dans l'action », comme dit Sulpice Sévère[2], ressort de l'enchaînement des faits retracés dans le texte du second chapitre du *Contra Constantium* où Hilaire, en 360[3], prend à témoin ceux qui le lisent ou qui le connaissent de ce qu'il a fait depuis quatre ans :

1. Nous empruntons cette formule à SVLP. SEV. *Mart.* 5, 1, *SC*, t. 133, p. 262 : « ...sanctum Hilarium Pictauae episcopum ciuitatis, cuius tunc in Dei rebus spectata et cognita fides habebatur, expetiit (Martinus) ». Elle appartient au vocabulaire cicéronien : cf. *diu. in Caec.* 4, 11 : « Ad meam fidem, quam habent spectatam iam et cognitam, confugiunt (Siculi) ».

2. Pour la première formule, cf. SVLP. SEV. *chron.* 2, 45, 3, *CSEL*, t. 1, p. 98 : « Is (Hilarius) ubi extremum fidei periculum animaduertit » ; pour la seconde, cf. *supra* n. 1. Nous traduisons *spectatus* par « éprouvé », nous fondant sur le doublet *spectatus/probatus* de CIC. *de orat.* 1, 27, 124 : « homines... spectati et probati ». Le fait que *spectata* ait pour complément de moyen *rebus*, comme dans plusieurs phrases d'auteurs classiques, met en valeur le rôle des « actions » qui, chez Hilaire, ont donné la preuve de sa foi : cf. CIC. *Verr.* 1, 10, 29, éd. De La Ville de Mirmont, t. 2, p. 99 : « ...homo in rebus iudicandis spectatus et cognitus » ; *Phil.* 3, 10, 26, éd. Wuilleumier, t. 1, pp. 178-179 : « cuius (L. Cinnae) spectata multis magnisque rebus singularis integritas ».

3. La rédaction du *Contra Constantium* se situe après l'échec de la demande d'audience à Constance formulée dans le *Liber (II) ad Constantium* à l'occasion du synode de Constantinople (?) et avant le retour d'Hilaire en Occident : décembre 359, selon A. FEDER, *Studien...* I, p. 135 ; début de 360, selon SCHANZ-HOSIUS, t. 4, 1, p. 291, au début d'avril 360 (?), selon X. LE BACHELET, *DThC*, t. 6, art. *Hilaire (saint)*, c. 2393. La publication est peut-être postérieure à la rédaction, sinon on comprendrait mal que HIER. *uir. ill.* 100, dise de *l'In (sic) Constantium* qu'il est postérieur à la mort du prince.

« Longtemps à l'avance, prévoyant une très grave épreuve pour la foi, après l'exil de saints personnages, Paulin, Eusèbe, Lucifer, Denys, il y a quatre ans, avec les évêques de Gaule, j'ai excommunié Saturnin, Ursace et Valens, donnant aux autres qui leur étaient unis la possibilité de revenir à la raison, de façon à laisser subsister la volonté de paix et à retrancher, d'autre part, les membres qui, infectés de maladies les premiers, les étendraient à tout le corps, en le corrompant, si du moins les bienheureux confesseurs du Christ étaient d'avis que fussent confirmés les décrets que nous avions publiés alors. Ensuite, déféré au synode de Béziers par la faction de ces pseudo-apôtres, j'ai proposé une enquête qui démontrât cette hérésie. Mais eux, redoutant un témoignage public, n'admirent pas qu'on entendît les imputations que j'accumulais ; ils croyaient pouvoir mentir au Christ au sujet de leur innocence, en ignorant volontairement ce qu'ils allaient sciemment faire par la suite[1] ».

Cette rétrospective distingue deux phases dans l'« action » d'Hilaire : la première concerne les décrets d'excommunication, la seconde l'audience avortée au synode de Béziers.

1. — Les décrets d'excommunication

Vraisemblance d'un « synode » gaulois ?

Le fait historique des décrets et la manière dont Hilaire les présente doivent être envisagés séparément.

Sur le fait lui-même, l'historien est à court de données précises[2]. On est en général d'accord, cependant, pour admettre que Saturnin, Ursace et Valens ont été excommuniés au cours du dernier trimestre de 355[3], dans l'effervescence des entretiens relatifs aux sentences d'exil pronon-

1. *C. Const.* 2, (cf. *PL*, t. 10, c. 578 c-579 a) : « Ego, Fratres, ut mihi omnes qui me uel audiunt uel familiaritate cognitum habent, testes sunt, grauissimum fidei periculum longe ante prouidens post sanctorum uirorum exilia Paulini, Eusebii, Luciferi, Dionysii, quinto abhinc anno, a Saturnini et Vrsacii et Valentis communione me cum gallicanis episcopis separaui, indulta ceteris consortibus eorum resipiscendi facultate, ut nec pacis abesset uoluntas et principalium morborum foetida et in corruptionem totius corporis membra proficientia desecarentur, si tamen hoc ipsum beatissimis confessoribus Christi edita decreta tum a nobis manere placuisset. Qui postea per factionem eorum pseudoapostolorum ad Biterrensem synodum compulsus cognitionem demonstrandae huius haereseos obtuli. Sed hi timentes publicae conscientiae audire ingesta a me noluerunt, putantes se innocentiam suam Christo posse mentiri, si uolentes nescirent quod gesturi postmodum essent scientes ».

2. Observons la prudente réserve de Tillemont, *Mémoires...*, t. 7, Paris, 1700, p. 440, commentant le texte du *contra Constantium* cité *supra* n. 1 : « Ils (les évêques catholiques) se séparèrent avec St Hilaire, qui fut, ce semble, l'auteur de cette résolution, de la communion de Saturnin et de celle d'Ursace et de Valens ».

3. La formule « quinto abhinc anno » de *c. Const.* 2 (cf. *supra* n. 1) indique qu'au début de 360, date vraisemblable de ce traité, quatre ans et plus, puisqu'on est dans la cinquième année, se sont écoulés depuis cette « excommunication ». L'emploi de *abhinc* avec un nom de nombre ordinal à l'ablatif, désignant le temps

cées contre des évêques qui avaient pris parti pour Athanase[1]. Même s'il n'y a pas eu de synode doctrinal à proprement parler[2], puisque le seul document qui aurait pu faire l'objet d'un litige, la lettre rédigée dans un sens hérétique par Ursace et Valens pour le compte de Constance, après le concile de Milan, ne semble pas avoir été connue d'Hilaire avant la rédaction du *De synodis*[3], les « entretiens » sanctionnés par les décrets dont parle Hilaire témoignent d'une certaine cohésion des évêques des Gaules dans la foi catholique. Cette cohésion, qui se cherchait au concile de Sardique, lorsque les évêques groupèrent leurs signatures derrière celles de deux chefs de file, Maximin de Trèves et Vérissime de Lyon[4], sera réalisée sinon aux conciles de Cologne (?) et d'Arles[5], du moins en 359, lorsque Hilaire, dans la suscription du *De synodis*, s'adresse aux évêques des

---

écoulé à partir du moment où l'on parle, est un tour post-classique : cf. S. LUNDSTRÖM, *Abhinc und ante. Studien zur Geschichte der lateinischen Zeitdifferenzbestimmungen*, Lund, 1961, pp. 37-38.

1. Cf. *supra* p. 437, n. 2. Ces « entretiens » ont-ils eu lieu dans le cadre d'un synode ? C. JULLIAN, *Histoire de la Gaule*, t. 7, p. 179, n. 3 ,et X. LE BACHELET, dans *DThC*, t. 6, c. 2390, le pensent, suivant en cela BARONIVS, *Annales ecclesiastici*, t. 3, Luccae, 1739, n° CV, p. 585 : « Hilarius et Episcopi gallicani in unum conuenientes mutuo consensu sese decreto edito separarunt a communione Saturnini, Valentis et Vrsacii ». A. WILMART, *art. cité*, dans *RB*, t. 24, 1907, p. 166, remarque que « cette supposition... a prévalu sans hésitation ni discussion ». Néanmoins C.F.A. BORCHARDT, *Hilary of Poitiers 'Role in the Arian struggle*, 'S-Gravenhage, 1966, p. 25, ne pense pas qu'Hilaire ait pu réunir un concile, car il n'était pas métropolitain. M. MESLIN, *Hilaire et la crise arienne*, dans *Hilaire et son temps*, Paris, 1969, p. 22, parle d'une « campagne d'opinion, dont nous ignorons l'ampleur comme l'accueil qu'elle reçut, mais dont nous sentons qu'elle ne fut jamais revêtue d'une autorité collective canonique régulière, synodale ».

2. J.H. REINKENS, *Hilarius von Poitiers*, Schaffhausen, 1864, p. 114, n. 2, considère qu'il y a eu plutôt entre les évêques gaulois échange de « correspondance confidentielle ». Aussi bien, dans *syn.* 6, *PL*, t. 10, c. 484 a, Hilaire applique le mot *sermo*, que nous traduisons par « entretien » dans le contexte auquel nous renvoyons *supra* n. 1, à l'exposé d'une question par lettre : « ...quia... de fidei nostrae intemerata conscientia erit per has litteras sermo ». L'échange de lettres relatives à une excommunication est un usage qui a déjà cours en Afrique au temps de Cyprien : cf. CYPR. *epist.* 55, 1, 1, éd. Bayard, t. 2, p. 131 : « Accepi primas litteras tuas, frater carissime, concordiam collegii sacerdotalis firmiter optinentes et catholicae ecclesiae cohaerentes, quibus significasti cum Nouatiano te non communicare ».

3. Il s'agit de l'*epistula* ou *decretum/edictum* mentionnée par SVLP. SEV. *chron.* 2, 39, 7 ; LVCIF. *moriend.* 4 ; *non conu.* 9 et sans doute rappelée dans HIL. *syn.* 78 (cf. Y.-M. DUVAL, *Sur l'arianisme des Ariens d'Occident*, dans *MSR*, t. 26, 1969, p. 151, que nous hésitons à suivre).

4. ATHAN. *apol. contra Arian.* 48,1-49, 1, éd. Opitz, t. 2, pp. 123 et 127 : Τῶν δὲ ἐν τῇ συνόδῳ γραψάντων καὶ τῶν ἄλλων ἐπισκόπων τὰ ὀνόματά ἐστι τάδε... Γαλλίας Μαξιμίανος, Βηρέσσιμος.

5. Sur le concile de Cologne, le doute plane : cf. *supra* p. 440, n. 4. Sur ce qui peut apparaître comme un regroupement au concile d'Arles, cf. *supra*, p. 443, n. 4.

provinces qui constituent les Gaules, à l'exclusion de ceux des « Cinq provinces[1] ».

Sans exercer les fonctions, encore inconnues, de « métropolitain[2] », Hilaire s'est chargé de rendre publics les décrets d'excommunication de Saturnin et de ses alliés[3]. Il l'a fait en profitant sans doute de la prépondérance dont jouissait, dans les Gaules, l'Aquitaine, seule protégée de l'invasion de 355 et de l'usurpation de Silvain et en usant également du prestige qu'à l'intérieur de l'Aquitaine lui assure le défi lancé à l'évêque de Périgueux, Paterne[4].

Les modalités des décrets fixées par Hilaire

Sur la teneur des décrets d'excommunication, nous ne disposons que d'un seul élément d'information[5], mais essentiel pour notre

1. Nous donnons le texte de la suscription du *De synodis* tel qu'il figure dans le *Vaticanus Basilicanus D 182* (VIe s.) : « Incipit sci Hilarii epi Pictauensis liber fidei catolicae contra Arrianos et preuaricatores Arrianis adquiescentes, incipit feliciter. Dominis et beatissimis fratribus et coepiscopis prouinciae Germaniae primae et Germaniae secundae et primae Belgicae et Belgicae secundae et Lugdunensi primae et Lugdunensi secundae et prouinciae Aquitanicae et prouinciae Nouempopulanae et ex Narbonensi plebibus et clericis Tolosanis et prouinciarum Britanniarum epis Hilarius seruus Xri in Deo et Domino nostro aeternam salutem ». Remarquons qu'Hilaire s'adresse « aux fidèles de la Narbonnaise », non à leurs évêques ariens (?), et aux « clercs de Toulouse », non à Rodanius qui est en exil : cf. A. FEDER, *Studien...*, II, dans *SBAW*, t. 166, p. 99.

2. Les *Gallicani episcopi*, avec lesquels Hilaire s'est séparé de la communion des évêques ariens (cf. *supra* p. 456, n. 1), semblent bien être les évêques des provinces énumérées dans cette suscription et correspondant aux provinces civiles, comme l'a fait observer J.-R. PALANQUE, *La Gaule chrétienne au temps de saint Hilaire*, dans *Hilaire et son temps*, Paris, 1969, p. 14. Dans la suscription de la lettre des évêques occidentaux du concile de Sardique (cf. ATHAN. *hist. Arian.* 33,6), Trèves est nommée « métropole des Gaules », (Παυλῖνος ὁ ἀπὸ Τριβέρων τῆς μητροπόλεως τῶν Γαλλιῶν ἐπίσκοπος) mais son évêque n'a pas le titre de « métropolitain ». Les premiers emplois de ce mot se trouvent dans une lettre de l'empereur Gratien à Aquilinus (dans *CSEL*, t. 35, p. 58 : « metropolitani qui eadem prouincia episcopi... ») et dans la lettre du pape Sirice *ad Gallos episcopos*, (*PL*, t. 13, c. 1193) : « Illud praeterea satis graue est... ordinationes celebrare praeceptis metropolitanum episcopum non permittere in sua dioecesi una cum uicinis episcopis ». Sur ces textes, cf. E. GRIFFE, *La Gaule chrétienne à l'époque romaine*, t. 1, Paris, 1957, p. 149.

3. Cf. dans la phrase citée *supra* p. 456, n. 1 l'expression : « ...edita tum decreta a nobis » =les « décrets que nous avons publiés ». Nous avons adopté la leçon *edita decreta* du *Vatic. Bas. D 182* et de sa copie *Parisin. lat. N.A. 1454*, contre *editum decretum*, leçon du *Parisin. lat. 1687*, adoptée par P. Coustant. Le pluriel indique, moins un édit général que les décrets particuliers visant tel ou tel évêque. *Decretum* est classique dans ce sens chez Cyprien : *epist.* 64, 1 : « ...recessum esse a decreti nostri auctoritate ».

4. SVLP. SEV. *chron.* 2, 45, 7, *CSEL*, t. 1, p. 99, mentionne le nom de Paterne après avoir signalé le retour d'exil d'Hilaire, mais le montre étroitement associé aux entreprises de Saturnin d'Arles, lesquelles ont commencé au concile d'Arles : « Paternus etiam a Petrocoriis aeque (= ac Saturninus) uecors nec detrectans perfidiam profiteri ».

5. Selon Facundus d'Hermiane, dans son *Liber contra Mocianum scholasticum* (*PL*, t. 67, c. 857-858), il y aurait été question de menées contre le *credo* de Nicée :

recherche, qui se situe sur un plan plus idéologique qu'historique : les modalités dont Hilaire a assorti ces décrets. Elles témoignent, en effet, d'un esprit pastoral influencé, moins par une législation canonique, à ce moment là inexistante, comme l'a montré C. Vogel[1], que par l'enseignement de Cyprien. Cet enseignement a consacré en effet l'esprit de paix dont Hilaire est animé à l'égard des évêques contaminés par la faction des pseudo-apôtres. Il leur offre, comme on dit en termes juridiques, la résipiscence, leur erreur consistant à avoir été en communion (*consortes*) avec Saturnin, Ursace et Valens[2]. En quoi il est fidèle à l'attitude adoptée par Cyprien à l'égard des frères qui acquiescaient aux thèses des schismatiques[3] : l'évêque de Carthage leur proposait la paix s'ils faisaient pénitence[4]. Si leur pénitence n'était pas sincère, ils seraient comme le « chancre qui infecte les membres sains du corps de l'Église[5] ». Telles sont

---

« Et ideo praeclarus ecclesiarum doctor Hilarius et ceteri antiquiores cum eo Patres, quorum supra meminimus, non obseruauerunt quae ad custodiam pertinent unitatis, ut, priusquam aliquid contra Nicaenum concilium statueretur, ab eorum qui haec moliebantur sese communione subtraherent ».

1. C. Vogel, *La discipline pénitentielle en Gaule des origines à la fin du VIIe siècle*, Paris, 1952, p. 17.

2. Cf. dans le texte cité *supra* p. 456, n. 1 : « ...indulta ceteris consortibus eorum resipiscendi facultate ». *Consors* doit sans doute ici être mis en rapport avec la *communicatio* des évêques entre eux, l'« excommunication » se disant *consortium respuere* dans le texte d'Hilaire *coll. antiar. ser.* B I, 3, cité *supra* p. 434, n. 5. Le lien de communion qui est à la base du *consortium* est défini en termes juridiques par Tert. *nat.* 2, 4, 6, *CC*, t. 1, p. 46 : « Docete etiam qualitatis inter illos esse consortium, ut iure consistat collegium nominis communione substantiae ». Or Cyprien cite des exemples de communion d'évêques en marge de la « communion » officielle : ainsi *epist.* 67, 9, 1 : « aliqui de collegis nostris... cum Basilide et Martiale temere communicant ». *Resipiscere* a ici son emploi juridique attesté dans Pavl. *coll. Mos.* 16, 3, 6 : « furiosus si resipuerit », mais Cypr. *epist.* 63, 11, 3, l'emploie au sens classique de « revenir à la raison », tout en l'appliquant aux « choses de Dieu » : « a sapore isto saeculari ad intellectum Dei unusquisque resipiscat », alors que pour le retour à la foi par la pénitence Cyprien dit *reualescere* (cf. *epist.* 55, 17, 1).

3. Sur cet acquiescement cf. Firmil. ap., Cypr. *epist.* 75, 17, 3, éd. Bayard, t. 2, p. 302 : « Et frustra iam dubitat (Stephanus) in ceteris quoque c o n s e n t i r e eis (haereticis) et particeps esse ».

4. Le problème de la paix à rendre aux hérétiques et schismatiques repentis a été évoqué au cours d'un concile, le concile de Carthage de 251, d'après Cypr. *epist.* 59, 13, 1, éd. Bayard, t. 2, p. 180 : « Concilio frequenter acto, non consensione tantum nostra sed et comminatione, decreuimus ut paenitentiam fratres agerent, ut paenitentiam non agentibus nemo temere pacem daret ». La paix est en effet le lien de l'épiscopat : cf. *epist.* 55, 24, 4, t. 2, p. 148 : « qui... nec coniunctionem pacis obseruat : se a... sacerdotum collegio separat », texte commenté par J. Colson, *L'évêque, lien d'unité et de charité selon saint Cyprien*, Paris, 1961, pp. 83-88. Les modalités de la paix par la pénitence chez Cyprien ont été étudiées par K. Rahner, *Die Busslehre des hl. Cyprian von Carthago*, dans *ZKTh*, t. 74, 1952, pp. 404-424.

5. Cypr. *epist.* 59, 15, 2-4, éd. Bayard, t. 2, pp. 184-185 : « Quibusdam enim ita aut crimina sua obsistunt aut fratres obstinate et firmiter renituntur ut recipi omnino non possint cum scandalo et periculo plurimorum. Neque enim sic putramina quaedam colligenda sunt ut quae integra et sana sunt uulnerentur, nec utilis aut consultus est pastor qui ita morbidas et contactas oues gregi admiscet ut gregem totum mali cohaerentis adflictatione contaminet .. Et iustior factus est fraternitatis

les images et les nuances de la pastorale de Cyprien qui sont reprises par Hilaire, lorsqu'il pose le principe et fixe les limites de sa « volonté de paix » : s'il faut maintenir cette dernière, il faut également retrancher les membres qui, infectés de maladies les premiers, les étendraient à tout le corps en le corrompant.

Il convient également de faire retour à Cyprien pour comprendre les conditions dans lesquelles, d'après le *Contra Constantium*, Hilaire conçoit la « confirmation[1] » des décrets d'excommunication[2] comme un acte incombant aux « bienheureux confesseurs du Christ », c'est-à-dire aux évêques exilés[3], Paulin, Eusèbe, Lucifer, Denys. En effet, en envisageant cette procédure, Hilaire fait écho à deux principes convergents de l'action pastorale de Cyprien : d'une part, la valeur exemplaire attachée aux décisions des confesseurs[4], d'autre part, le souci de soumettre à la réflexion et au jugement des évêques « raisonnables et graves » les résolutions des conciles de Carthage[5].

C'est dans ces perspectives que s'est placé Hilaire pour faire valider,

---

dolor .., quia nec cum uera paenitentia uenerant ». D'autre part l'Église est comparée à un corps que disloquent les « faux évêques » dans Cypr. *epist.* 55, 24, 3, t. 2, pp. 147-148 : « quasi possit .. aut ecclesiastici corporis conpaginem discordiae suae seminatione rescindere ». Sur le thème du corps que forment les évêques, cf. A. Demoustier, *Episcopat et union à Rome selon saint Cyprien*, dans *Rec SR*, t. 53, 1964, p. 351.

1. Le mot latin qui exprime cette idée dans le texte cité *supra* p. 456, n. 1 est *manere*, terme technique très classique : cf. Cic. *Phil.* 8, 9, 26 : « decreta maneant » ; Liv. 41, 23, 6 : « .. manereque id decretum ».

2. Le verbe *excommunicare*, s'il n'est pas dans le texte du *Contra Constantium*, que nous analysons et qui recourt à la périphrase : « a .. communione .. me .. separaui », apparaîtra quelques mois plus tard dans la Lettre du synode de Paris, présidé par Hilaire, aux évêques orientaux : cf. *coll. antiar. ser.* A I, 4, p. 46 : « Saturninum .. excommunicatum ».

3. Cf. la suscription de la lettre de Libère aux évêques exilés après le synode de Milan « Quamuis sub imagine .. » dans Hil. *Coll. antiar. ser.* B VII, 1, p. 164 : « Liberius autem, antequam ad exilium iret, hanc uniformem epistulam confessoribus scripsit, id est Eusebio Dionisio, et Lucifero in exilio constitutis ». Sur Denys « confesseur », cf. Diehl, *ICLV*, n° 1043 (dédicace d'Aurelius vers 475) : « .. hac die depositus qua etiam pontifex sanctus confessorque Dionysius post consulatum Domini diui Leonis iunioris ».

4. Cf. Cypr. *epist.* 55, 6, 1, éd. Bayard, t. 2, 1, p. 134 : « Persecutione sopita cum data esset facultas in unum conueniendi, copiosus episcoporum numerus, quos integros et incolumes fides sua et Domini tutela protexit, in unum conuenimus et Scripturis diu ex utraque parte prolatis, temperamentum salubri moderatione librauimus, ut .. examinarentur causae et uoluntates et necessitates singulorum, secundum quod libello continetur quem ad te peruenisse confido, ubi singula placitorum capita conscripta sunt ». Sur ce concile de 251, voir P. Monceaux, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, t. 2, Paris, 1902, pp. 43-48.

5. Cypr. *epist.* 55, 7, 3, éd. Bayard, t. 2, p. 135, s'adressant à Antonianus pour lui recommander les décisions du concile de 251 : « Sed te oportet ut bonum fratrem atque unianimem consacerdotem .. quid collegae tui modesti et graues uiri faciant de uitae et disciplinae nostrae exploratione perpendere ».

par l'autorité des « confesseurs[1] », les décrets pris par des évêques des Gaules. Mais il devait se heurter à un décret impérial tout récent imposant aux évêques qui avaient des plaintes à formuler contre des confrères l'ouverture d'un débat qui opposant les évêques eux-mêmes donnerait lieu à une information complète[2]. C'est ainsi que la « cause » de Saturnin, Ursace et Valens fut portée au printemps de 356[3] devant un synode réuni à Béziers[4].

2. — L'audience refusée à Béziers (printemps 356)

Une notice du « Contra Constantium »

« Ce qui s'est passé à Béziers a tourné tout autrement qu'on ne le pensait[5] ». Les résonances juridiques de cette formule — imitée d'un

1. *L'auctoritas sacerdotalis* (Cypr. *epist.* 43, 3, 2) est propre aux évêques réunis pour légiférer : cf. Cypr. *epist.* 72, 2, 1, éd. Bayard, t. 2, p. 260 : « Addimus plane et adiungimus, frater carissime, consensu et a u c t o r i t a t e communi, ut .. ». Terminologie étudiée par P. Batiffol, *Origine du règlement des conciles*, dans *Études de liturgie*, Paris, 1919, p. 116, et dans U. Gmelin, *Auctoritas*, Stuttgart, 1937, pp. 91-97.

2. Cod. *Theod.* XVI, 2, 12 (355 sept. 23), éd. Mommsen, p. 838 : « Impp. Constantivs et Constans Aa. Severo Svo Salvtem. Mansuetudinis nostrae lege prohibemus in iudiciis episcopos accusari, ne dum adfutura ipsorum beneficio impunitas aestimatur, libera sit ad arguendos eos animis furialibus copia. Si quid est igitur querelarum, quod quispiam defert, apud alios potissimum episcopos conuenit explorari, ut opportuna atque commoda cunctorum quaestionibus a u d i e n t i a commodetur. Data Epistvla viiii kal. octob. acc. non. octob. Arbitione et Lolliano conss ». L'importance de cette loi a été soulignée par R. Génestal, *Les origines du privilège clérical*, dans *Nlle Rev. hist. droit fr. étr.*, t. 32, 1908, pp. 163-164 ; et J. Gaudemet, *L'Église dans l'Empire romain (IVe-Ve siècle)*, Paris, 1958, p. 241.

3. Cette date est admise comme vraisemblable par C. Jullian, *Notes gallo-romaines : XLVII, 3* dans *REA*, t. 12, 1910, p. 271, n. 3. A. Wilmart, *Les Fragments historiques et le synode de Béziers*, dans *RB*, t. 25, 1908, p. 226, n. 1, considère que le synode s'est réuni « avant juin 356 » ; C. F. A. Borchardt, *Hilary* .., p. 26 : « dans les premiers mois de 356 ».

4. L'interdépendance entre l'édit impérial rappelé *supra* n. 2 et le synode de Béziers est bien vue par G. Da Prato, *Sulpicii Seueri opera*, t. 1 Veronae, 1741, p. 244 : « Callidus imperator (Constantius)... iam tum habito concilio, puto, cum Saturnino, Vrsacio et Valente, quos latae in ipsos excommunicationis dolor in Gallicanos patres maxime incendit, id machinatus fuit quod anno sequenti factum uidebimus ut hac eadem lege Hilarium aliosque ex Galliae episcopis ad Beterrense concilium cogeret, ut in eo Hilarius actione Saturnini condemnaretur ».

5. Hil. *coll. antiar. ser.* B I, 5, pp. 101-102 : « Quamquam enim ex his, quae in Biterris gesta sint, cognosci potuerit longe aliud agi quam existimabatur, tamen propensiore cura rem omnem hoc uolumine placuit exponere ». Nous adoptons, non sans hésitation, la correction proposée par Mgr Duchesne et adoptée par A. Wilmart, *art. cité*, dans *RB*, t. 25, 1908, p. 228 : « in Biterris ». Dans le texte proposé par Feder, pp. 101-102 : « ex his quibusque (quibusue *codd.*) in terris gesta sint », *quibusque* est synonyme de *quibuscumque* comme dans le texte cité (*infra* p. 501, n.4), dans Plavt. *Merc.* 1, 1, 20-21, éd. Ernout, t. 4, p. 96 : « quemque attigit/ Magno atque solido multat infortunio » ; Sid. Apoll. *epist.* 4, 11, 6, *carm.*, 22, éd.

plaidoyer de Cicéron[1] — nous aideront à trouver l'idée directrice du développement consacré au synode de Béziers dans le second chapitre du *Contra Constantium*, développement dont nous rappellerons ici les termes dans le texte latin original : *Qui postea compulsus per factionem eorum pseudoapostolorum huius haereseos obtuli. Sed hi timentes publicae conscientiae audire ingesta a me noluerunt, putantes se innocentiam suam Christo posse mentiri, si uolentes nescirent quod gesturi postmodum essent scientes.*

Ce texte est celui que l'on lit dans le meilleur manuscrit du *Contra Constantium*, le *Vaticanus Basilicanus D 182* du VIe siècle[2], mais il a été modifié, à deux reprises, dans sa transmission, par des corrections qu'il nous faut examiner ici avant d'aller plus loin, moins pour leur valeur intrinsèque que pour la réflexion dont elles témoignent à propos des difficultés suscitées par le style allusif de la notice.

L'histoire du texte : corrections de scribes et d'éditeurs

La première vague de corrections a atteint la tradition manuscrite au niveau du manuscrit de *Tours 313* (xe s.) issu du *scriptorium* de Marmoutier, comme l'a montré E.K. Rand[3]. Une confrontation de ses leçons avec celles du *Vatic. Bas. D 182* fait apparaître, pour le passage du *Contra Constantium* que nous étudions, les divergences suivantes :

Vatic. Bas. D 182 fº 276 vº :	*Turonensis 313* fº 94 vº = *Parisinus latinus 1687* (XIe s.) fº 210 :
1. *ad Biterensem synodum compulsus*	*a Biterense synodo compulsus*
2. *obtuli*	*audientibus obtuli*
3. *sed hi timentes publicae conscientiae*	*sed hi timentes pondus propriae conscientiae*
4. *si uolentes*	*soluentes*

Loyen, t. 2, p. 138 : « At tu, quisque doles, amice lector ». Le sens serait alors : « d'après des faits, en quelque lieu qu'ils se soient passés »; mais, même dans cette hypothèse, « ces faits » (cf. « ex his ») comprennent, entre autres choses, les événements de Béziers, comme l'a bien montré A. WILMART. *loc. cit.* En effet, ce qui suit immédiatement la phrase « quamquam ex his .. existimabatur » vise indubitablement les circonstances du synode de Béziers : « Raptim enim tunc haec per nos ingerebantur .. » (cf. *infra* p. 466, n. 5).

1. CIC. *S. Rosc.* 22, 60, éd. Humbert, p. 100 : « Postea homines .. non destiterunt, qui Chrysogono nuntiarent .. aliter causem agi atque ille existimaret ».

2. Cf. A. AMELLI, *Corpus extrauagantium codicum*, Roma, 1922, p. 553. Y.-M. DUVAL, *Vrais et faux problèmes concernant le retour d'exil d'Hilaire de Poitiers et son action en Italie en* 360-363, dans *Athenaeum*, n.s., t. 48, 1970, pp. 256-260, n'hésite pas à se séparer de ce *codex* antique, sur un point de la tradition de *c. Const.* 10, pour adopter une leçon propre aux *codd. Turonensis 313* et *Parisinus 1687*. Nous éviterons de le suivre dans cette voie.

3. E.K. RAND, *A Survey of the Manuscripts of Tours*, t. 1 : Text, Cambridge, (Mss.), 1929, p. 193.

Hormis la dernière variante qui est manifestement une faute de copiste, les autres leçons propres au groupe du *Turonensis* visaient à améliorer le texte par une *lectio facilior* (*a* pour *ad* dans la première variante) ou par des gloses (deuxième et troisième variantes).

Mais aucune de ces corrections dont est témoin le groupe du *Turonensis* n'a eu la portée d'un autre remaniement qui, limité en apparence, est caractéristique d'une certaine exégèse du texte hilarien contemporaine des premières éditions du *Contra Constantium* : comprenant que les « confesseurs du Christ » sont les auditeurs auxquels Hilaire « propose une enquête qui formule l'hérésie » et qui « redoutent un témoignage public », les éditeurs successifs, Josse Bade, Érasme, Gillot[1], ont corrigé « qui ...c o m p u l s u s » en « quibus... c o m p u l s i s ». Ils ont été suivis par Baronius dans ses *Annales ecclesiastici*[2].

L'éditeur mauriste a enfin rétabli le texte dans l'état où le livre la famille du *Vatic. Bas. D 182*, non sans regretter l'abandon qu'il devait faire de la correction de ses prédécesseurs. Ce point de vue a été partagé par les Bénédictins auteurs de l'*Histoire du Languedoc* au début du dix-huitième siècle : à leur avis, en effet, il « serait » plus naturel d'« appliquer » le passage d'Hilaire sur les évêques, qui, au concile de Béziers, « refusèrent d'écouter Saint Hilaire », aux « catholiques, qui, appréhendant les menaces de Saturnin et l'autorité de l'empereur, ne firent aucun cas de l'avis qu'il leur donna sur les desseins des Ariens et se persuadèrent pouvoir le condamner sans blesser la foi[3] ».

Échos des débats du synode de Béziers dans l'« Aduersus Valentem et Vrsacium » ?

S'écartant de cette présentation du synode biterrois, si défavorable aux « catholiques », Tillemont, avec beaucoup de prudence, évoque la phrase de *De synodis* où Hilaire définit le rôle de « certains » de ses collègues gaulois comme celui de « témoins » de la « dénonciation » de l'hérésie[4]. Dans cette perspective, sans revenir, ainsi que l'avait fait encore C. Douais au dix-

---

1. Cf. successivement : *Opera complura Sancti Hylarii episcopi per Ioss. Badium Ascensium*, Parisiis, 1510, s.p. ; *J. Frobenius pio lectori s.d. Diui Hilarii Pictauorum episcopi, Lucubrationes per Erasmum .. emendatas .. operaque nostra*, Basileae, 1523, p. 263 ; *D. Hilarii Pictauorum episcopi quotquot extant opera .. nunc tandem... restituta*, curante J. Gillotio, Parisiis, 1605, p. 286.

2. T. 3, Luccae, 1739, nº CV, p. 586.

3. Dom Cl. de Vic et Dom J. Vaissette, *Histoire du Languedoc*, Toulouse, 1840, p. 540, n. 37.

4. Tillemont, *Mémoires* .., t. 7, Paris, 1700, p. 441 : « Ce saint (Hilaire) s'opposa alors ouvertement aux blasphèmes des hérétiques. Car, comme il nous l'apprend lui-même, il s'y rendit dénonciateur devant les évesques des Gaules contre ceux qu'il croyait être les propagateurs de l'hérésie. Il présenta des témoins contre eux ». Cette dernière remarque s'appuie sur Hil. *syn.* 2, *PL*, t. 10, c. 481b-482a : « .. post synodi Biterrensis professionem, in qua patronos huius hereseos ingerendae quibusdam uobis testibus denuntiaueram ».

neuvième siècle[1], aux thèses de De Vic et Vaissette, mais remarquant que Rufin avait noté la répugnance suscitée par l'hérésie chez certains évêques gaulois[2], des érudits modernes pensèrent trouver dans un passage de l'*Aduersus Valentem* des échos d'un appel lancé par Hilaire à une réunion d'évêques pour qu'ils n'ajoutent pas foi aux « faux évêques » : « Regardez le ciel et les astres, ô évêques ! Vous donnez du crédit à de faux évêques, et vous refusez d'en donner aux vrais ? ... O vrais disciples du Christ ! O dignes successeurs de Pierre et Paul ! O pères vénérables de l'Église ! O intercesseurs et ambassadeurs entre Dieu et le peuple, est-il possible que vous ayez vendu la vérité du Christ au mensonge des hommes[3] ! ». Wilmart, après Marx[4], considère à son tour que « ce n'est pas s'aventurer que de reconnaître un souvenir de synode de Béziers » dans cette « apostrophe énergique » adressée à une « assemblée que l'influence de Valens, Ursace et Saturnin domine et paralyse, prête à s'associer aux mensonges de l'arianisme[5] ».

Cependant, il est bien peu conforme aux habitudes d'Hilaire d'incorporer tels quels à un ouvrage écrit des propos tenus oralement, même dans le cas des commentaires scripturaires, dont certaines parties ont pu être prêchées devant des fidèles avant d'être rédigées. Aussi bien, comme Mgr Duchesne et A. Feder l'ont souligné[6], l'apostrophe aux *sacerdotes* de l'*Aduersus Valentem* ne doit pas être séparée du contexte où elle se trouve, c'est-à-dire de l'amplification qu'inspire à Hilaire le texte de la synodale des Occidentaux de Sardique. Force nous est donc de nous en tenir, pour « juger[7] » de l'action d'Hilaire lors du synode de Béziers, au passage du second chapitre du *Contra Constantium*.

---

1. C. Douais, *L'Église des Gaules et le conciliabule de Béziers*, Poitiers-Paris, 1875, p. 86 : « D'une part l'interprétation admise par D. Vaissette et par D. de Vicq paraît plus conforme au texte lui-même, et d'autre part le fait que les Ariens empêchèrent Hilaire de parler est rapporté par tous les historiens ».

2. Cf. *supra* p. 431, n. 5.

3. Hil. *coll. antiar. ser.* B. II, 5, 3 (18), pp. 141-142 : « Respicite in caelum et astra, uos sacerdotes .. Falsis episcopis auctoritatem datis, ueris negatis ... O ueros Christi discipulos ! O dignos successores Petri atque Pauli ! O pios ecclesiae patres, O ambitiosos inter Deum plebemque legatos, ueritatem uos Christi falsitati hominum uendidisse ! »

4. B. Marx, *Zwei Zeugen für die Herkunft der Fragmente 1 u. 2 des sogenannten Opus historicum S. Hilarii*, dans *ThQ*, t. 88, 1906, p. 403 : « Die lebhafte Apostrophe in c. 18 (« Respicite in caelum et astra .. ») ist an die Bischöfe gerichtet zu denken, die auf dieser Synode sich der Förderung des Valens, Ursacius und Saturninus gefügt haben ».

5. A. Wilmart, *art. cité*, dans *RB*, t. 24, 1907, p. 308.

6. Cf. L. Duchesne, *Libère et Fortunatien*, dans *MEFR*, t. 27, 1908, p. 456, n. 1 ; A. Feder, *Studien* .. I, p. 167, qui range ce texte dans la catégorie appelée *textus narratiuus*, c'est-à-dire les commentaires qu'inspirent à Hilaire les documents qu'il produit.

7. Cf. *supra* p. 440, n. 1.

La « cognitio » contrariée au synode biterrois

A bien analyser, comme Hilaire nous y invite, les termes de ce texte, tel que nous le livre, avec les meilleures garanties de fidélité, la famille du *Vatic. Bas. D 182*, ils nous semblent appartenir à une phraséologie juridique très caractérisée. Hilaire a été « contraint » au synode de Béziers, non en vertu d'une accusation, mais pour « recevoir des juges », comme l'on dit en termes de droit[1]. Il s'est vu appliquer les nouvelles dispositions prises par l'édit impérial du 23 septembre 355, imposant aux évêques qui ont « quelque plainte », à la « déposer pour examen », non pas devant un tribunal civil, mais devant « d'autres évêques », pour permettre aux « responsables de l'instruction » de mener une « enquête facile et appropriée ». Comme l'a bien montré Godefroy[2], cet édit est l'œuvre d'évêques ariens : en stigmatisant, chez des évêques qui pourraient se croire tout permis devant un tribunal civil, «les fureurs de leur esprit», le rédacteur de l'édit marque son hostilité à des évêques nicéens, qui, comme les auteurs de la lettre du concile de Sardique à l'empereur Constance, revendiquent une véritable « impunité[3] ».

Hilaire peut donc raisonnablement dire qu'il a été « contraint » au synode de Béziers par l'action des « pseudo-évêques ». C'est, en effet, en application d'un décret inspiré par ses adversaires que les décrets d'excommunication frappant Saturnin, Ursace et Valens durent être soumis à l'examen d'un concile, convoqué peut-être à l'instigation du César Julien[4], dans une

1. Cf. VLP. *dig.* 3, 3, 8, 3, éd. Mommsen, p. 87 : « Procuratorem ad litem suscipiendam datum, pro quo consentiente dominus iudicatum solui exposuit, praetor ait : *iudicium accipere cogam.* Verum ex causa non debebit compelli » ; ID. *dig.* 3, 3, 35, 3, p. 90 : « Et Iulianus scribit libro tertio digestorum compellendum accipere iudicium » ; ID. *dig.* 5, 1, 2, 6, p. 65 : « alioquin compelletur iudicium accipere ».

2. Cf. *Codex Theodosianus* 16, 2, 12 (texte *supra* p. 461, n. 2) comm. de J. Godefroy. t. 6, 1, Lipsiae, 1743, p. 43 : « Quid enim ? *Furialesne animos* suorum, id est Arianorum uocaret Constantius, quos omni ope tuebatur ? Immo uerbis illis Athanasianos perspicue intellexit ». *Furialis* est appliqué chez LIV. 7, 17, 3, à la démarche de prêtres frappés de folie : «... sacerdotes eorum... incessu furiali ».

3. Godefroy, *ibid.*, p. 42, cite un passage de leur *oratio* (qu'il appelle *Liber I ad Constantium* = *CSEL*, t. 65, p. 181) : « Prouideat et decernat clementia tua, ut omnes ubique iudices... a religiosa se obseruantia abstineant neque posthac praesumant atque usurpent et putent se causas cognoscere clericorum », et le commente ainsi, songeant peut-être au décret d'excommunication de Saturnin par Hilaire : « Tertio dici possit Constantium, cum uideret post concilium Mediolanense Arianos, quibus ipse fauebat, ab Athanasianis in iudiciis criminum nomine iam solito more iureque accusati (quando ius et aequum in conuentu episcoporum ferre non potureant), huius modi querelas ad episcoporum audientiam remitti uoluisse ; ut ita re uera (quicquid contra Constantius ostendat) illi elaberentur et adesset episcoporum beneficio impunitas ».

4. On ne peut rien dire de plus précis au sujet de l'attitude du César Julien, en la circonstance, notre seul source d'information étant une phrase du *Liber (II) ad Const.* 2, *CSEL*, t 65, p. 198 que nous commenterons *infra* p. 504. n 4 : « Nec leuem habui querelae meae testem dominum meum religiosum Caesarem tuum Iulianum, qui plus in exilio meo contumeliae a malis quam ego iniuriae pertulit ». J.H. REINKENS, *ouvr. cité*, p. 119, va beaucoup trop loin en considérant que « c'est par la faute de Julien qu'Hilaire a été contraint au synode de Béziers ». C.F.A. BORCHARDT, *Hilary of Poitiers'Role...*, pp. 28-30, considère que, si Julien a eu

cité qui, vu l'importance de ses vestiges archéologiques, a dû posséder, peut-être de bonne heure, un des évêchés les plus représentatifs de la Narbonnaise[1]. Julien passa en effet l'hiver 355-356 dans cette province, à Vienne, où Ammien nous dit que les «occupations» ne lui manquèrent pas[2].

A l'« audience », Hilaire a proposé que l'enquête[3] portât sur la « démonstration de l'hérésie », ce qui, dans la terminologie du barreau, signifiait que les caractéristiques de l'erreur délictueuse seraient définies[4]. Pour parvenir à ce résultat l'évêque de Poitiers « a accumulé » une série d'imputations contre l'hérésie : corruption des Évangiles, dégradation de la foi, confession blasphématoire et feinte du nom du Christ[5]. En réponse à cette « proposition », la « faction » des pseudo-apôtres a refusé l'audience[6],

---

quelque responsabilité dans la convocation du concile de Béziers, il n'a fait qu'agir à l'instigation de Constance. Ce point de vue était également celui de M. Meslin, *Hilaire de Poitiers*, p. 17 : « Au printemps de 356, tout en préparant sa campagne militaire contre les Alammans, le César Julien reçut l'ordre de convoquer un concile gaulois à Béziers et d'y faire comparaître Hilaire ».

1. Si les origines chrétiennes de Béziers sont assez difficiles à connaître, (cf. A. Dupont, *Les cités de la Narbonnaise Première depuis les invasions germaniques jusqu'à l'apparition du consulat*, Nîmes, 1942, pp. 33-34 ; 94-96 ; M. Clavel, *Béziers et son territoire dans l'antiquité*, Paris, 1970, pp. 568-572) la liste épiscopale établie par L. Duchesne, *Fastes épiscopaux*... t. 1, p. 298, ne donnant aucun nom d'évêque sûrement attesté avant celui de Paulin au vᵉ siècle, la relative abondance des sarcophages paléochrétiens aujourd'hui conservés à Béziers prouve que l'église locale était, au ivᵉ siècle, solidement constituée : la *Carte archéologique de la Gaule romaine, Département de l'Hérault*, Paris, 1946, p. 40, 41, 46, 131, mentionne trois sarcophages ou fragments de sarcophages chrétiens du ivᵉ ou du vᵉ siècle, trouvés à Béziers ou aux environs.

2. Amm. 16, 2, 1, éd. Galletier-Fontaine, p. 148 : « (Iulianus) agens itaque negotiosam hiemem apud oppidum ante dictum (Viennam)... »

3. Cf. *supra* p. 456, n. 1 : « ...cognitionem demonstrandae huius haereseos obtuli ». *Cognitio* a ici son sens juridique, bien attesté au Bas-Empire dans le droit civil (Amm. 28, 6, 8 ; Symm. *epist.* 10, 23, 13) comme dans le droit ecclésiastique (Cypr. *epist.* 52, 3 ; 58, 10, 1 ; Avell. *epist.* 24, 2, *CSEL*, t. 35, p. 70 : « Itaque cum in cognitione de episcopis qui in urbe fuerant constituti... »). *Cognitionem offerre* est la transposition littéraire de la locution technique *cognitionem proponere* : cf. Marc. Avrel. apud Fronto, éd. Van den Hout, p. 12 : « ...cum interim cognitione proposita simul a te, Caesar, petita dilatio et impetrata ».

4. Cf. P. Girard, *Manuel élémentaire de droit romain*, Paris, 1911, p. 107, où la *demonstratio* est définie comme la « clause indiquant à quel titre on agit ». La « démonstration » comporte donc une explicitation du sens des mots, ainsi dans Vlp. *dig.* 43, 12, 1, 13, éd. Mommsen, t. 1, p. 579 : « Stationem dicimus a stando : is igitur locus demonstratur, ubicumque naues tuto stare possunt ».

5. Hil. *coll. antiar. ser.* B I, 5, p. 102 : « Raptim enim tunc haec per nos ingerebantur, corruptio euangeliorum, deprauatio fidei et simulata Christi nominis blasphema confessio ». *Ingerere* avec *crimina* comme objet est très classique : cf. Liv. 3, 68, 4 : « Vocis uerborumque quantum uoletis ingerent et criminum in principes ».

6. Cf. *supra*, p. 456, n. 1 : « Sed hi... audire ingesta a me noluerunt », où transparaît la locution technique *audientiam negare*, cf. Cod. *Theod.* 11, 31, 3, éd. Mommsen, p. 642 : « Si in sacrae cognitionis examine audientiam necessitas publica... abnegauerit », et Symm. *epist.* 10, 23, 13, *MGH, AA*, t. 6, 1, p. 298 : « querellae eius audientiam non negaui ».

comme dit la langue du droit, non qu'ils fissent obstruction — *contraire* qu'emploie Hilaire n'est pas *obstrepere*[1] —, mais parce que, arguant de leur innocence, ils prétendaient qu'elle n'avait pas besoin d'être défendue, donc de donner lieu à une audience qui eût ce but[2]. En s'opposant à l'« audience », les « pseudo-apôtres » n'ont pas fait violence à Hilaire, comme Tillemont a pu le dire[3]. Ce n'est pas durant, mais après le synode de Béziers qu'Hilaire s'est plaint d'avoir été victime d'un déni de justice[4]. A Béziers, il n'a pu donner à sa démonstration le développement qu'imposait le sujet : en effet, tout a été dit « dans la précipitation, la hâte et le désordre », à cause de l'« application tenace » de l'autre partie[5]. Ces formules pleines d'emphase pathétique relèvent sans doute de la stylisation littéraire, comme le montrent nombre de réminiscences d'auteurs classiques[6], et il ne convient donc pas de leur conférer une portée juridique stricte, car, si l'exposé d'Hilaire a pâti de la suspension de l'*audience* de Béziers, le refus de cette dernière était légal[7]. Il a eu cependant des conséquences fâcheuses pour la « cause » d'Hilaire. D'abord, les décrets de l'évêque de Poitiers ne sont pas «confirmés». Ensuite, un « faux rapport » sur le synode biterrois[8], témoignant d'une escalade verbale inique, dont

---

1. *Obstrepere* avec *audientia* se trouve chez Liv. 43, 16, 8, éd. Weissenborn, t. 4, p. 202 : « Cum Claudio obstreperetur, audientiam facere praeconem iussit » ; *contraire*, dans la relation d'Hilaire sur Béziers (cf. *infra* n. 5), marque seulement l'opposition : cf. Tac. *ann.* 14, 45, 1, éd. Goelzer, t. 3, p. 440 : « Sententiae Cassii ut nemo unus contraire ausus est... ».

2. *Innocentiam*, dans le texte cité *supra* p. 456, n. 1, forme avec *purgare* une locution usitée à toute époque : Liv. 9, 26, 17 ; Cypr. *epist.* 66, 3, 2. Elle exprime l'objet essentiel de l'*audientia* : cf. Lvcif. *Athan.* 1, 2, *CSEL*, t. 14, p. 67 : « ...dedisti (Constantius) praecepta... negandam audientiam purgare posse se de crimine obiecto proclamanti (Athanasio) », phrase où le « refus de l'audience » apparaît lié à la « proclamation » de l'innocence.

3. Cf. Tillemont, *Mémoires...*, t. 7, p. 441 : « Non contents de leurs violences propres, ils trompèrent Julien César... ».

4. Hil. *lib.* (*II*) *ad Const.*, 2, *CSEL*, t. 65, p. 198 : « Exulo autem non crimine, sed factione et falsis nuntiis synodi ad te imperatorem pium, non ob aliquam criminum meorum conscientiam per impios homines delatus... In promptu enim sunt pietatis uestrae litterae. Falsa autem eorum omnia, quae in exilium meum procurauerunt, non in obscuro sunt ».

5. Hil. *coll. antiar. ser.* B I, 6, p. 102 : « Et necesse fuit in eo sermone omnia esse praepropera, inconposita, confusa, quia, quanto nos inpensiore cura audientiam quaereremus, tanto illi pertinaciore studio audientiae contrairent ».

6. *Praeproperus* est assez répandu chez Tite-Live, dans un *tricolon*, comme ici en 27, 33, 10 : « ...cum toto eo bello damnosa, praepropera, ac feruida ingenia imperatorum fuissent ». *Incompositus*, familier à Quintilien, est appliqué par cet auteur dans *inst.* 9, 4, 32, précisément à l'*oratio*. Enfin, *confusus* qualifie *sermo* dans Varr. *ling.* 6, 63, *libri* dans Cic. *de orat.* 3, 34, 137.

7. Cette légalité ressort des textes juridiques cités *supra* p. 466, n. 6.

8. Cf. *supra* n. 4. La pratique des faux rapports semble s'être répandue à la cour de Constance : c'est une lettre mensongère transmise à l'empereur qui cause la perte de Silvain en 355 d'après Amm. 15, 5, 4-5.

on aura une autre marque en Narbonnaise même en 359[1], déclare Hilaire débouté de sa plainte, coupable à son tour d'un faux, et comme tel digne de l'exil.

B. — LE TÉMOIGNAGE PUBLIC DE L'« ADVERSVS VALENTEM ET VRSACIVM »

De la « cognitio » judiciaire à l'« expositio » littéraire

La fin de non-recevoir opposée à l'« audience » a mis Hilaire dans la situation qu'assume l'apologiste des second et troisième siècles et qu'a définie Tertullien dans le prologue de l'*Apologeticum* : constatant que la « vérité a la bouche fermée » et qu'elle a besoin d'audience[2], il se fit un devoir de composer une adresse écrite qui eût valeur de « témoignage public[3] ».

Jouant de la dépendance mutuelle de la rhétorique et de l'action, dont, selon Rufin, il a toujours eu une conscience très aigüe[4], Hilaire entend faire de l'objet de l'enquête (*cognitio*), qui n'a pu aboutir à une confession orale[5], la matière d'une narration (*expositio rerum*) traitée en un *uolumen*

---

1. Amm. 18, 1, 4, éd. Sabbah, p. 88, narrant le procès de Numérius en Narbonnaise en 359, rapporte l'escalade verbale à laquelle Julien reproche à l'orateur Delphidius de se livrer en aboutissant à ce résultat qu'il suffit d'être accusé pour être déclaré coupable : « Ecquis, ait, innocens esse poterit, si accusasse succedet ? »

2. Tert. *apol.* 1, 1, *CC*, t. 1, p. 85 : « Si denique, quod proxime accidit, domesticis iudiciis nimis operata infestatio sectae huius os obstruit defensioni, liceat ueritati uel occulta uia tacitarum litterarum ad aures uestras peruenire ». Ce « lieu » de l'apologétique est rapproché par R. Heinze, *Tertullians Apologeticum*, p. 267, de cette justification de Cic. *Cluent.* 32, 88, éd. Boyancé, p. 112 : « hodierno die primum ueritas uocem contra inuidiam his iudicibus freta miserit ? »

3. Hil. *coll. antiar. ser.* B. I, 4, p. 101 : « Proferre igitur in conscientiam publicam opus temto graue et multiplex ». L'expression *conscientia publica* a des liens avec la langue du barreau : cf. Ivst. 31, 4, 3, éd. Seel, p. 228 : « Dum multis deliberant an eum Romam p u r g a n d a m p u b l i c a m c o n s c i e n t i a m mittant ». A noter une formule très voisine dans Cod. *Theod.* 11, 1, 19 : « quo sub eorum conscientia... soluantur debita ».

4. Cf. *supra* p. 424, n. 5.

5. A l'époque des martyrs, le chrétien, lorsqu'il est traduit en justice, confesse sa foi : cf. Cypr. *epist.* 81, 1, 4, éd. Bayard, p. 322 : « Apprehensus enim et traditus loqui debet, si quidem Deus in nobis positus illa hora loquetur ». Telle est la conduite de Speratus dans les *Acta procons. martyr. Scillitanorum*, 1, éd. Robinson, p. 118 : « Speratus dixit : *Si tranquillas praebueris mihi aures tuas, dico mysterium mansuetudinis* ». Hilaire a plusieurs fois déploré que la confession orale ait dû faire place à des rédactions de la foi : ainsi, dans *syn.* 63, *PL*, t. 10, c. 523 b, où il s'adresse aux évêques d'Occident : « Neque officium manus ad scribendum desiderastis, qui, quod corde a uobis credebatur, ore ad salutem profitebamini. Nec necessarium habuistis episcopi legere, quod regenerati neophyti tenebatis. Sed necessitas consuetudinem intulit, exponi fides et expositis subscribi ». De cette contrainte, on ne peut dire, avec M. Meslin, *Hilaire et la crise arienne*, dans *Hilaire et son temps*, Paris, 1969,

selon les exigences à la fois littéraires et judiciaires du genre[1]. Du fruit de cette « résolution » nous n'avons plus que des fragments : ce sont quatre textes de l'*Opus historicum* édité par Nicolas Le Fèvre, textes que Feder a su regrouper[2] et que les spécialistes sont d'accord pour dater de 356[3]. Faisaient-ils déjà partie de l'ensemble que Jérôme appelle *Liber aduersus Valentem et Vrsacium* et dont ils auraient été le premier livre, sorte de préambule à l'histoire du synode de Rimini ? C'est le point de vue soutenu par A. Wilmart[4], qui considère que, en groupant ces quatre textes au début de la seconde série de sa collection, le manuscrit édité par Nicolas Le Fèvre leur donnait une place à part. Dans ce cas, quelle portée leur accorder ? S'agit-il des pièces d'un dossier antiarien formant comme un « livre bleu », selon l'expression de Mgr Duchesne[5] ou d'un « pamphlet

---

p. 24, qu'Hilaire en fait l'origine d'un châtiment qui serait « le label d'orthodoxie d'une doctrine qui n'a même pas eu à s'exprimer », puisque précisément le Livre historique que Hilaire va écrire après Béziers lui donne l'occasion de s'exprimer.

1. Hil. *coll. antiar. ser.* B I, 5, pp. 101-102 : « Quamquam enim ex his quae in Biterris gesta sint, cognosci potuerit longe aliud agi quam existimabatur, tamen propensiore cura rem omnem hoc uolumine placuit exponere » (discussion sur ce texte *supra* p. 461, n. 5). L'*expositio* est, selon Qvint. *inst.* 4, 2, requise aussi bien dans les affaires judiciaires (4, 2, 11 : « rerum ad causam pertinentium expositio ») qu'en histoire (4, 2, 2 : « loci... causarum quibus historici frequentissime utuntur, cum exponunt »).

2. Voici le tableau qu'en a dressé A. Feder, *Studien...* I, p. 185 : « Hilarii episcopi Pictauiensis Opus historicum aduersum Valentem et Vrsacium. Lib. I (356) : Praefatio = Ser. B I... Epistula synodi Sardicensis Orientalium cum symbolo et nominibus episcoporum, qui subscripserunt (c. 9 ist fragmentarisch) = Ser. A IV... Varia ex actis Synodi Sardicensis Occidentalium, duae epistolae Valentis et Vrsacii, symbolum Nicaenum una cum textu narratiuo = Ser. B II... Epistula synodi Sardicensis Occidentalium ad Constantium imp. (fragmentarisch) = sog. Lib. I ad Const. 1-7. De synodo Mediolanensi : textus narratiuus (fragmentarisch) = sog. Lib. I ad Const. 8... » Les points de suspension indiquent les lacunes qui, selon Feder, isolent ces fragments.

3. Voir A. Wilmart, *art. cité*, dans *RB*, t. 24, 1907, p. 177 ; C. Jullian, *Notes gallo-romaines XLVII, 3 : La jeunesse de saint Martin*, dans *REA*, t. 12, 1910, p. 271 ; C.F.A. Borchardt, *Hilary of Poitiers'...*, p. 31, propose même une date plus précise : septembre 356. Seul E. Griffe, *La Gaule chrétienne à l'époque romaine*, t. 1, Paris, 1947, p. 167, se déclare incapable d'admettre que le *Liber* ait été rédigé avant le départ en exil de son auteur.

4. Cf. A. Wilmart, *art. cité*, dans *RB*, t. 24, 1907, p. 300 et 307-310, qui rappelle la notice de Hier. *uir. ill.* 100, éd. Richardson, p. 48 : « Est eius (Hilarii)... liber aduersus Valentem et Vrsacium historiam Ariminensis et Seleuciensis synodi continens ».

5. L. Duchesne, *L'origine du livre bleu*, dans *Akten des V. intern. Kongresses katholischer Gelehrten zu München 24-28 sept.* 1900, München, 1901, p. 98 : « Les premiers éditeurs ne lui (= à cette compilation) trouvant ni forme ni figure s'imaginèrent qu'ils avaient devant eux les débris d'un ouvrage perdu et lui donnèrent le titre de *Fragmenta historica*. D'autres jugèrent qu'il s'agissait de documents réunis en vue d'une histoire à composer. Je crois que c'est plutôt un dossier justificatif, un livre bleu de saint Hilaire écrit pour atteindre l'opinion sous le règne de Valentinien ».

historique », peut-être adressé aux évêques de Gaule, selon l'hypothèse de Dom Wilmart[1] ?

A notre avis plutôt, en raison du soin artistique (*cura*[2]) qu'Hilaire avoue avoir mis à les rédiger, les quatre fragments de son *uolumen* qui nous sont conservés se rattachent au genre littéraire dont le modèle reste en Occident l'*Apologeticum*. En effet, à l'instar de ce plaidoyer (*defensio*), où Tertullien poursuit une double visée, apologétique et protreptique[3], l'objectif d'Hilaire dans ces pages est, d'une part, de prouver le bien fondé de l'*absolutio* d'Athanase par un commentaire de documents de caractère légal, d'autre part de réaliser une *demonstratio religionis* par une exégèse de textes bibliques et doctrinaux qui rende évidente la perfection de la foi de Nicée. Un *prooemium*, que nous avons conservé, souligne, par l'ampleur de ses développements, le soin apporté par Hilaire à la rédaction de son *expositio rerum gestarum*, dont l'enjeu est la défense de la thèse favorable à Athanase et l'« explication de la foi ».

1. — « Prooemivm expositionis »

Éloge de l'éternité

Selon l'usage des *prooemia*[4] de l'éloquence d'apparat, Hilaire commence le sien par l'éloge de la cause qu'il défend : il célèbre le « grand mystère de la vérité consommée », le « dessein céleste parfait » ou encore l'éternité[5], dont les « notes » avaient déjà fourni la

1. A. Wilmart, *art. cité*, dans *RB*, t. 24, 1907, p. 177, écrit : « Hilaire a composé au lendemain du synode de Milan en 355, un pamphlet historique, dont il est possible de préciser la nature, un plaidoyer en faveur de St Athanase et de l'orthodoxie catholique, qui valait en même temps comme une réplique aux meneurs de l'arianisme en Occident, Ursace et Valens ».

2. *Cura* se trouve dans le texte cité *supra* p. 469, n. 1 ; *cura* pour désigner l'élaboration artistique d'un ouvrage apparaît chez Ovid. *pont.* 2, 4, 13-18, éd. Merkel, p. 151 : « Saepe tuas uenit factum modo carmen ad aures ... /Hoc pretium curae dulce recentis erat. /Vtque meus lima rasus l i b e r esset amici, /Non semel admonitu facta litura tuo est » ; chez Tac. *dial.* 6, 5, éd. Goelzer, p. 29 : « Siue nouam et recentem c u r a m non sine aliqua trepidatione animi attulerit .. ».

3. Voir à ce sujet les pages de R. Heinze, *Tertullians Apologeticum*, pp. 281-283. L'aspect épidictique est souligné dans l'étude récente de P. Kerestzes, *Tertullian's Apologeticus : A historical and literary study*, dans *Latomus*, t. 25, 1966, pp. 124-131.

4. Cf. l'enseignement de Rhet. *Her.* 1, 5, 8, éd. Marx-Trillitzsch, p. 6: « Ab rebus ipsis beniuolum efficiemus auditorem — tel est le but de l'exorde —, si nostram causam laudando extollemus ».

5. *Coll. antiar. ser.* B I, 1, p. 98 : « Sancto spiritu Paulus apostolus ad Corinthios ita loquitur : *Manet autem fides, spes, caritas.* M a g n u m c o n s u m m a n d a e u e r i t a t i s s a c r a m e n t u m ita triplici humani sensus affectione conplectitur. Reliquarum autem rerum siue officia siue dona, in quibus nunc pro parte uersamur, abolenda significat, cum aduentu Domini nostri Iesu Christi c a e l e s t i s c o n c i l i i p e r f e c t i o inueniatur. Corruptione enim nostra in a e t e r n i t a t i s gloriam transformata hoc, quod nunc esse aliquid creditur,

matière d'un *tractatus* très élaboré dans l'*In Matthaeum*[1] et dont la définition va servir ici d'idée directrice à l'enseignement de la foi parfaite, objectif majeur du « volume » hilarien. La *laudatio* d'Hilaire comporte d'abord une paraphrase des textes pauliniens, qui sont en harmonie avec la fin du chapitre treize de la *Première Épître aux Corinthiens*[2]. Ces versets, que Tertullien avait déjà exploités dans le *De patientia*[3], offrent à la rhétorique une riche matière par l'antithèse entre le contingent et l'éternel, antithèse dont Hilaire approfondit le sens au niveau des dispositions spirituelles (*humani sensus affectiones*[4]) capables d'embrasser tout le mystère de la vérité : la foi, l'espérance, la charité.

---

non erit, quando tribui coeperit, quod, cum est, semper aeternum est. Verum fidei, spei, caritatis hoc meritum est, ut mortis debito corporibus dissolutis semper maneant nec unquam desinant et, cum omnia in homine pro parte sint, hoc tamen sola perfecta sint. Nam *siue prophetiae abolebuntur siue linguae cessabunt siue scientia destruetur* (*I Cor.* 13, 8), tria illa superiora perfectionem immutabilem consequuntur et nihil aut extrinsecus mutuabuntur aut ultra quam obtinent uberius acquirent. Cum enim prophetias et linguas et scientiam ueritas absoluta depellit, fidem, spem, caritatem, capessendae a e t e r n i t a t i s traduces et patronos ipsa, sicuti erunt, a e t e r n i t a s adprehendet. Et singularum quidem rerum idem beatus apostolus merita exigui honoris sui ⟨ui⟩ distinxit, ut intellegi promptum esset ceteris profectu augmenti caelestis abolendis non exiguo honoris sui fructu tria haec sola esse, quae maneant quidem ».

1. Cf. parallèlement *in Matth.* 31, 3 (*infra* p. 472, n. 3) et *coll. antiar. ser.* B II. 11, 5 (32), pp. 153-154, où sont commentées, dans le credo de Nicée, les « notes » de l'éternité.

2. Cette paraphrase groupe autour des deux citations du chapitre 13 de *I Cor.* : 1°) des mots du verset Itala *I Cor.* 15, 51 (codd. *d e*) : « ecce mysterium uobis dico » associés à Itala *apoc.* 10, 7 (cod. *g*) : « consummetur mysterium Dei » repris dans « magnum consummandae ueritatis sacramentum » ; 2°) une partie du verset Itala *I Cor.* 15, 23 (Hil. in psalm. 9, 4) : «... qui sunt Christi, qui in aduentu eius » combiné à Itala *Ephes.* 1,9 (Hil. in psalm. 1,15) : « secundum beneplacitum » pour donner, à partir du texte d'appui Itala *I Cor.* 13, 8-9 (codd. *d e* : « siue prophetiae abolebuntur siue linguae cessabunt... ; cum autem uenerit quod perfectum est destruentur quae pro parte sunt ») l'amalgame que nous lisons ici (cf. *supra* p. 470, n. 5) : « Reliquarum rerum siue officia siue dona, in quibus nunc pro parte uersamur, abolenda significat, cum aduentu Domini nostri Iesu Christi caelestis concilii perfectio inueniatur ». Enfin le verset Itala *Phil.* 3, 21 (Hil. in psalm. 1. 15) : « Qui transformabit corpus humilitatis nostrae conformatum corpori gloriae suae » est sous-jacent à la formule d'Hilaire citée *supra* p. 470, n. 5 : « Corruptione enim nostra in aeternitatis gloriam transformata ».

3. Tert. *patient.* 12, 8-10, *CC*, t. 1, p. 313 : « Nam dilectio, summum fidei sacramentum (cf. Hil. : « magnum consummandae ueritatis sacramentum ») Christiani nominis thesaurus, quam apostolus totis uiribus sancti spiritus commendat (cf. Hil. : « Sancto spiritu plenus Paulus apostolus ad Corinthios ita loquitur »), cuius nisi patientiae disciplinis eruditur ? .. Merito ergo numquam excidet. Nam cetera euacuabuntur, consummabuntur : exhauriuntur linguae, scientiae, prophetiae permanent autem fides, spes, dilectio ».

4. *Affectio* dérive de la terminologie classique cicéronienne : d'une part traduit ἕξις grec dans Cic. *Tim.* 12, 45, éd. Ax, p. 182 : « .. cum illa (conuersio) .. ad primam atque optimam affectionem animi peruenerit », d'autre part entre dans la définition de la « vertu » dans Cic. *Tusc.* 2, 18, 43, éd. Fohlen, t. 1, p. 101 : « .. cum omnes rectae animi affectiones uirtutes appellentur ». Or, saint Paul, *I Cor.* 15, 43,

L'antithèse entre le temps et l'éternité, qui s'inscrit dans la ligne des oppositions de plan essentielles au processus de l'exégèse hilarienne[1], est « traitée » ici avec des variantes multiples, disposées selon une trame logique. L'opposition que marque Paul entre ce qui est maintenant et qui se détruit, entre ce qui est partiel et ce qui est parfait, se ramifie chez le commentateur en « sous-oppositions » entre ce qui est et ne sera pas et ce qui est et est toujours, pour se résoudre en des médiations (*fides, spes, caritas*[2]) d'une perfection qui ne change pas, étant « ce qui n'est pas modifié de l'extérieur » ou « ce qui n'acquiert rien de plus que ce qu'il détient[3] ». N'est-ce pas ce que déjà disait Tertullien de l'éternité, qui demeure immuable dans les vertus « médiatrices[4] », où « elle est saisie comme elle saisit[5] » ?

Les mérites de la foi, de l'espérance et de la charité

L'éloge de la foi se déroule selon un procédé d'exposition venu de l'*Épître aux Romains* et repris par Tertullien dans son *De patientia* : l'analyse de la disposition (*affectio*) de la foi saisie dans des types de croyants qui étaient déjà ceux de l'*In Matthaeum*, Abraham et la Chananéenne[6]. D'autre part les bienfaits de la foi sont conçus à la lumière du

---

dit que la résurrection, dans laquelle demeurent la foi, l'espérance et la charité (cf. *supra* p. 470, n. 5), c'est-à-dire les trois *affectiones* d'Hilaire, se fait *in uirtute* : la terminologie hilarienne a donc christianisé, à la lumière de l'usage de Paul, l'emploi cicéronien de *affectio* au sens de : « disposition » ou « vertu ».

1. Cf. *supra* p. 262.

2. Cf. dans le texte cité *supra* p. 470, n. 5 : « .. fidem, spem, caritatem, capessendae aeternitatis t r a d u c e s et patronos ipsa, sicuti erunt, aeternitas adprehendet ».

3. Ces formules sont adaptées de celles qui sont appliquées à l'éternité dans *in Matth.* 31, 2 et que nous avons commentées *supra* pp. 356-357 ; « Aeternitas... perfecta, praeter quam nihil quod esse possit e x t r i n s e c u s sit relictum..., potens ita largiri nobis ipsa quod suum est, ut sibi nihil de eo quod sit largita decedat », ce dernier membre de phrase exprime, par une image « centrifuge », l'immutabilité de l'éternité que le texte de *coll. antiar.* cité *supra* p. 470, n. 5 évoque également de façon « centrifuge ».

4. Tert. *apol.* 21, 12, *CC*, t. 1, p. 124 : « Manet integra et indefecta materia matrix, etsi plures inde traduces qualitatis mutueris », image appliquée à la prolation divine. Remarquons, outre le terme *tradux*, le relief donné à *manere*, un des mots-clés du texte paulinien que paraphrase Hilaire.

5. Itala *I Cor.* 13, 12 (codd. *d e*) : « Tunc autem cognoscam sicut et ego cognitus sum », parallélisme qui, vu le sens de « connaître » que prend parfois *apprehendere* (ex. Tert. *anim.* 18, 12), se trouve dans le balancement de la phrase d'Hilaire citée *supra* p. 470, n. 5 : « .. c a p e s s e n d a e .. aeternitatis traduces ... aeternitas a d p r e h e n d e t ».

6. Hil. *coll. antiar. ser.* B I, 2, p. 99 : « Igitur Deus iustitiae praemiis muneratur creditus ab ignorante quod Deus sit. Atque ob id Abraham fides prima iustificat et Cananae filiam silentio Dominum temptantis matris fides saluat ». L'exemple d'Abraham proposé par Itala *Rom.* 4, 3 et *Gal.* 3, 6 (« Abraham credidit Deo et reputatum est ei ad iustitiam ») est traité ici moins à la manière de *in Matth.* 2, 3 (cf. *supra* p. 347, n. 2) que selon Tert. *patient.* 6, 1, où est opposée la « science » qu'avait Dieu de l'épreuve d'Abraham et la « patience » qui soutint la foi de ce dernier. En revanche, pour la Chananéenne, qui n'apparaît pas dans le *De patientia*, Hilaire suit

prologue de *Jean*, texte qui a aidé Hilaire à concevoir sa « nouvelle naissance par la foi[1] ».

L'espérance, médiatrice de l'éternité, est définie comme un effort pour dépasser la conception d'un « repos du siècle ». Cette formule rappelle celles qui concernaient déjà l'espérance dans les pages exégétiques sur le premier Évangile : de ce dernier, un verset est même cité ici, qui laisse espérer la vie éternelle à ceux qui « quittent leur maison[2] ». Pour amplifier cette sentence évangélique, Hilaire la fait suivre d'une exclamation admirative, où la confiance dans la vie éternelle est exprimée par le mot dont Tertullien définissait la résurrection des morts (*fiducia*) et qui est enrichi ici par une antithèse nourrie de réminiscences classiques[3].

L'éloge de la charité enfin est amorcé par une concession oratoire faite au mérite des deux vertus précédentes[4], puis il se déploie[5] dans l'accumula-

---

son commentaire de *in Matth.* 15, 4 : « Sed Cananaea iam ipsa per fidem salua et interioris certa mysterii... », l'expression « mystère intérieur » étant reprise ici par le mot *silentio*.

1. *Coll. antiar. ser.* B I, 2, p. 99 : « ...et credentibus in nomine eius potestas in Iohanne tribuitur, ut ex Deo nati sunt. Magnum est fidei meritum et perfecta credentibus Deo beatitudo, per quam genitis in corpore, ⟨in⟩ iniquitate, in aegritudine et iustitia et sanitas et ortus ex Deo est ». Comparer le commentaire de l'*ortus fidei* inspiré par la lecture du Prologue de *Jean* dans *trin.* 1, 12 : « Hanc diuini sacramenti doctrinam mens laeta suscepit, in Deum proficiens per carnem et in nouam natiuitatem per fidem uocata et ad caelestem regenerationem obtinendam potestati suae permissa » : texte commenté *supra* p. 141.

2. *Coll. antiar. ser.* B I, 2, p. 99 : « Spes uero amoenitatem uitae mundialis et bona saeculi quiescentis in his, quae a Deo disposita confidit, e x s u p e r a t praesentium damno futurorum lucra meritura ; quam Dominus tali praemio muneratur : *Omnis, qui reliquerit domum uel fratres uel sorores aut matrem aut filios aut agrum propter nomen meum, centuplum accipiet et uitam aeternam possidebit* (*Matth.* 19, 29). Egregia uirtutum Dei testis fiducia expectationis suae, praesentia quaeque ut nulla et incerta despiciens, futura uero ut aeterna et praesentia adprehendens ». La définition de *spes* dans la première phrase rappelle de près cette antithèse de *in Matth.* 6, 3 : « Paucis enim damna rerum praesentium cara sunt, quibus... exposita totis saeculi uiribus illecebrarum omnium lenocinia praeterire maximum caelestis spei lucrum est ».

3. « Fiducia expectationis suae » (= la vie éternelle) est dans la ligne de l'expression de Tert. *resurr.* 1, 1, *CC*, t. 2, p. 921 : « Fiducia Christianorum resurrectio mortuorum », dont L.J. Engels, *Fiducia*, (= *Graecitas et latinitas christianorum primaeua*, Suppl., t. 3), Noviomagi, 1970, pp. 101-102, a montré le caractère exemplaire. L'antithèse « praesentia... despiciens,... praesentia adprehendens », inspirée de celle qui est impliquée dans le verset de *Matthieu* 19, 29 (cf. *supra* n. 2) utilise le vocabulaire de cette phrase de Min. Fel. 8, 5, éd. Beaujeu, p. 12 : « ...spernunt tormenta praesentia, dum incerta metuunt et futura », avec une note cicéronienne : « ut nulla... despiciens » comme Cic. *fin.* 3, 8, 29 : « despicere ac pro nihilo putare ».

4. *Coll. antiar. ser.* B I, 2, p. 99 : « Sed quamquam mansurae fidei spei, caritati parem gloriam idem apostolus tribuat (trochée + péon 1er) et aequaliter inuiolabiles eas esse significet (trochée + péon 1er), caritatem tamen praestare ceteris superioribus indicat (deux dactyles) ».

5. Cf. dans le texte cité *supra* p. 470, n. 5, le verbe *complecti* employé ici comme terme de rhétorique : cf. Quint. *inst.* 5, 10, 1, éd. Radermacher, t. 1, p. 249 : « hoc nomine complectimur omnia » (rapprocher de *omnia* le « consummandum mysterium » d'Hilaire).

tion des « notes » pauliniennes de la charité[1] : lien d'amour, elle est répandue en nos cœurs au nom de Dieu, sans qu'aucune « passion de ce siècle » nous sépare d'elle[2].

Le témoignage personnel rendu à la charité

La *laudatio* s'est achevée sur une phrase d'une portée très générale. De là, obéissant à un enchaînement de thèmes qui, dans les *prooemia* cicéroniens[3], relie le fait individuel à une réflexion préalable d'une vaste ampleur, Hilaire passe des considérations d'ensemble sur la charité à l'écho qu'elles trouvent dans sa vie personnelle ou, en langage paulinien, au « témoignage qu'il rend à l'autorité de l'Apôtre au nom de la charité déposée en nous[4] ».

Ce témoignage, qui couronne l'éloge de la charité, permet à Hilaire de montrer qu'il a recueilli les deux fruits reconnus par saint Paul à cette vertu : il a pu s'attacher au nom de Dieu et rompre tout commerce avec les infidèles[5]. Pour justifier pareille rupture, une amplification oratoire n'était pas superflue. Le thème de l'« infidélité » en fournit une à l'écrivain, qui le développe en une série de variations assez proches de celles qu'inspire à Tertullien le sujet de l'iniquité : l'infidélité, « titre de gloire de l'ignorance », entend s'imposer par les richesses ou la faveur, au profit desquelles

1. Hil. *coll. antiar. ser.* B I, 2, pp. 99-100 : « Per hanc enim quodam uinculo Deo suscepti amoris adnectimur fitque indiuidua ab eo uoluntas nostra semel nomini eius caritate pietatis infusa, a qua non gladius, non fames, non nuditas separabit, per quam ira, aemulatio, ambitio, iniquitas, luxus, cupiditas conprimuntur ». Remarquer les réminiscences de Itala *Col.* 3, 14, codd. *d e* : « Caritatem, quod est uinculum unitatis » ; *Rom.* 5, 5 : « caritas Dei diffusa est in cordibus nostris » ; 8, 35 : « Quis nos separabit a caritate Christi ? Tribulatio an angustia, an persecutio, an fames, an nuditas, an periculum, an gladius ? » ; *I Cor.* 13, 4-5 : « Caritas non aemulatur..., non inflatur, non ambitiosa est, non quaerit quae sua sunt, non irritatur, non cogitat malum ».

2. Hil. *ibid.* p. 100 : « Atque idcirco, cum maneat fides, spes, caritas, maior horum est caritas, per quam admixtos insecabili in Dei nomine affectu nulla uis saecularium motuum aut dissoluit aut diuidit ». La métaphore « admixtos... insecabili... affectu » est peut-être le résultat d'un croisement d'images, comme si celle de Lvcr. 4, 1247, éd. Ernout, t. 2, p. 202 : « aegre a d m i s c e t u r muliebri semine semen » était combinée à la locution de Lact. *ira*, 9, 4, *CSEL*, t. 27, p. 83, caractérisant les *semina* de Lucrèce : « minutis seminibus et i n s e c a b i l i b u s ».

3. Cf. M. Ruch, *Le préambule dans les œuvres philosophiques de Cicéron*, Paris, 1956, p. 338.

4. Hil. *coll. antiar. ser.* B I, 3, p. 100 : « Et huic tantae, tam graui apostolicae auctoritati ego quoque inter ceteros, si quid mihi post eos loci est, testimonium reddo per hanc caritatem repositam nobis ante tempora saecularia in caeli spem adsumptis ». Hilaire adapte de manière assez libre Itala *Col.* 1, 4-5, où sont passées en revue les trois *affectiones* qu'il vient de célébrer : « ...audientes fidem uestram in Christo Iesu et dilectionem quam habetis in omnes sanctos, propter spem quae reposita est uobis in caelis ».

5. Hil., *ibid.* : « et nomini Dei ad Domini Iesu Christi adhaereo, iniquorum societatem et infidelium consortium respuens ».

Hilaire aurait pu se décider[1]. Mais une telle hypothèse n'a guère plus de portée, dans ce préambule, que celle d'une prétérition[2], car tout l'effort de l'auteur se porte sur l'exaltation de la vertu qui prolonge l'effet de la charité, la patience[3], comme Tertullien l'avait souligné[4].

L'occasion du « témoignage public » La patience permet à la charité de maintenir sa vertu face à l'obstacle des circonstances. Force est donc à Hilaire de brosser un tableau de la situation historique qui l'a mis à l'épreuve. L'usage du préambule à l'époque classique est là aussi pour légitimer ces rappels de faits[5], et plus précisément C. Weyman a pu dire, avec assez de vraisemblance, que la synthèse des événements établie dans le préambule du *Liber* d'Hilaire *aduersus Valentem et Vrsacium* était inspirée de celle de la préface des *Histoires* de Tacite[6]. Mais en pastichant, avec une élo-

1. Rapprocher Hil. *ibid.* : « ...familiaritate regia gloriari... grauem effici par ut ceteris potestas dabatur, si modo ueritatem euangelicam falsitate corrumperem, conscientiae reatum blandimento ignorantiae consolarer, iudicii corruptelam excusatione alieni arbitrii defenderem » et Tert. *apol.* 1, 3-4, *CC*, t. 1, p. 85 : « Hoc magis g l o r i a b i t u r p o t e s t a s earum, quod etiam inauditam damnabunt u e r i t a t e m ?... Quam iniquitatem idem titulus onerat et reuincit, qui uidetur e x c u s a r e, i g n o r a n t i a scilicet ».

2. Hilaire rejette toute alliance avec les infidèles, fût-il le prince, mais il pouvait ne pas le faire, jusqu'à ce que cette compromission lui parût insupportable (cf. *supra* n. 1). Même mouvement de la pensée dans Cypr. *Demetr.* 2, *CSEL*, t. 3, 1, p. 352 : « Haec considerans saepe conticui et inpatientem patientia uici... Sed enim cum dicas plurimos conqueri..., tacere ultra non oportet ». Rapprocher de ce dernier membre de phrase Hil. *coll. antiar. ser.* B I, 3, p. 100 : « Haec enim ⟨in⟩ simplicitate cordis per fidem et spem Christi caritas manens non tulit ».

3. *Ibid.* pp. 100-101 : « Et cum ab apostolo accepissem : *Non enim accepimus spiritum formidinis*, (cf. *Rom.* 8, 15) et cum de Domino dicente didicissemus : *Omnis qui confitebitur me coram (cum) hominibus et ego confitebor eum coram patre meo, qui est in caelis* (*Matth.* 10, 32), et per eundem dictum esset : *Beati, qui persecutionem patiuntur propter iustitiam, quoniam ipsorum est regnum caelorum* ; *beati estis, cum uos maledicent et persequentur et dicent omne malum aduersum uos propter iustitiam* ; *gaudete et exultate, quoniam merces uestra copiosa est in caelo* (*Matth.* 5, 10-12), non potui praeferre ambitiosam in reatus silentio conscientiam iniuriosae pro Dei confessione tolerantiae ».

4. Cf. *supra* p. 471, n. 3.

5. Cf. Cic. *de orat.* 2, 79, 321-322 : « Quand on devra recourir à l'exorde..., on pourra tirer ses idées, soit de la personne de l'intéressé, soit de la cause ; ...si on les tire de l'intéressé (j'appelle ainsi celui dont les intérêts sont en jeu), on dira tout ce qui le montre homme de bien généreux... Si c'est de la cause, on examinera ce qu'elle offre de cruel, d'abominable, d'imprévu, d'immérité, de malheureux, d'ingrat, d'indigne, d'irréparable, d'irrémédiable » (trad. E. Courbaud, t. 2, pp. 140-141).

6. Hil. *coll. antiar. ser.* B I, 4, p. 101 : « Proferre igitur in conscientiam publicam opus temto graue et multiplex, diabolica fraude perplexum, haereticorum parte subtile, dissimulatione multorum ac metu praeiudicatum, locorum, in quibus gesta res est nosque agimus, disparatione peregrinum, tempore antiquum, silentio nouum, pridem simulata rerum pace praeteritum, proxime impia fallacissimorum hominum calliditate renouatum hocque, quo etiam in Romani imperii negotiis quies carpitur, rex angitur, palatium feruet, episcopi circumcursant, officiales magistri uolitant, aduersus apostolicos uiros officiorum omnium festinatione turba-

quence parée de poétismes[1], les effets littéraires de cette page de Tacite, Hilaire renouvelle la présentation des faits que lui ont apportés des documents ecclésiastiques (lettre à Constance des évêques occidentaux de Sardique, relation du synode de Milan) : un concours d'antithèses, de groupements symétriques[2], d'homéotéleutes, de termes et de brachylogies hardis, évoque, par un cliquetis verbal saisissant, une effervescence générale de l'Empire romain, comme une sorte de fond de tableau au « témoignage public » que doit rendre le *uolumen* contre Valens et Ursace.

Une « erreur » de justice émerge de cet *opus graue* et *multiplex* comme « ayant occupé presque tous les esprits » : l'exil des défenseurs d'Athanase[3]. Pour expliquer comment cette iniquité est devenue l'occasion d'une prise de position qui l'engageait personnellement, Hilaire recourt d'abord à une prétérition[4] — il ne parlera pas des circonstances même du « jugement »

---

tur. Ita ubique agitur, trepidatur, instatur, ut plane iniquitatem huius adsertionis obtinendi labor et cura prodiderit ». Comme l'a bien vu C. Weyman, rendant compte de l'édition des *Collectanea antiariana parisina* par Feder, dans *Philolog. Wochenschrift.* t, 37, 1917, p. 1170, cette accumulation d'*isocola* avec oxymorons et homéotéleutes fait beaucoup songer à celle qui ouvre la préface — une préface aussi ! — des *Histoires* de Tac. *hist.* 1, 2, 1-3, éd. Goelzer, t. 1, p .5 : « Opus adgredior opimum casibus, atrox proeliis, discors seditionibus, ipsa etiam pace saeuom : quattuor principes ferro interempti, trina bella ciuilia, plura externa ac plerumque permixta, prosperae in oriente, aduersae in occidente res, turbatum Illyricum, Galliae nutantes.. Iam uero Italia nouis cladibus uel post longam saeculorum seriem repetitis adflicta... Pollutae caerimoniae..., plenum exiliis mare ». Jusque dans le vocabulaire, Hilaire pastiche Tacite : outre l'emploi de part et d'autre d'*opus* ,notons les similitudes suivantes : « opus temto » d'Hilaire et « opus adgredior » de Tac. *hist.* 1, 2, 1 ; « tempore antiquum » d'Hilaire avec « antiquis temporibus » de Tac. *dial.* 17, 1 ; « dissimulatione ac metu » d'Hilaire avec « dissimulatione ac donis » de Tac. *ann.* 6, 38, 3. De plus, le membre de phrase « locorum, in quibus gesta res nosque agimus, disparatione peregrinum » n'est pas sans rappeler le balancement de Tac. *hist.* 1, 2, 1 : « in Occidente... in Oriente »; l'opposition « antiquum... nouum » a son pendant dans Tac. *hist.* 1, 2, 2 : « nouis cladibus uel post longam saeculorum seriem ». Enfin, Tacite *ibid.*, énumère différentes provinces de l'Empire romain à l'échelle duquel précisément s'élève ici Hilaire, en notant, comme Tacite, les menées impies, en particulier les sentences d'exil dont l'Empire est le théâtre.

1. Caractéristiques de cette éloquence recherchée sont : 1°) les poétismes : « quies carpitur » (cf. Verg. *Aen.* 7, 414) ; « palatium feruet » (cf. Stat. *Theb.* 1, 525 : « feruere domum ») ; « trepidatur, instatur » (cf. Stat. *Theb.* 2, 603 : « trepidis instare ») ; 2°) les clausules oratoires : péon 1er + trochée : « calliditate recreatum » ; crétique + trochée : « festinatione turbatur » ; dichorée : « praeiudicatum ».

2. Comme exemple d'études de « volumes » qui règlent dans les *cola*, selon un crescendo et un decrescendo, le nombre des syllabes, signalons les symétries : « grau(e) et multiplex » : 5 syllabes ; « diabolica fraude perplexum » : 10 syllabes ; « disparatione peregrinum » : 10 syllabes ; « tempor(e) antiquum » : 5 syllabes ; « silentio nouum » : 5 syllabes. Notons encore la *gradatio* descendante de ces *cola* avec homéotéleutes : « ubiqu(e) agitur » : 5 syllabes ; « trepidatur » : 4 syllabes ; « instatur » : 3 syllabes. Sur ces raffinements de style, cf. pour plus détails, notre article : *Hilaire écrivain*, dans *Hilaire et son temps*, Paris, 1969, pp. 284-285.

3. Cf. *supra* p. 433, n. 1.

4. *Coll. antiar. ser.* B I, 5, p. 101 : « Praetermitto autem, licet potissima regi sit deferenda reuerentia, quia enim a Deo regnum est, non tamen aequanimiter iudicium eius episcopalibus arbitriis admitti, quia Caesaris Caesari, Deo autem

d'Athanase —, puis à une *excusatio* : le livre qu'il présente au public n'est pas une révélation[1]. Ces précautions oratoires fraient la voie à la vraie délimitation de son « sujet » (*opus*). Il s'inscrit dans les perspectives tracées par la « sentence » d'Arles, telles que nous les avons dégagées : la cause d'Athanase a été, pour la première fois, présentée par Paulin aux évêques de Gaule comme engageant leur responsabilité. D'autre part, la sentence rendue contre l'évêque de Trèves a paradoxalement fixé à ses collègues les formes de la « confession de foi » : « être jugé indigne de l'Église par les évêques et digne de l'exil par le prince[2] ».

« Captatio beneuolentiae » finale Le *prooemium* du *Liber aduersus Valentem et Vrsacium* s'achève sur un appel à l'« attention du lecteur », ornement classique dans cette « partie» d'une cause[3]. Comme Tite-Live dans sa préface[4], Hilaire invite son lecteur à étudier dans les faits les grandes questions dont ils sont l'enjeu ; puis, comme Quintilien, il l'exhorte à se faire sur elles, à

---

reddenda, quae Dei sunt. Taceo imperatoris sublata causae cognitione iudicium, non queror extorqueri de absente sententiam, quamuis apostolo dicente : *Vbi fides est, ibi et libertas est* (cf. *II Cor.* 3, 17) pati istud simplicitas sacerdotalis non debeat ». La « cause » évoquée ici est celle d'Athanase, dont LVCIF. *Athan.* 1, 1, *CSEL*, t. 14, p. 66 reproche à Constance d'exiger des évêques la condamnation *in absentia* (« cogis nos, Constanti, absentem damnare consacerdotem »), exigence qu'Hilaire rappelle lui-même dans *coll. antiar. app.* II, 1 (6), p. 186 (« Arriani... extorquere coniuentiam plebium ») ; d'autre part la formule « a Deo regnum est » fait songer, outre l'enseignement de Tertullien, à une phrase employée par les Pères de Milan qui ont refusé de condamner Athanase, cf. *supra* p. 450, n. 2. Cependant A. WILMART, *art. cité* dans *RB*, t. 24, 1907, p. 312, se demande si Hilaire ne pense pas à l'injustice qu'a subie à Béziers sa « droiture d'évêque », en déclarant vouloir taire un « jugement impérial rendu sans enquête ». Sur la « prétérition » comme figure adaptée aux « expositions », voir H. LAUSBERG, *Handbuch der literarischen Rhetorik*, t. 1, München, 1964, pp. 437-438.

1. Cf. texte cité *supra* p. 469, n. 1.

2. Cf. *supra* p. 440, n. 3.

3. *Coll. antiar. ser.* B I, 7, p. 102 : « Atque hoc etiam non inutiliter admonebo, ut ad omne hoc uolumen diligens intentio adhibeatur. Omnia enim sunt et separanda temporibus et distinguenda iudiciis et secernenda personis et uerborum diiudicanda uirtutibus, ne forte tot epistulis, tot synodis tunc frequenter ingestis pernicioso ante finem fastidio expleatur. Agitur autem in his, quae cognitio Dei expetenda sit, quae spes aeternitatis, in quo perfecta ueritas statu haereat ». La « lassitude » qui peut naître des énumérations de faits est un défaut auquel la critique littéraire de l'époque est particulièrement sensible : cf. MACR. *Sat.* 5, 15, 14, éd. Willis, p. 308 : « Deinde in catalogo suo suo curauit Vergilius uitare fastidium » ; SHA, *trig. tyr.* 31, 5, éd. Hohl-Samberger-Seyfarth, t. 2, p. 130 : « Quos ego in unum uolumen idcirco contuli, ne de singulis ⟨si⟩ singula quaeque narrarem, nascerentur indigna fastidia, et ea qu⟨a⟩e ferre lector non posset ».

4. LIV. 1, *praef.* 9, éd. Bayet, t. 1, p. 3 : « Ad illa mihi pro se quisque acriter intendat animum, quae uita, qui mores fuerint, per quos uiros quibusque artibus domi militiaeque et partum et auctum imperium sit ». Noter qu'Hilaire, dans la phrase « agitur... haereat », a recours à un groupement ternaire comme Tite-Live.

l'aide des documents (lettres, textes conciliaires) qui lui seront soumis en grand nombre, un « jugement personnel[1] ».

2. — Athanase disculpé

Le premier objectif d'Hilaire, après qu'il a annoncé, à la fin du préambule du *Livre contre Valens et Ursace*, sa décision de rendre un témoignage public[2] dans le cadre fixé par la « sentence d'Arles », est de pousser l'« enquête » sur celui qui a été visé à travers Paulin, Athanase, jusqu'à obtenir qu'il soit lavé des accusations qui sont portées contre lui[3].

Pour mener à bien la défense d'Athanase, Hilaire, selon la tradition du plaidoyer, commence par une réfutation conforme aux canons de l'école, mais — fait nouveau sur lequel il convient d'attirer l'attention — cette réfutation est tributaire d'un mode d'enseignement mis en œuvre par la catéchèse chrétienne, celui des catalogues de textes dogmatiques, dont les plus connus étaient les *Testimonia*. Ceux-ci, exclusivement scripturaires au deuxième et troisième siècles (*testimonia* en faveur du martyre, *testimonia* antijuifs[4]), englobent aussi, à partir du milieu du quatrième siècle, des documents ecclésiastiques : règles de foi, documents conciliaires surtout[5].

Un dossier libérien de textes conciliaires et épiscopaux

Dans cette promotion des actes des conciles, l'influence des papes Jules Ier et surtout Libère a été décisive[6]. Ce dernier parle, en effet, de la définition de la foi établie par les « prêtres de Dieu »,

1. *Coll. antiar. ser.* B I, 7, p. 102 : « Et cum tam grauis rei negotium tractetur, oportet et unumquemque his modo curam cognoscendis rebus inpendere, ut iudicio deinceps proprio consistens opinionem non sequatur alienam ». Rapprocher Qvint. *inst. prooem.* 3, éd. Radermacher, t. 1, p. 3 : « ...(onus) suscepi..., ne uulgarem uiam ingressus alienis demum uestigiis insisterem ».

2. Cf. dans le texte cité *supra* p. 475, n. 6 : « Proferre igitur in conscientiam publicam... temto ».

3. *Coll. antiar. ser.* B II, 6 (33), p. 154 : « Sed multum ad c o g n i t i o n e m proficiet, si quae post absolutionem Athanasi ad Constantium imperatorem synodi Sardicensis oratio fuerit, cognoscatur » ; *ibid.* II, 5, 3 (18), p. 142 : « ...spopondimus Athanasium reum teneri nullius eorum, quae obiecta sunt, criminum posse ».

4. Cf. J.R. Harris, *Testimonies*, t. 1, Cambridge, 1916, pp. 1-25, qui étudie ensuite la survie des *Testimonia* scripturaires jusque chez Athanase, et P. Prigent, *Les Testimonia dans le christianisme primitif. L'Épître de Barnabé I - XVI ....*, Paris, 1962, pp. 16-25, qui établit, pour les *Testimonia*, un « état de la question ».

5. J.R. Laurin, *Orientations maîtresses des apologistes chrétiens de* 270 *à* 361, Roma, 1954, p. 436, fait observer qu'Eusèbe de Césarée, au moins dans l'*Histoire ecclésiastique* et la *Démonstration évangélique*, utilise, pour compléter l'Écriture, d'autres documents « chrétiens », des lettres en particulier.

6. Se reporter à ce sujet aux pages d'E. Caspar, *Geschichte des Papsttums*, t. 1, Tübingen, 1930, pp. 134-136.

nos Pères au concile de Nicée[1], et, dans le *compendium fidei* qu'il adresse, en 354, à la sœur d'Ambroise pour sa vêture de moniale, il introduit des formules dogmatiques qui proviennent de credo post-nicéens[2]. Car, dans l'esprit de Libère, des définitions remontant aux Apôtres sont conservées sans addition ni restriction par la foi des évêques exposée dans les synodes épiscopaux et sont mises pratiquement au rang des *testimonia* scripturaires[3], comme il apparaît dans l'adresse à Marcelline déjà citée. La même assimilation se produit chez Hilaire, quand il avoue, dans le *De synodis*, que les Évangiles et les Apôtres lui ont révélé « l'homousion » et « l'homoeusion », mais que la foi de Nicée, depuis qu'il la connaît, remplit pour lui ce rôle, et que, si jamais il fallait lui donner un complément, les évêques devraient se réunir pour en délibérer[4].

Hilaire se fait donc l'écho d'une mise en valeur des « documents conciliaires » entreprise par la chancellerie de Libère et poussée après le synode de Milan jusqu'à l'envoi aux évêques orthodoxes, comme celui de Poitiers, d'un dossier de pièces officielles : lettres, credo des synodes de Sardique, Sirmium, Milan. Quatre d'entre elles ont été recueillies par les fragments conservés du *uolumen* hilarien de 356 : deux lettres des évêques occidentaux du synode de Sardique, l'une à l'empereur Constance, l'autre à toutes les Églises ; deux lettres d'amende honorable d'Ursace et Valens, l'une au pape Jules, l'autre à Athanase ; enfin une version latine du credo de Nicée[5].

---

1. LIBER. *epist.* « *Obsecro...* » apud HIL. *coll. antiar. ser.* A VII, 6, p. 93 : « quae iudicio sacerdotum Dei confirmata constiterunt omnes in expositionem fidei, quae inter tantos episcopos apud Nicheam praesente sanctae memoriae patre tuo (= Constantino) confirmata est ». Le même Libère appelle nos « Pères » ces *sacerdotes Dei* dans l'entretien qu'il a avec un eunuque de Constance, entretien rapporté dans ATHAN. *hist. Arian.* 36, 2, éd. Opitz, t. 2, p. 203 : ...ἵν' οὕτως προηγουμένως ἡ μὲν ἐκκλησιαστικὴ πίστις σῴζηται καθὼς οἱ πατέρες ὥρισαν ἐν τῇ κατὰ Νίκαιαν συνόδῳ.

2. Cf. AMBR. *uirg.* 3, 1-2, cité *supra* p. 142, n. 4, où dans l'adresse à Marcelline, l'énumération des titres du Verbe « iustitia de Patre, uirtus de potente, lumen ex lumine », rappelle celle-ci du credo de Sirmium de 351, rapportée comme orthodoxe par HIL. *syn.* 38, *PL*, t. 10, c. 509 c : « Qui est uerbum et sapientia et uirtus et uita et lumen uerum ».

3. LIBER. *epist.* « *Obsecro...* » dans HIL. *coll. antiar. ser.* A VII, 3, p. 91 : « Et nunquam mea statuta, sed apostolica ut essent semper firmata et custodita perfeci. Secutus morem ordinemque maiorum nihil addi episcopatui urbis Romae, nihil minui passus sum. Et illam fidem seruans, quae per successionem tantorum episcoporum cucurrit, ex quibus plures martyres extiterunt, inlibatam custodiri semper exopto » ; *ibid.* 6, p. 92 : « ...haec in coetu episcoporum diligenter facias omni cum consideratione tractari ».

4. HIL. *syn.* 91, *PL*, t. 10, c. 545 a : « ...fidem Nicaenam nunquam nisi exulaturus audiui, sed mihi homousii et homoeusii intelligentiam Evangelia et Apostoli intimauerunt ; ...si quid ad interpretationem addendum est, communiter consulamus ».

5. G. BARDY, *L'Occident et les documents de la controverse arienne*, dans *RSR*, t. 20, 1940, pp. 48-50, indique la place de chacun de ces documents dans l'histoire de la polémique antiarienne.

Ce dossier de pièces ecclésiastiques, qui ont entre elles une certaine unité de style et une commune provenance (Rome[1] ?), vise, chez Hilaire, autre chose que la simple information du lecteur. Il est incorporé par Hilaire à une argumentation qui, par la discussion des griefs lancés contre Athanase, rappelle les *purgationes* d'évêques catholiques provoquées déjà avant Optat par le donatisme[2], dont les vicissitudes ont recoupé occasionnellement celles du parti antinicéen[3]. Mais la véritable portée de la « défense d'Athanase » est, pour Hilaire, apologétique, selon la tradition de l'*Apologeticum* ou de l'*Aduersus Demetrianum* et elle se révèle surtout dans l'exposé de la « foi véritable » qui prolonge la « défense d'Athanase ».

Les deux chefs d'accusation contre Athanase

Celle-ci consiste dans la réfutation de deux chefs d'accusation qu'Hilaire extrait de la « lettre du synode de Sardique à toutes les Églises ». Le premier vise des actes de violence commis contre un prêtre officiant à Alexandrie par un séide d'Athanase[4], le second est relatif aux relations jugées compromettantes d'Athanase avec Marcel d'Ancyre.

---

1. A. Wilmart, *art. cit.*, dans *RB*, t. 24, 1907, pp. 167-171, étudiant le style de la lettre des Occidentaux de Sardique (= *Liber dictus I ad Constantium*), dont Hilaire nous transmet l'original latin (il n'existe pas de texte grec), y repère, comme dans la lettre des mêmes évêques au pape Jules, des clausules métriques et jusqu'au retour des mêmes expressions : « adulterinae doctrinae letalia semina » (*coll. antiar. ser.* B II, 1, 1 et 2, 4 (12), pp. 104 et 129). La lettre des Occidentaux de Sardique est donc un document cité par Hilaire provenant d'archives officielles, sans doute pontificales, étant donné l'abondance des textes romains qui avoisinent ce document : lettres au pape Jules, dont l'une rédigée à Rome même par Valens (cf. Hil. *coll. antiar. ser.* B II, 6, pp. 143-144), lettres du pape Libère, antérieures à son exil (*ibid.* pp. 164-167).

2. Ce rapprochement est proposé par L. Duchesne, *L'origine du livre bleu*, dans *Akten des V. intern. Kongresses katholischer Gelehrten zu München, 24-28 sept.* 1900, München, 1901, p. 556. Le même auteur a étudié, dans son article : *Le dossier du donatisme*, dans *MEFR*, t. 10, 1890, p. 594, la composition, entre autres textes, des *Gesta purgationis Caeciliani episcopi et Felici ordinatoris*, dont Optat. 1, 27 cite un extrait, et il pense que les citations de textes y étaient reliées entre elles par un « récit ». Or les *Collectanea* d'Hilaire présentent aussi cette alternance d'*epistulae* et de *textus narratiui*.

3. La lettre synodale des évêques orientaux ariens de Sardique, citée par Hilaire dans *coll. antiar. ser.* A IV, 1, p. 48, est le texte qui a été envoyé en Afrique. L'a-t-il été à Donat en particulier, comme l'indique la suscription : « ...Gregorio Alexandriae episcopo, Nicomediae episcopo, Carthaginis episcopo, Campaniae episcopo... », suivis des noms correspondants : « ...Amfioni, D o n a t o, Desiderio » ? Cette liste est considérée comme une interpolation donatiste après les démonstrations de H. Achelis, *Eine donatistische Fälschung*, dans *ZKG*, t. 48, 1929, pp. 344-353 ; J. Zeiller, *Donatisme et Arianisme, La falsification donatiste des documents ariens du concile arien de Sardique*, dans *CRAI*, 1933, pp. 65-72. Un état récent de la question vient d'être établi par G. Folliet, *L'épiscopat africain et la crise arienne au* IVe *siècle*, dans *REByz*, t. 24, 1966 (= *Mél. V.* Grumel), pp. 196-223.

4. Sur le détail de ces faits, cf. H. Nordberg, *Athanasius and the Emperor*, (= *Soc. Scient. Fennica, Comment. human. litt.*, t. 30, 3), Helsinki, 1963, pp. 24-25.

La lettre du synode de Sardique est citée tout entière dans la version latine[1] d'un original rédigé en grec, si l'on en croit Feder[2], mais cette version ne saurait être attribuée à Hilaire à cause du nombre d'expressions non hilariennes qui s'y rencontrent[3]. En revanche, elle aurait toutes chances de sortir des bureaux de la chancellerie de Libère, à en juger du moins par le soin appliqué aux clausules et au *cursus* rythmique, soin caractéristique, selon F. Di Capua, des documents pontificaux du IVe siècle[4].

Le premier chef d'accusation

La narration des actes de violence, telle qu'elle est présentée dans la lettre des évêques du synode de Sardique à toutes les Églises, « effleure déjà la confirmation », comme le dit Quintilien d'une

1. Cf. *coll. antiar. ser.* B II, 1, pp. 103-126. Une autre version latine est donnée dans la collection canonique du diacre Théodose : texte édité par Feder dans *coll. antiar.*, pp. 103-126 en bas de page. THÉODORET, *hist. eccl.* 2, 6 cite un texte grec.

2. Dans *Studien zu Hilarius von Poitiers* I, p. 87, opinion partagée par E. SCHWARTZ, *Zur Datierung des Athanasius*, dans *Nachr. d. Göttinger Akad. Wiss., phil.-hist. kl.*, 1904, p. 380. Feder a repéré plusieurs tournures qui sont décalquées d'un original grec : « hos omnes longe facite » = τούτους πάντας μακρὰν ποιεῖτε ; « necessitatem patiebantur ista tolerare » = ἀνάγκην εἶχον πειρασθῆναι τούτων ; le nom propre Scyrus recouvre un Ἰσχύρας.

3. Nous avons repéré d'après les relevés du *Thesaurus* et de R.J. KINNAVEY, *The Vocabulary of St Hilary of Poitiers*, Washington, 1935, comme étrangers à l'usage d'Hilaire, mais attestés chez d'autres auteurs, les termes et expressions suivants : *coll. antiar. ser.* B II, 5, p. 103 : *adulterinam* (CYPR.) ; p. 104 : *exsurrexerunt* (CYPR.) ; p. 105 : *in murmuratione fuit* (VVLG.) ; p. 107 : *timuerunt uenire* (cf. OVID. *pont.* 1, 119 : « times adire ») ; p. 108 : *commentatitiam* (GELL.) ; p. 109 : *consacerdotes* (CYPR. ; LVCIF.) ; p. 110 : *testificabantur* (VVLG.) ; p. 111 : *excruciatos* (CYPR.) ; p. 112 : *in angusto se teneri* (SEN. : *in angusto includi*) ; p. 114 : *inpugnationem* (CYPR.) ; p. 115 ; *adseuerarunt* (TERT. ; MIN. FEL.) ; p. 117 : *adsimilarunt* (TERT.) ; p. 120 : *interminationibus* (CYPR. ; COD. *Theod.*) ; p. 121 : *sategerunt* (QVINT.).

4. En nous limitant aux deux premiers paragraphes de la Lettre, nous avons trouvé pp. 103-109 : 1°) Les clausules suivantes, 3 fois le ditrochée : « imperatorum lateret » ; « commenta prodiderunt » ; « per excusationem » ; 2 fois le trochée + péon 1er : « omnibus tribuit » ; « mendacii fuisse plena » ; 1 fois le dispondée : « custodiretur » ; 1 fois le spondée + péon 1er : « praesentes autem fugiunt » ; 1 fois le spondée + crétique : « persequi tentauerunt ». 2°) Parmi les types de *cursus*, 2 fois le *cursus uelox* : « suspicionem tegant » « dignissimus habeatur ». Or c'est le type de *cursus* le plus souvent représenté dans les *Lettres* de Libère d'après F. DI CAPUA, *Il ritmo prosaico nelle lettere dei Papi e nei documenti della cancellaria romana dal IV al XII sec.*, t. 1, 2 : *Da Cornelio a Damaso*, dans *Lateranum, N.S.*, t. 3, 3, Roma, 1937, pp. 213-223. D'autre part, la comparaison des variantes dans les deux traductions latines de la Lettre, traduction rapportée par Hilaire que nous croyons d'origine romaine (= *A*), et traduction des collections canoniques (= *B*), fait apparaître le classicisme du style et de la langue de la première: *A* observe la concordance des temps régulière : p. 104 : *lateret* (*B* : *lateat*), évite d'employer le *perfectum* de *cohortor* au sens passif : p. 105 : *cohortatione excitati* (*B* : *cohortati*, archaïsme de CATO *apud* GELL.), d'employer *permitti* à la construction personnelle : p. 105 : *illis... permissum est* (*B* : *permissi sunt* SEN.). Au point de vue du vocabulaire, *A*, p. 105. dit : « quod in murmuratione fuit », là où *B* emploie « quae rumigerabantur » (FEST. ; SCHOL. Cic.) ; *A* emploie *suspicio* et *facere*, quand *B* a recours à *suspectio* et à *perpetrare*, qui sont post-classiques.

narration bien conduite[1], car elle fait ressortir l'inanité du premier grief dont est accusé Athanase[2], en sorte qu'Hilaire, en bon avocat, feint de n'avoir rien à ajouter à l'exposé des faits[3]. Néanmoins, après avoir stigmatisé les manœuvres frauduleuses qui ont abouti à l'accusation de violence portée contre Athanase, il entend la ruiner en l'attaquant dans son « fondement » même[4], pour reprendre le terme précis de la langue du barreau.

Procédant à l'examen des « invraisemblances » contenues dans les faits reprochés à Athanase, Hilaire recourt aux « arguments » (tirés des « questions ») *de homine* et *de loco*[5], pour prouver le mensonge de l'accusation[6]. Toute la réfutation est « rassemblée[7] », après un appel à l'attention du lecteur-juge[8], dans un dilemme qui porte sur cette question conjecturale[9] : le fait

1. Cf. Qvint. *inst.* 4, 2, 55, éd. Radermacher, t. 1, p. 209 : « Omnia denique, quae probatione tractaturi sumus, personam, causam ,locum, tempus, instrumentum, occasionem, narratione delibabimus ».

2. Cf. *coll. antiar. ser.* B II, 5, 3 (18) p. 142 : « Satisfecimus igitur primae propositioni, qua spopondimus Athanasium reum teneri nullius eorum, quae obiecta sunt, criminum posse ».

3. *Coll. antiar. ser.* B II, 5, 1 (16), p. 140 : « Res, quantum arbitror, sermonis alterius interpretatione non indiget ».

4. *Coll. antiar. ser.* B II, 5, 1 (16) p. 140 : « Nam omnia ita edita sunt et expressa, ut in lucem cognitionis elata sint. Testes ex Aegypto compositi, Athanasius ipse praesens, falsorum iudicum nocturna et turpis per conscientiam fuga, tantorum scelerum grauis et subiecta uniuersorum oculis inuidia. Adde originem causae, ex qua in Athanasium occasio est quaesita sententiae ». La terminologie de cette dernière phrase n'est pas étrangère à celle du barreau : cf. Cic. *inu.* 1, 8, 10, éd. Stroebel, p. 9 : « Eam igitur quaestionem, ex qua causa nascitur, constitutionem appellamus ».

5. *Coll. antiar. ser.* B II, 5, 2 (17) p. 141 : « At uero cum et facti fides et loci religio et iniuriae homo nullus est... ». Dans Rhet. *Her.* 2, 4, 6, l'« indice » du « lieu » est l'objet de « questions » du genre de celle que pose Hilaire (*ibid.* 1 (16), p. 140) ironiquement à propos du lieu (mythique !) des violences que prétend avoir subies Ischyras sur l'ordre d'Athanase : « Numquid potius ipsa soli religio defecit aut aliquo, ut adsolet, hiatu locus uiolati sacrificii desedit ? ». La « question de l'homme » (cf. Qvint. *inst.* 5, 10, 23 : « argumenta a persona ducenda ») n'est pas séparée de celle du « lieu » : Scyras n'est pas prêtre (donc l'envoyé d'Athanase n'a pas commis sur lui un sacrilège), puisqu'il ne dispose pas d'une église : « Cum in hominem quaestio est, ipse facti tam grauis nullus est locus, apud Mareotem ecclesia nulla est ». (Hil. *ibid.*).

6. Hil. *ibid.* : « Scyras presbyter negatur et criminis falsitas cum auctore damnatur ».

7. Terme technique de l'art oratoire : cf. Qvint. *inst.* 4, 4, 2, éd. Radermacher, t. 1, p. 226 : « ...quae solet in argumentis esse summa collectio : *Haec si, ut exposui, gesta sunt, iudices...* »

8. *Coll. antiar. ser.* B II, 5, 2 (17), p. 140 : « Si quis igitur est humanis institutis ad usum communis intelligentiae eruditus, si quis prudentiae praeceptis in uiam consectandae ueritatis insistit, animum intendat et, quid in huiuscemodi negotiis tenere se arbitrii uelit, expendat ».

9. Qvint. *inst.* 3, 11, 11, éd. Radermacher, t. 1, p. 180, définit ainsi cette « question » : « Nam in coniectura est quaestio ex illo : factum, non factum, an factum sit ».

a-t-il eu lieu ? S'il a eu lieu, qu'on le montre ainsi que l'emplacement et l'auteur ; s'ils n'existent pas, l'accusation est « sans fondement[1] ».

La réfutation se prolonge par une *altercatio* destinée à prouver le « mensonge » des accusateurs d'Athanase et « l'autorité » de ses défenseurs, Ossius, Maximin, Jules[2]. Cette *altercatio* est précédée d'une apostrophe solennelle aux « juges » d'Athanase, les invitant à regarder vers un autre « juge », Dieu[3], conformément à un « lieu » de l'apologétique[4] qui prend le relais de l'invocation des dieux à la fin des plaidoyers classiques[5]. Considérée en elle-même, l'altercation, nuancée d'une prétérition (*non facis comparationem*), comporte une accumulation d'antithèses sur le vrai que les « juges » considèrent comme faux et vice-versa, argument utilisé par les avocats[6]. Elle s'achève enfin sur deux figures : une *subiectio*, à la

1. *Coll. antiar. ser.* B II, 5, 2 (17), p. 141 : « Certe, opinor, quisquam ab utroque consultus et positus in medio utriusque sententiae ita loquetur : Si crimen est, docendum est ; si locus est, demonstrandus est ; si homo, contuendus est ».

2. *Ibid.* 5, 3 (18), 1-4, p. 141 : « Haec quaerenti mihi respondete : Athanasium quo iudicio damnastis ? Dicetis nempe : Episcoporum, et haec confessionis uestrae erit uenia. Secuti, inquit, sumus sanctam iudiciorum sub episcopali communione reuerentiam. Sed ignorasse uos negabitis Athanasio, cuius damnationem a uobis Valens, Vrsacius, Saturninus exegerunt, ab Ossio, Maximino, Iulio redditam communionem ? Non facio comparationem ; rogo, que uestra de crimine Athanasii sententia fuit ?... Quid est quod secuti estis ? Falsis episcopis auctoritatem datis, ueris negatis ». Les charnières de cette *altercatio* se trouvent déjà dans les plaidoyers de Cicéron : « respondete » dans *Vatin.* 9, 23 : « mihi respondeto tu » ; « Athanasium quo iudicio damnastis ? Dicetis nempe » rappelle *Verr.* 2, 2, 71, 174 : « At quorum iudicio condemnatum ? Nempe eorum quos... » et *Ligar.* 4, 7 : « Apud quem... dico ? Nempe apud eum qui ... ». L'incise *inquit* introduit une réponse supposée comme dans *Cluent.* 26, 71 : « Quid tu, inquit, ecquid me adiuuas ? » La question : « sed ignorasse uos negabitis...? » est du type de : « ...ibi uis facta negabitur ». (*Caec.* 15, 44).

3. *Ibid.* 5, 3 (18), 1, p. 141 : « Respicite in caelum et astra, uos sacerdotes, et in eum, qui ex nihilo fecit illa, cum libertate fidei et spei, quam accepistis, intendite recordantes talem uobis futuri et uos iudicii formam esse propositam : *quo iudicio iudicaueritis, iudicabitur de uobis* ». *Respicite* est un cliché que Cic. *Cluent.* 21, 5, 8, éd. Boyancé, p. 93, range parmi les *grauissima uerba* : « ...et cum illa uerba grauissima ex intimo artificio deprompsisset : Respicite, iudices, hominum, fortunas... »

4. Cf. Tert. *apol.* 30, 4 : « Illuc (= in Deum) sursum suspicientes Christiani... » Cic. *har. resp.* 9, 19 ; *rep.* 3, 2, 3, emploie *suspicere* avec *in caelum* ; sur ce modèle, Hilaire a calqué « respicite in caelum ». Autre « lieu » de l'apologétique chez Hilaire : la formule « cum libertate fidei et spei », qui évoque la παρρησία du témoignage rendu par le martyr : cf. Prvd. *perist.* 10, 925, éd. Lavarenne, t. 4, p. 155 (Asclepiades s'adressant à Romain) : « Permitto, uocem libere ut exerceas » ; Pass. *Perp.* 18, éd. van Beek, p. 54 : « Dicebat enim : Ideo ad hoc sponte peruenimus, ne libertas nostra obduceretur ». Sur cette « liberté » cf. *supra* p. 454, n. 2 et H. Jäger, Παρρησία *et fiducia. Étude spirituelle des mots*, dans *Studia patristica*, t. 2 (= *Texte und Unters.* t. 67), 1953, p. 228.

5. Cf. par ex. Cic. *Mil.* 38, 104, éd. Boulanger, p. 137 : « O di immortales ! fortem et a uobis, judices, conseruandum uirum ! ».

6. *Coll. antiar. ser.* B II, 5, 3 (18), p. 141-142 : « Falsis episcopis auctoritatem datis, ueris negatis ; quae sunt, non esse decernitis, iudicatis autem illa quae non sunt ». *Auctoritatem dare* est une *iunctura uerborum* cicéronienne (*Phil.* 3, 6, 14) ; quant à l'antithèse entre *esse* et *non esse*, on la trouve dans Cic. *Sest.* 32, 69, éd. Cousin, p. 168 : « ...in qua (fortuna) nonnulli etiam, quos esse putaueram, non erant ».

faveur de laquelle sont évoqués les odieux moyens de pression des ennemis d'Athanase[1], et une *conquestio* nourrie d'apostrophes pathétiques adressées aux évêques qui ont eu à juger de la cause d'Athanase aux conciles de Sardique, Arles et Milan[2], pour leur inspirer l'horreur d'une « trahison de la vérité[3] ».

Le second chef d'accusation contre Athanase

Le second chef d'accusation dont Hilaire entend laver Athanase[4] est lié aux accusations portées contre Marcel d'Ancyre devant le synode de Sardique[5] : à travers elles, la « haine » a voulu

1. *Coll. antiar. ser.* B II, 5, 3 (18), p. 142 : « Sed ut subiectioni huic credideritis credo, carcer exegit, custos institit, tortor incubuit, gladius pependit, ignis ambussit ». Cette hypotypose ou *subiectio* (Cic. de *orat.* 3, 53, 202) doit son relief à l'accumulation d'*isocola* avec homéotéleutes.

2. *Ibid.* 5, p. 142 : « O ueros Christi discipulos ! O dignos successores Petri et Pauli ! O pios ecclesiae patres ! O ambitiosos inter Deum plebemque legatos, ueritatem uos Christi falsitati hominum uendidisse ! ». Dans cette *conquestio* (définition de cette figure dans Cic. *inu.* 1, 55, 106) plusieurs apostrophes trahissent l'influence de textes du pape Libère : « O dignos successores Petri et Pauli ! » rappelle la formule de la Lettre *Obsecro* citée *supra* p.479, n. 3 : « illam fidem seruans quae per s u c c e s s i o n e m tantorum episcoporum cucurrit, ex quibus plures martyres exstiterunt ». La vénération conjuguée de Pierre et Paul martyrs, qui est attestée par Tert. *praescr.* 24, 4 ; *adu. Marc.* 4, 5, 1 ; *scorp.* 15, 3, est un fait bien romain, que consacre, sous Libère, le calendrier philocalien (cf. *MGH*, *AA*, t. 9, p. 71 Depositio martirum : III Kal. Iul. : Petri in Catacumbas et Pauli Ostense, Tusco et Basso cons.). La « tradition » issue de Pierre et Paul est dotée d'une *auctoritas* déjà par le pape Étienne (cf. Cypr. *epist.* 75, 6, 1-2). Sur ces faits, se reporter à P. Batiffol, *Cathedra Petri*, Paris, 1938, pp. 173-176 ; 178-179. Nous relevons encore une réminiscence libérienne dans des apostrophes du texte d'Hilaire : « O pios ecclesiae patres ! » : cf. *supra* p. 479, n. 1, à propos de Libère, dans Athan. *hist. Arian.* 36, 2, éd. Opitz, t. 2, p. 203 : ἵν' οὕτως προηγουμένως ἡ μὲν ἐκκλησιαστικὴ πίστις σῴζηται καθὼς οἱ πατέρες ὥρισαν.

3. La dernière apostrophe a un ton de pamphlet : « ...ueritatem Christi falsitati hominum uendidisse ! » rappelle ce trait cinglant de Cic. *Cluent.* 12, 35, éd. Boyancé, p. 79 : « ...spem illam... sceleri Oppianici uendidit ! ». Quant à la locution sarcastique « ambitiosos... legatos », elle doit être rapprochée de la formule qui, dans le *prooemium* du *Liber primus aduersus Valentem et Vrsacium*, dépeint l'affairement des évêques inféodés à Constance : « episcopi circumcursant » (*supra* p. 475, n. 6). Le verbe *circumcursare* est employé par Lact. *inst.* 6, 12, 12, *CSEL*, t. 19, pp. 526-527, en liaison avec *ambitiosus*, pour railler la caricature de la vertu que Cicéron appelle « hospitalité » : « Quomodo ergo defenderet quominus a m b i t i o s a illa hospitalitas malitia esset ? Tu mihi per omnes portas c i r c u m c u r s e s ..., uelisque te iustum et humanum et hospitalem uideri ».

4. Les termes sont empruntés à *coll. antiar. ser.* B II, 5, 3 (18), p. 142, phrase citée *supra* p. 482, n. 2.

5. Sur Marcel d'Ancyre la synthèse la plus récente est celle de W. Gericke, *Marcell von Ancyra, Der Logos-Christolog und Biblizist*, Halle, 1940 ; F. Loofs, *Die Trinitätslehre Marcell's von Ancyra und ihr Verhältnis zur älteren Tradition*, dans *Sitzungsber. der preuss. Akad. Wiss., phil.-hist. Kl.*, 1902, pp. 777-779, s'est efforcé de réduire la nouveauté des thèses de Marcel sur la prolation du *Logos* ; F. Scheidweiler, *Marcell von Ancyra*, dans *ZNTW*, t. 46, 1955, pp. 202-214, souligne, au contraire, leur originalité.

atteindre Athanase. Pour l'en défendre, Hilaire, suivant un schéma classique d'argumentation, montre que les adversaires d'Athanase, « acharnés dans leur malice », ne tendent qu'à « rouvrir un procès considéré comme mort et enterré[1] ». La démonstration suppose un supplément de narration, qui complète les détails de la synodale de Sardique. Cette « exposition » nouvelle retrace les circonstances de la condamnation de Photin de Sirmium, disciple de Marcel[2], en montrant qu'elle a été surtout l'occasion, pour Ursace et Valens, de solliciter du pape Jules et d'Athanase le retour dans leur « communion[3] ». Deux pièces à conviction sont incorporées au récit[4], qui se conclut sur la volonté de confusion dont sont animés les adversaires d'Athanase[5].

C'est cette perversion que, dans son argumentation, Hilaire dénonce, en recourant à la démarche de la « division » que recommande l'*Orator* dans les cas d'« équivoques[6] ». Hilaire distingue, en effet, dans la cause

---

1. *Coll. antiar. ser.* B II, 9, 2 (22), p. 146 : « Illud autem esse cognitum cunctis oportet... homines mente callidos, ingenio subtiles, malitia pertinaces, occasionem reuoluendi eius, quod Athanasii absolutione est dissolutum, quaesisse iudicii..., ut emortuam de Athanasio ipso iam tempore quaestionem et ueritatis iudicio consepultam rursus in publicam recordationem causae nouitas excitaret ». Hilaire reprend plusieurs schémas de la rhétorique judiciaire classique : cf. Cic. *Verr.* 2, 2, 28, 68 ,éd. De La Ville de Mirmont, t. 3, p. 86 : « Crimina tractantur ab accusatore ea quae erant antea non solum defensione, uerum etiam iudicio dissoluta » ; *Phil.* 2, 12, 30, éd. Wuilleumier, t. 1, p. 105 : « quae (faces) te excitent tantae causae indormientem » ; Cod. *Theod.* 16, 7, 3, éd. Mommsen, p. 885 : « Sed ne... hereditariae quaestiones temporum uarietate longorum prorsus emortuae in rediuiuos semper agitentur conflictus... »

2. *Coll. antiar. ser.* B II, 5, 4 (19) p. 142 : « Fotinus Syrmiensis episcopus fuit a Marcello imbutus ; nam et diaconus sub eo aliquandiu fuit. Hic corruptis innocentiae moribus ac disciplinis turbare euangelicam ueritatem persistebat nouis praedicationibus ». Sur la doctrine de Photin, se reporter à l'exposé recent de M. Simonetti, *Studi sul arianesimo*, Roma, 1965, pp. 136-152, qui complète l'article de G. Bardy, dans *DThC*, t. 12, c. 1532-1536, et les pages du même auteur, dans son *Paul de Samosate*, Louvain, 1929, pp. 410-414, où est étudiée la survie des thèses de Paul chez Photin.

3. *Coll. antiar. ser.* B II, 5, 4 (19), p. 142 : « Igitur ad tollendum ex episcopatu Fotinum, qui ante biennium iam in Mediolanensi synodo erat hereticus damnatus, ex plurimis prouinciis congregantur sacerdotes... Quam oportunitatem nancti Vrsacius et Valens Romanae plebis episcopum adeunt, recipi se in ecclesiam deprecantur et in communionem per ueniam admitti rogant ».

4. *Ibid. ser.* B II, 6, pp. 143-144 : « Exemplum epistulae, quam post renuntiationem Orientalium Athanasium reum non esse in urbe Roma olografa manu Valens perscripsit et Vrsacius subscripsit » ; *ibid.* 8, p. 145 : « Item exemplum alterius epistulae Valentis et Vrsaci, quam post aliquantum temporis ab Aquileia, posteaquam hanc superiorem Roma emiserant, ad Athanasium miserunt episcopum ».

5. *Ibid. ser.* B II, 5, 4 (19), p. 142 : « ...hoc magis solliciti atque anxii turbari rursum miscerique omnia, quod iam pridem plures episcopos reos uel falsorum in Athanasio iudiciorum uel communionis heresis Arrianae ab ecclesia fuerat necesse resecari ». Le binôme « miscere ac turbare » est imité de Cic. *leg.* 3, 9, 19, éd. De Plinval, p. 91 : « omnia... turbauit, miscuit ».

6. Cic. *orat.* 32, 115, éd. Yon, p. 40 : « Nouerit (orator)..., cum ambigue multa dicantur, quo modo quidque eorum diuidi... oporteat ». Or il y a « équivoque »

de Marcel, par le biais duquel on vise Athanase[1], le « genre d'état » appelé « intention », de celui de « l'écrit[2] ». Or, si l'écrit de l'évêque d'Ancyre consacré au « règne du Christ » est irréprochable[3], l'intention préalable dont il est issu apparaît comme malfaisante[4], au point que certains y ont vu le point de départ de la doctrine de Photin[5]. C'est en soulevant ainsi une sorte de question préjudicielle au sujet de Marcel qu'Athanase a rompu avec lui, tout en reconnaissant, contre les Ariens, l'orthodoxie de son livre.

---

chez Marcel : cf. *coll. antiar. ser.* B II, 9, 1 (21), p. 146 : « Vbi... sensit (Athanasius) a m b i g u i s praedicationibus eius, in quam Fotinus erupit, doctrinae uiam quaerere (Marcellum) ».

1. *Ibid.* 9, 2 (22), p. 147 : « Extat autem in superioris epistulae corpore (= Lettre des Occidentaux de Sardique) Marcellum ab Arrianis occasione libri, quem de subiectione Domini Christi ediderat, una cum Athanasio fuisse damnatum ». Rapprocher *epist. syn. ad Eusebium e concilio Mediolanensi*, 2, dans *CC*, t. 9, p. 119 : « Quod de nomine haereticorum Marcelli et Photini necnon et Athanasii sacrilegi totus prope definiuit orbis ».

2. Cf. Qvint. *inst.* 3, 6, 44-46, éd. Radermacher, t. 1, p. 149 : « A plurimis tres sunt facti generales status... horum deinde fecerunt species... et scripti et sententiae uel uoluntatis ».

3. *Coll. antiar. ser.* B II, 9, 2 (22), p. 147 : « Docetur etiam recitatione eiusdem libri innocentem deprehendi. Falsitatem quoque iudicii Arriani extantis adhuc libri fides arguit ». Ce livre est peut-être le traité *Contre Astérius*, dont les fragments cités par Eusèbe de Césarée et réunis par E. Köstermann, *GCS*, t. 14, pp. 185-215, montrent qu'au sujet de la *subiectio* et de la *traditio regni Christi* (cf. *supra* n. 1) Marcel ne s'écarte pas de l'enseignement de saint Paul : *GCS*, t. 14, p. 209, n° 116 : Πάντων γὰρ ἐν τῷ καιρῷ τοῦ τέλους ὑποτάσσεσθαι μελλόντων τῷ Χριστῷ, ὡς ὁ ἀπόστολος ἔφη τηνικαῦτα · αὐτὸς ὑποταγήσεται τῷ ὑποτάξαντι αὐτῷ τὰ πάντα (I *Cor.* 15, 28) ; *ibid.* n° 115 : Εἰ οὖν εἴληφεν ἀρχὴν βασιλείας πρὸ ἐτῶν ὅλων οὐ πλείονων ἢ τετρακοσίων, οὐδὲν παράδοξον, εἰ τὸν πρὸ οὕτως ὀλίγου χρόνου τῆς βασιλείας ταύτης τυχόντα ὁ ἀπόστολος φησιν παραδώσειν τὴν βασιλείαν (*I Cor.* 15, 24) δηλονότι τῷ Θεῷ τῷ καταστήσαντι αὐτὸν, ὡς ἡ γραφὴ φησιν (*psalm.* 8, 6) βασιλέα. Les spécialistes sont enclins aujourd'hui à attribuer à Marcel d'autres écrits imputés jusqu'alors à Anthime et à Athanase, ainsi M. Richard, *Un opuscule méconnu de Marcel évêque d'Ancyre*, dans *MSR*, t. 6, 1949, pp. 6-28 ; F. Scheidweiler, *Wer ist der Verfasser des sogenannten « Sermo maior de fide »* ? dans *BZ*, t. 47, 1954, pp. 333-357. Un « état de la question » sur l'œuvre conservée de Marcel a été établi par M. Tetz, *Zur Theologie des Markell von Ancyra*, I, dans *ZKG*, t. 35, 1964, pp. 217-270.

4. *Coll. antiar. ser.* B II, 9, 1 (21), p. 146 : « Sed idem Athanasius Marcellum... a communione sua separat anteriore tempore, quam Fotinus arguitur, praeuentam iudicio m e d i t a t i o n e m c o r r u p t a e u o l u n t a t i s ostendens et non ex libri editione condemnans. Sed quia promptum est ex bono malum effici, praebuit non illis, quae in Marcellum gesta antea fuerant, sed his, quae in Fotinum gerenda erant, auctoritatem ». Le groupe de mots « praeuentam iudicio meditationem » est à mettre en relation avec l'usage du *praeiudicium*, que Cic. *Verr.* 2, 3, 65, 153, éd. De La Ville de Mirmont-Martha, t. 4, p. 89 oppose à une « condamnation » effective (*condemnare*, le terme même d'Hilaire) : « ...qui statueret Apronio condemnato de isto praeiudicium futurum ».

5. *Ibid.* 9, 2, (22), p. 146 : « Illud autem esse cognitum cunctis oportet... homines mente callidos... rescribentes de Fotino Marcelli mentionem uelut institutionum talium magistri addidisse ». La collusion de Marcel et de Photin est dénoncée par l'ecthèse macrostiche d'Antioche (344) citée par Athan. *syn.* 26.

Ce raisonnement tenu, Hilaire s'interrompt, en mettant en œuvre la figure dite *reticentia*, qui lui sert de transition. Il ne convient pas, dit-il en effet, d'ouvrir un débat sur une deuxième question parallèle à l'affaire douloureuse d'Athanase, ni d'envisager la perversité des Ariens comme visant seulement un homme[1].

Conclusion Ce n'est pas qu'au cours de la présente étude Hilaire ait paru négliger de traiter la question de l'accusation portée contre Athanase ou de mettre en œuvre tout l'appareil de la défense judiciaire. Au contraire, comme nous venons de le voir, il s'est appliqué, en bon avocat, à exploiter des documents officiels, en particulier des pièces conciliaires, en usant des moyens traditionnels de la rhétorique du barreau : lieux et figures. Mais le fait même de prendre pour base de discussion une législation ecclésiastique était une nouveauté. De celle-ci il nous faut traiter maintenant comme de la partie la plus constructive du *Liber primus aduersus Valentem et Vrsacium*, l'« enseignement de la foi parfaite ».

3. — L'enseignement de la foi parfaite

L'effort pour disculper Athanase[2] appelle à sa suite, l'enseignement de la foi parfaite, par une sorte de progression[3] caractéristique de l'apologétique, qui fait suivre la *purgatio* de la *demonstratio religionis nostrae*[4]. Une telle progression est nécessaire pour éviter que le lecteur partant des accusations portées contre l'évêque d'Alexandrie, ne soit entraîné

1. *Ibid.* 9, 3 (23), p. 147 : « Sed cur abnegatae Marcello commonionis Athanasius reus esse rescribitur ? Numquid propter libri uitium Marcellus abstentus est ?... Verum omnis ista alterius causae et doloris est quaestio. Et quamquam conceptis iam diu in Athanasium odiis suis satisfiat, in maiorem tamen sceleris gradum molitio tanta procedit ».

2. Sur l'emploi d'*absolutio*, cf. *supra* p. 478, n. 3.

3. Cf. le mot *gradus* dans la phrase citée *supra* n. 1.

4. Formules de Tertullien, dans l'*Apologeticum*, dont elles marquent les articulations : 6, 11, *CC*, t. 1, p. 98 : « Nunc enim ad illam occultorum facinorum infamiam respondebo, ut uiam mihi ad manifestiora p u r g e m » ; 16, 14, p. 117 : « Quae omnia, conuersi iam ad d e m o n s t r a t i o n e m r e l i g i o n i s n o s t r a e repurgabimus ». Ces articulations ont été mises en relief par O. Schönberger, *Über die symmetrische Komposition von Tertullians Apologeticum*, dans *Gymnasium*, t. 64, 1957, pp. 335-340, et surtout par R. Braun, *Observations sur l'architecture de l'Apologeticum*, dans *Hommages à* J. Bayet, Paris, 1964, pp. 114-121, qui souligne, au chap. 16, le passage de l'ἀπολογία à l' ἐπίδειξις, c'est-à-dire à la « démonstration de la foi ». C. Castillo, *El Apologeticum de Tertulliano, estructura y composicion*, dans *Emerita*, t. 35, 1967, pp. 315-339, tend, en sens inverse à ramener l'*Apologeticum*, à un discours judiciaire classique, avec ses parties traditionnelles. Même direction de recherche chez F.L.J. Swift, *Forensic Rhetoric in Tertullian's Apologeticum*, dans *Latomus*, t. 27, 1968, pp. 864-877.

à « condamner la foi catholique » qu'Athanase a eu le souci constant de défendre contre l'hérésie[1].

En donnant ainsi au débat une portée générale qui dépasse la personne d'Athanase, Hilaire retrouve le style des jugements qu'il a déjà portés sur la « cause » défendue par Paulin de Trèves à Arles et par Eusèbe de Verceil à Milan et qui ont abouti à cette constation : la « confession de la foi » — et par elle, il faut entendre le *tractatus Nichenus*[2] — a beau dépasser en valeur l'« attachement à un homme »[3], la première comme le second représentant les deux *loci* de la cause de la « foi parfaite » sont liés l'un à l'autre par les hérétiques[4]. Venant après la défense d'Athanase, l'enseignement de la foi parfaite est présenté par Hilaire comme procédant d'une instruction[5] dont le style annonce la rencontre de la théologie et du droit chez un Marius Victorinus[6].

Exorde et narration Une sorte d'exorde relie cet enseignement au débat précédent et invite le lecteur « paisible ou candide » — proie de l'hérésie[7] — à ne pas se laisser « entraîner », sous prétexte que « Photin est sanctionné et Athanase accusé », à condamner, par voie de conséquence, la foi catholique.

La narration entend mettre ensuite en relief la lutte constante menée contre l'hérésie. A cet effet, comme disent les traités de rhétorique[8],

1. Cf. *Coll. antiar. ser.* B II, 9, 4(24)-5(25), p. 147-148 : « Nam tertius mihi l o c u s praestat... ut cum securitas legentium uel indoctorum simplicitas tam mollibus fuerit intercepta principiis uno eodemque subscriptionis elicitae adsensu in Fotini animaduersionem, in Athanasii reatum, in damnationem fidei catholicae transeatur. Et spero quod non exiguam partem cognitionis istius synodus Serdicensis adtulerit (allusion à la Lettre des Occidentaux de Sardique), ubi insectatione Arrianorum omnia in Athanasium crimina conficta esse monstrantur et uis adhibita plebi Dei, ut in pestiferam letalis doctrinae coniuentiam transirent. Rem tamen omnem, quia c a u s a postulat, breuiter dicam. Cura et negotium apostolicis uiris semper fuit constanti et publica p e r f e c t a e f i d e i p r a e d i c a t i o n e conatus omnes oblatrantis heresis comprimere ».

2. Locution de *coll. antiar. ser.* B II, 11, 5 (32) p. 153 : « Sed diligens Nicheni tractatus sermo ». Sur cet emploi de *tractatus*, cf. G. Bardy, *Tractare, tractatus*, dans *RecSR*, t. 33, 1946, p. 21.

3. L'opposition entre « confessio fidei » et « fauor in hominem » (= Athanase) est exprimée par Hilaire à propos du concile d'Arles dans *coll. antiar. ser.* B II, 1, 6 : cf. *supra* p. 440, n. 1.

4. Cf. dans la phrase citée *supra* n. 1 sur le « tertius locus » la juxtaposition de « in Athanasii reatum » et « in damnationem fidei catholicae ». Nous comprenons mal que M. Meslin, Les *Ariens d'Occident*, p. 267, refuse d'admettre qu'il y ait, dans l'esprit d'un Nicéen comme Hilaire, un lien entre les querelles de personnes et les conflits de doctrine.

5. *Coll. antiar. ser.* B II, 11, 6 (33), p. 154 : « Sed multum ad cognitionem proficiet, si... »

6. Cf. P. Hadot, *De lectis non lecta componere* (*Marius Victorinus, adu. Arr.* 2, 7). *Raisonnement théologique et raisonnement juridique*, dans *Studia patristica*, t. 1 (= *Texte und Unters.* t. 63), Berlin, 1957, pp. 209-214.

7. Comme l'évoque le verbe *intercepta* dans la phrase citée *supra* n. 1.

8. *Ab ultimo r e p e t i* est dans Cic. *inu.* 1, 20, 28, appliqué à la « narration ».

elle « remonte », suivant le schéma de l'argumentation du *De praescriptione* de Tertullien[1], aux « lettres » des « apôtres » — entendons saint Paul — qui témoignent du souci publiquement affirmé d'« étouffer la perversité de la doctrine égarée[2] ». Deux préoccupations se font jour dans cette récapitulation. La première consiste à inspirer d'entrée de jeu au lecteur « paisible » ou « candide[3] » l'horreur de l'« hérésie aboyante », image qui rappelle des traits acérés de la lettre à Constance des évêques occidentaux de Sardique[4]. La perversité de la doctrine est le fait d'hommes « livrés aux vices », qui sont pris dans les embarras de questions oiseuses engendrées par le besoin de « nouveauté » — ainsi le *De praescriptione* présentait déjà les hérétiques[5] —. La malfaisance de l'hérésie dénoncée, l'autre préoccupation des « hommes apostoliques » a été, selon Hilaire, de « faire tenir » dans les limites de leur « enseignement de la foi » la donnée majeure de celle-ci, la divinité du Christ[6], combattue à la fois par les Juifs, les païens et les hérétiques, comme le montre l'*Apologeticum*[7]. A cette préoc-

1. TERT. *praescr.* 4, 1, *CC*, t. 1, p. 189 : « Quin potius memores simus tam dominicarum pronuntiationum quam apostolicarum litterarum, quae nobis et futuras haereses praenuntiauerunt et fugiendas praefinierunt ». L'argumentation relative à l'*auctoritas* des Apôtres est analysée dans l'ouvrage de D. MICHAÉLIDÈS, *Foi, Écriture et Tradition, Les prescriptions chez Tertullien* (= Coll. *Théologie*, t. 76), Paris, 1969, pp. 93-96.

2. *Coll. antiar. ser.* B II, 9, 5 (25) : p. 148 : « Cura et negotium apostolicis uiris semper fuit constanti et publica perfectae fidei praedicatione conatus omnes oblatrantis heresis comprimere et exposita euangeliorum ueritate peruersitatem doctrinae errantis extinguere, ⟨ne⟩ audientium mentes quadam labe contaminans contagione uitii adhaerentis inficeret. Itaque diligenter epistulis uariis... complexi sunt ».

3. Cf. les expressions « securitas legentium uel indoctorum simplicitas » dans la phrase citée *supra* p. 488, n. 1. Elles rappellent celles dont TERT. *adu. Prax.* 3, 1, désignent la « majeure partie des croyants » peu instruits du mystère de Dieu : « Simplices enim quique, ne dixerim imprudentes... »

4. *Coll. antiar. ser.* B II, 2, 1 (9), p. 127 : « ...ne ...canes heretici rabido furore exciti insani oblatrarent ».

5. *Ibid.* B II, 2 9, 6 (26), p. 149 : « Nam dum occupati uitiis et ab innocentiae operibus auersi inutilium se quaestionum difficultatibus inplicant, inprobabiles effecti uita, uoluntate, iudicio, placere expetunt nouitate doctrinae, postquam ueritatis scientiam perdiderunt ». Ces railleries âpres amplifient le défi lancé à l'hérétique par TERT. *praescr.* 14, 1, *CC*, t. 1, p. 198 : « Ceterum... quantumlibet quaeras et tractes et omnem libidinem curiositatis effundas ».

6. *Coll. antiar. ser.* B II, 9, 5 (25), p. 148 : « Secundum ipsius definitionem dicentis : *Ego et Pater unum sumus* et rursum : *Sicut Pater, tu in me et ego in te* continetur fides nostra in Patris et Filii nominibus personisque Deus unus. Neque enim uel inuidia Iudaeorum uel odium gentilium uel furor hereticorum aliis potius aduersus nos causis est excitatus, quam quod aeternitatem, uirtutem, nomen Filii confitemur in Patre ».

7. Au chapitre 47 de ce traité, successivement les Juifs, les philosophes, les hérétiques se voient reprocher de « refuser la foi ». Tertullien ajoute à leur adresse : « Nous leur disons que la seule règle de vérité n'est autre que celle qui vient du Christ » (trad. Waltzing).

cupation répond un récit du concile de Nicée[1] stylisé selon les procédés que recommande l'école pour donner de la noblesse au style[2]. A produire celle-ci contribue une constellation de formules emphatiques : « de toute la terre accourent en un lieu unique » — hyperbole d'origine littéraire — pour « se rassembler » — détail caractéristique des conciles chez Cyprien[3] — les Pères au nombre de « trois cent et plus » — chiffre parfait[4] — en vue d'« exposer la foi aux peuples » en leur « traçant la voie droite dans la lumière de la connaissance divine », expressions d'origine johannique[5].

1. *Coll. antiar. ser.* B II, 9, 6 (26), p. 149 : « Cum igitur patribus nostris cognitum fuisset et Arrios duos profanissimae fidei praedicatores extitisse seque longius non iam opinio, sed iudicium labis istius tetendisset ex omnibus partibus in unum aduolant Nicheamque concurrunt, ut exposita fide populis et in luce intellegentiae cognitionis diuinae itinere directo intra ipsos auctores suos emergentis mali seminaria necarentur ».

2. Cic. *top.* 26, 97, éd. Bornecque, p. 100 : « Itemque (efficiendum est) narrationes..., ut planae sint, ...ut cum dignitate », précepte rappelé par Qvint. *inst.* 4, 2, 64. Cette *dignitas* de la période d'Hilaire citée *supra* n. 1 se traduit : 1°) par sa structure « carrée » : circonstancielle par *cum*, principale, ablatif absolu, finale avec *ut* ; 2°) par les métaphores qui « étoilent » ce style « abondant », comme dit Cic. *orat.* 26, 91 et 27, 92 : a) « iudicium... tetendisset » ; b) « ex omnibus orbis partibus in unum aduolant » imité peut-être de Caes. *Gall.* 5, 17, 2 : « ...repente ex omnibus partibus ad pabulatores aduolauerunt » ; c) « in luce intellegentiae cognitionis diuinae itinere directo » ; d) « emergentis mali seminaria », image empruntée à Cypr. *zel.* 6 (« seminarium delictorum ») ; 3°) Les clausules : deux clausules intérieures du type crétique + trochée : « istius tetendisset » ; « Nicheamque concurrunt » ; un péon 4e + trochée : « seminaria necarentur ».

3. Rapprocher Hil. *coll. antiar. ser.* B II, 9, 7 (27), p. 149 : « Itaque comprimendi mali istius causa trecenti uel eo amplius episcopi apud Nicheam congregantur », de *ibid. ser.* A I, 7, p. 120 (synodale de Sardique) : « ut... in unum cum sancta synodo conuenirent » et de Cypr. *epist.* 72, 1, 1, éd. Bayard, t. 2, p. 259 : « Ad quaedam disponenda et consilii communis examinatione limanda necesse habuimus, frater carissime, conuenientibus in unum pluribus sacerdotibus cogere et celebrare concilium » ; Id. *sent. episc. praef.*, *CSEL*, t. 3, 1, p. 435 : « Cum in unum Cartaginem conuenissent kalendis Septembribus episcopi plurimi... »

4. Il a pu être présenté sous ce jour à Hilaire par Libère : cf. Socr. *hist. eccl.* 4, 12, *PG*, t. 67, c. 492 b, qui cite le passage d'une lettre de Libère aux évêques de Macédoine : Ἐπεί τε καὶ τοῦτο ὡμολόγησαν οἱ τιμιώτατοι ἀδελφοὶ ἡμῶν Εὐστάθιος καὶ Σιλβανὸς καὶ Θεόφιλος, ἑαυτούς τε καὶ τὴν ὑμετέραν ἀγάπην πάντοτε ταύτην τὴν πίστιν ἐσχηκέναι, καὶ ταύτην μέχρι τέλους διαφυλάξειν, δηλαδὴ τὴν ἐν Νικαίᾳ δοκιμασθεῖσαν ὑπὸ τριακοσίων δέκα καὶ ὀκτὼ ὀρθοδόξων ἐπισκόπων. Dans *syn.* 86, Hilaire fixe à 318 le chiffre des Pères de Nicée. Ce nombre qui est celui des serviteurs d'Abraham figure le nom de Jésus et sa croix, symbolisme, qui apparaît pour la première fois en Occident dans Ps. Cypr. *pasch. comp.* 22 : cf. J. Rivière, *Trois cent dix huit. Un cas de symbolisme arithmétique chez saint Ambroise*, dans *RechTh*, t. 6, 1934, pp. 349-367 ; H. Rahner, *Antenna Crucis V : Das mystische Tau*, dans *ZKTh*, t. 75, 1953, pp. 399-400 ; et surtout M. Aubineau, *Les 318 serviteurs d'Abraham* (*Gen.* 14, 14) *et le nombre des Pères au concile de Nicée* (325), dans *RHE*, t. 61, 1966, pp. 5-43 ; H. Chadwick, *Les* 318 *Pères de Nicée*, *ibid.*, pp. 808-811.

5. Cf. Itala. *Ioh.* 1, 23 : « Dirigite uiam Domini » ; 8, 12 : « qui sequitur in me... habebit lumen uitae ».

La controverse : sa « question »

Après la « narration » s'engage la « controverse », qui prend occasion d'un texte résumant l'enseignement des deux Arius — soit vraisemblablement Arius et Eusèbe de Nicomédie qu'attaque conjointement la lettre encyclique des Occidentaux de Sardique[1] — sur la génération du Christ : « Le Père a engendré son Fils du néant produisant une substance nouvelle et un Dieu nouveau[2] ».

Inspiré moins par le symbole d'Arius, — qu'Hilaire connaîtra seulement à l'époque du *De Trinitate*[3] — que par les formules ariennes insérées dans la lettre d'Ursace et Valens relative à Athanase[4], ce sommaire pose la « question » de « l'unité » du Père et du Fils dans l'optique où déjà l'*In Matthaeum* la posait[5], celle de la polémique antimonarchienne de Tertullien : le Père a-t-il pu engendrer du néant quelque chose de semblable à Lui ? Déjà à Praxéas Tertullien reprochait de ne considérer le Verbe que comme un « je ne sais quoi de vide qui n'est rien », et de ne pas interpréter, comme il faut, entre autres témoignages scripturaires, le verset d'*Isaïe* : « Il n'y a pas d'autre Dieu que moi » et ceux de *Jean* : « Je suis dans le Père et le Père est en moi » et « Moi et le Père sommes un[6] ». Ces textes sont

---

1. *Coll. antiar. ser.* B II, 2,3 (11), p. 129 : « ...nec ulla causa fuit criminis, nisi quod... execrarentur Arrianam et Eusebianam heresim ». Cette explication de la formule assez énigmatique des « deux Arius » nous est fournie par P. Coustant dans une note reproduite dans *PL*, t. 10, c. 654, note *b*. A. Feder, *Studien*... I, p. 95, donne d'autres références : Theodoret, *hist.* 4, 30 citant Alexander Alex. *ep. encycl.* 2 ; Socr. *hist. eccl.* 1, 6, citant Athan. *ep. encycl.* ; mais aucun de ces textes ne parle des « deux Arius ». Dans *syn.* 83, Hilaire se contentera de *Arii* = « les Arius ».

2. *Coll. antiar. ser.* B II, 9, 6 (26), p. 149 : « Tradebant autem Arrii talia : Patrem Deum instituendi orbis causa genuisse Filium et pro potestate sui ex nihilo in substantiam nouam atque alteram Deum nouum alterumque fecisse ».

3. *Trin.* 4, 12-13, et 6, 5 où est citée une traduction latine de ce « symbole » constitué par la Lettre d'Arius à Alexandre. Phébade d'Agen semble le connaître dès 357 (cf. *contra Arianos*, 8).

4. *Coll. antiar. ser.* B II, 6, p. 144 : « Profitemur... hereticum uero Arrium, sed et satellites eius, qui dicunt : Erat tempus, quando non erat filius, et qui dicunt ex nihilo filium, et qui negant Dei filium ante saecula fuisse ». L'occasion de ce texte a été précisée *supra* p. 480, p. 1.

5. Cf. *ibid.* II, 9, 6 (26), p. 149, où Hilaire, commentant le sommaire arien cité *supra* n. 2, écrit : « (Arrii) profani in Patrem ex nihilo opinantes aliquid ei simile potuisse generari, blasphemi in Christum infinitatis eum paternae generositate expoliantes, ut, cum didicissent ex persona Patris : *Non est Deus alius praeter me* (*Is.* 45, 18) et a Filio : *Ego in Patre et Pater in me* (*Ioh.* 14, 11), et : *Ego et Pater unum sumus* (*Ioh.* 10, 30), sanctae in utroque unitatis uinculum abrumperent non extantis creationis substantiae dantes Dei filio Domino nostro Iesu Christo initium de tempore, ortum de nihilo, nomen ex altero ». Rapprocher de ce *tricolon* final celui de cette phrase de *in Matth.* 31, 3 : « ...qui asserunt... non de infinitate paternae substantiae exstitisse, sed ex nullo per eum qui eum creauit effectum, ut assumptus ex nihilo sit, et coeptus ex opere, et confirmatus in tempore ». Commentaire de ces formules *supra* pp. 360-361.

6. Tert. *adu. Prax.* 7, 6, *CC*, t. 2, p. 1166 : « Quid est enim, dices (Praxeas), sermo nisi... uacuum nescio quid et inane et incorporale ? » ; *ibid.* 20, 1, p. 1186 :

précisément ceux qu'Hilaire prétend maltraités par « les Arius », alors que, dans le *De Trinitate*, lorsqu'Hilaire disposera de documents originaux d'Arius lui-même, ce sont d'autres passages de l'Écriture qui apparaîtront comme l'occasion d'un refus de l'exégèse arienne[1].

L'« état » de la controverse sur l'unité du Père et du Fils est « traitée avec soin[2] » par un parallèle[3] entre la *fides Nichena* « plénière et achevée », citée intégralement dans une version latine très proche de celle de Lucifer[4] et issue sans doute de la chancellerie de Libère[5], et d'autre part, l'extrait d'une profession de foi présentée par Ursace et Valens[6] au premier concile de Sirmium et inspirée du credo non nicéen des

« Sed argumentationibus eorum adhuc retundendis opera praebenda est, si quid de scripturis ad sententiam suam excerpent, cetera nolentes intueri quae et ipsa regulam seruant et quidem salua unione diuinitatis et monarchiae statu. Nam sicut in ueteribus nihil aliud tenent quam *Ego Deus et alius praeter me non est*, (*Is.* 45, 5), ita in euangelio responsionem Domini ad Philippum tuentur : *Ego et Pater unum sumus* (*Ioh.* 10, 30), et : *Qui me uiderit, uidit et Patrem*, et *Ego in Patre et Pater in me* (*Ioh.* 14, 9-11) ». Commentaire de ces reproches de Tertullien à Praxéas, à propos des textes scripturaires, ici cités dans J. Moingt, *Théologie trinitaire de Tertullien*, t. 1, 213-214.

1. Ces textes scripturaires utilisés par les Ariens ont été rassemblés par A. Martinez Sierra, *La prueba escriturìstica de los arrianos según S. Hilario de Poitiers* dans *Miscelanea Comillas*, t. 61, 1964, pp. 295-377 : *Prou.* 8, 22 cité dans *trin.* 1, 35 et 12, 35 ; *Deut.* 6, 4 dans *trin.* 4, 8 ; *Marc.* 10, 18 dans *trin.* 9, 15 ; *Marc.* 12, 29, dans *trin.* 9, 24 ; *Ioh.* 5, 19 dans *trin.* 9, 43 ; *Ioh.* 17, 3 dans *trin.* 9, 28 ; *Ioh.* 17, 5 dans *trin.* 3, 12 ; *Ioh.* 20, 17 et *I Cor.* 15, 28 dans *trin.* 11, 8.

2. Pour ces termes *status, unitas, tractatus diligens*, cf. *supra* p. 440, n. 1 ; p. 491, n. 5 ; p. 488, n. 2. Cette « question » de l'unité de personnes est objet de « controverse », car elle implique une intention (*intentio*) (cf. *infra* n. 3) : « intentio... habet controuersiam » (Qvint. *inst.* 7, 5, 2), la controverse s'éclairant par l'« état » (*status*) : Cic. *top.* 25, 93.

3. *Coll. antiar. ser.* B II, 11, 1 (28), p. 151 : « Fides fidei conparata falsitatem intentionis exponit. Nam quae apud Nicheam ordinata est, plena atque perfecta est ».

4. Comme le montrent les pages d'A. Feder, *Studien*... I, pp. 95-96 et l'apparat critique de l'édition de D.L. Dossetti, *Il simbolo di Nicea e di Costantinopoli*, ed. critica, Roma, 1967, pp. 237-241. Contre les autres témoins (liste dans C.H. Turner, *Ecclesiae monumenta iuris antiquissimi*, t. 1, 2, 1, Oxonii, 1913, pp. 298-299), Hilaire, avec Lucifer seul et contre le texte établi par Dossetti, offre les leçons suivantes : *coll. antiar. ser.* B II, 10, p. 150, l, 7 : « uisibilium : uisibilium omnium *Dossetti* » ; l. 9 : « filium Dei : filium Dei unigenitum *Dossetti* » ; l. 13-15 : « descendit, incarnatus est :descendit et incarnatus est *Dossetti* »; l. 19 : « mutabilem et conuertibilem : esse mutabilem aut conuertibilem *Dossetti* ». Le texte de la *fides Nichena* dans *syn.* 84 est beaucoup plus indépendant de celui de Lucifer : cf. D.L. Dossetti, *ouvr. cité*, pp. 237-241.

5. Lucifer de Cagliari est mandé en 355 par Libère auprès de Constance pour obtenir la convocation d'un concile qui débatte des moyens de garder intacte la foi de Nicée « unanimement admise » (cf. *coll. antiar. ser.* A VII, 6, p. 93).

6. *Coll. antiar.* ser. B II, 9, 4 (24), p. 147 : « Nam tertius mihi locus praestat, ut fidem, quam epistulae primordio condiderunt, fraudulentam, hereticam et uerbis blandientibus ueneno interiore suffusam esse demonstrem. *Profitemur enim ita : unum quidem ingenitum esse Deum Patrem et unum unicum eius filium, Deum ex Deo, lumen ex lumine, primogenitum omnis creaturae et tertium addentes Spiritum sanctum Paracletum* ».

Encaenies[1], dont une lettre d'amende honorable, déjà évoquée, des deux mêmes évêques rappelait quelques-uns des anathèmes[2]. La « confrontation » a pour matière une explication des termes de la *perfidia* et de la *fides Nichena*[3], laquelle, comme l'exégèse dans l'*In Matthaeum*, est attentive à ce qui se nomme l'« ordre des expressions[4] ». Or, si celui-ci est très cohérent dans la « foi de Nicée[5] », il a été malmené par les auteurs de la *perfidia* et infléchi dans le sens de leurs thèses[6]. De ce fait, deux « brèches[7] »

---

1. Ce *credo* est présenté par Athanase, dans *De synodis* 25, comme l'œuvre d'hommes désireux d'« introduire l'hérésie dans l'Église ». La pensée des rédacteurs est en effet « flottante » (ῥεμβομένη ἡ διανοία) : ils ne se rallient, comme le fait remarquer Sozomène (*hist.* 3, 5), ni à l'*homoousion* nicéen ni aux thèses d'Arius. Ce « flottement » est-il le fait d'une pensée qui se cherche, comme le voudrait J. GUMMERUS, *Die homöusianische Partei bis zum Tode des Konstantius*, Leipzig, 1900, p. 15 ? Dans *syn.* 33, Hilaire jugera ce credo favorablement, comme témoignant d'une « conscience pure », mais cela s'expliquerait, selon G. RASNEUR, *L'homoïousianisme dans ses rapports avec l'orthodoxie*, dans *RHE*, t. 4, 1903, p. 422, par le désir d'utiliser occasionnellement contre une hérésie arienne toutes les formulations même approximatives de la divinité du Christ. Du texte latin du *credo* des Encaenies cité dans HIL. *syn.* 29, *PL*, t. 10, c. 502 a-b, nous extrayons les articles qui peuvent être rapprochés de ceux de la « profession » d'Ursace et Valens citée *supra* p. 492 n. 6 : « Credimus... in unum Deum patrem... et in unum Dominum Iesum Christum filium ipsius unigenitum..., Deum de Deo..., lumen uerum..., primum editum totius creaturae... Et in Spiritum sanctum qui in paraclesin... datus est ». Ne figure pas dans ce *credo* le terme *ingenitus* de la profession de foi d'Ursace et Valens, terme au demeurant orthodoxe, traduction du grec ἀγέννητος employé dans les anathématismes du second concile de Sirmium de 351 (SOCR. *hist. eccl.* 2, 30), avec traduction latine dans HIL. *syn.* 38, où ἀγέννητος est rendu par *innascibilis* ; or à ce concile assista Valens de Mursa (SOCR., 2, 29).

2. Cf. *Exemplum epistulae, quam Valens perscripsit et Vrsacius subscripsit*, dans *coll. antiar. ser.* B II, 6, p. 144 : « Hereticum uero Arrium, sed et satellites eius, qui dicunt : Erat tempus, quando non erat filius », à rapprocher de l'anathèmatisme du synode des Encaenies cité par HIL. *syn.* 30, *PL*, t. 10, c. 503 c : « Et si quis praeter salubrem Scripturarum et rectam fidem docet, dicens aut tempus aut spatium aut saeculum aut esse aut fuisse prius quam generatus Filius, anathema sit ».

3. *Ibid.* II, 11, 2 (29), p. 151 : « At uero haec perfidia (cf. *supra* p. 492, n. 6), non fides, D e u m e x D e o dicens... obscurat dicens D e u m e x D e o ».

4. *Coll. antiar. ser.* B II, 11, 3 (30), p. 152 : « Nam talis est ordo d i c t o r u m ».

5. *Coll. antiar. ser.* B II, 11, 1 (28), p. 151 : « Nam quae apud Nicheam ordinata est, plena atque perfecta est et omnibus undique, quibus inrepere heretici solent, aditibus obseratis inuiolabili inter Patrem et Filium aeternae unitatis soliditate c o n n e c t i t u r ». *Connecti* en liaison avec *solidus* est une image dont QVINT. *inst.* 10, 1, 2, éd. Radermacher, t. 2, p. 232, se sert pour exprimer la cohérence des préceptes de son livre : « Verum ita sunt inter se connexa et indiscreta omnia... Nam neque s o l i d a atque robusta fuerit umquam eloquentia nisi... ».

6. *Coll. antiar. ser.* B II, 11, 3 (30), p. 152 : « Quin etiam homines spe omni bona uacui ad occasionem tanti periculi auctoritatem apostolicam pertendunt, quia de eo dictum sit *primogenitus omnis creaturae* (*Col.* 1, 15), sed subtrahentes antecedentem consequentemque s e n t e n t i a m a p t a m d o c t r i n i s suis sub apostoli nomine perstruunt facultatem ». En effet Ursace et Valens séparent de son contexte la formule de *Col.* 1, 15 : cf. *supra* p. 492, n. 6.

7. L'image se trouve dans le texte cité *supra* n. 5 : dans la foi de Nicée, tous les « accès » sont fermés aux tentatives d'« insinuation » d'idées étrangères. Il en

se sont ouvertes dans « l'assemblage » de l'hérésie[1], qui n'offre plus qu'un équilibre de façade[2], pour avoir dissocié les deux exigences complémentaires[3] de la « formule d'intelligence » de Dieu établie dans l'*In Matthaeum* : génération éternelle du Fils, unité du Père et du Fils[4]. En effet, l'hérésie dit du Fils, avec saint Paul, qu'il est « le premier né de toute créature », mais, ce faisant, elle lui assigne une place dans la création, comme s'il était « la première chose née de toutes les créatures » et que celles-ci lui fussent « conjointes et contemporaines ». On aboutit ainsi à ce « blasphème » que, comme le monde est né dans le temps, le Christ est issu du temps, et qu'il n'y a plus d'éternité en lui[5].

Jusqu'ici, Hilaire n'a guère fait que reprendre des points de vue énoncés dans l'*In Matthaeum*[6]. Mais, poussant désormais plus avant l'analyse de la notion de premier-né, telle que la présente l'Apôtre dans le contexte du premier chapitre des *Colossiens*, il en donne une interprétation stoïcisante, où les concepts de matière et de fondement initial sont inspirés de l'*Aduersus Hermogenem* de Tertullien[7] : « premier-né de toute créature,

---

va tout autrement de l'hérésie : cf. *infra* n. 1. *Aditus* est employé dans Cic. *orat.* 15, 50, éd. Yon, p. 18, pour désigner les moyens d'approche de l'orateur qui veut s'emparer des esprits : « ...aditusque ad causam faciet illustres, cumque animos prima aggressione occupauerit », résultat que *ibid.* 28, 97, Cicéron exprime par *inrepere in sensus*.

1. *Coll. antiar. ser.* B II, 11, 4 (31), p. 153 : « Quin etiam haud dissimilis in Trinitatis nuncupatione falsitatis eorum c o n t e x t u s est ». *Contextus* est une métaphore très répandue chez Quintilien : ainsi *inst.* 10, 7, 26, éd. Radermacher, t. 2, p. 290 : « contextum dicendi intermittere ueremur ».

2. *Ibid.* 2 (29), p. 151 : « At uero haec perfidia... trinitatis nomen instituens uirus suum sub modestia religiosae moderationis obscurat ».

3. *Ibid.* : 4 (31), p. 153 : « Vbi enim diuersis substantiis Filium a Patre impio et maledico ore disciderint et in separatis duobus adsistat auctoritas, tertia dinumeratur in spiritu ».

4. *In Matth.* 16, 4 : « In processu sermonis atque operis... quamdam intelligendi se formam rationemque constituit (Christus)... Est ergo filius Dei ex Deo Deus unus in utroque ».

5. *Coll. antiar. ser.* B II, 11, 2 (29) - 3 (30), pp. 151-152 : « In *primogeniti* uero confessione ordinem quendam ab eius ortu creandis mundi rebus assignent, ut, quia mundus ex tempore est, tamen, licet mundo prior sit Christus ex tempore sit... *Imago* ergo *Dei inuisibilis* ex nihilo, credo, est et coepit a tempore! Aut quia *primogenitus omnis creaturae* est ordo quidam in eo conexae ⟨et⟩ congenitae creationis exprimitur ! Sed non sequitur *primogenitum omnis creaturae* ». *Conexus* est appliqué au « corps » du Christ considéré dans ses membres par saint Paul (Itala *Col.* 2, 19).

6. *In Matth.* 31, 3 : « Sed eorum omnis hic sensus est, qui asserunt... ex nullo per eum qui eum creauit effectum, ut assumptus ex nihilo sit et coeptus ex opere et confirmatus ex tempore ». Sur ce texte cf. *supra* p. 361, n. 1.

7. Tert. *adu. Hermog.* 18, 3, *CC*, t. 1, p. 411 : « Quis non hanc (= la Sagesse de Dieu) potius omnium fontem et o r i g i n e m commendet, materiam uere materiarum... insitam et propriam et compositam et decoram, quali Deus potuit eguisse, sui magis quam alieni egens ? ». Plus loin en 19, 4, commentant le *In principio fecit Deus caelum et terram* de *gen.* 1, 1, Tertullien distingue rigoureusement l'*ordo operis* de la *materia* ou *origo* : *principium* se rattache à la notion d'*ordo*. De ce point de

il l'est parce qu'en lui sont établies toutes choses au ciel et sur terre, c'est-à-dire qu'en lui est fondée et établie la matière de tous les éléments visibles et invisibles[1] ». De cette représentation de la génération éternelle du Fils, qui respecte la notion d'unité du Père et du Fils, l'expression plénière est donnée par le « texte achevé » de la foi de Nicée, qui nous délivre de la flatteuse invitation des hérétiques à croire « candidement[2] ». De fait, leur mensonge est souligné par des « divisions » dignes du polythéisme[3] que la profession de foi hérétique d'Ursace et Valens établit à l'intérieur de la Trinité, en sorte qu'elle en « dissocie » les « substances ».

« Fides quae apud Nicheam ordinata est »

Du credo de Nicée, en guise de réplique, nous avons une « exposition » détaillée. Par une correspondance déjà éprouvée lors de l'exégèse de *Matthieu*, la cohésion parfaite des *sententiae* y exprime la stricte vérité en fermant définitivement la voie à toute hérésie[4]. Le Père

vue de l'*ordo*, le Christ « est né avant toutes choses » : « primogenitus, ut ante omnia genitus » (*adu. Prax.* 7, 1). Quand Tertullien le désigne comme « matière des matières » (*adu. Herm.* 18, 3), quand Novatien l'appelle « principe » (*trin.* 24, 138) et quand Hilaire voit en lui « le fondement et la matière » des éléments (cf. *infra* n. 1), ils se servent d'un concept stoïcien (τὸ ἡγεμονικόν), comme l'a montré M. Spanneut, *Le stoïcisme des Pères de l'Église*, Paris, 1957, pp. 351-352. De plus, quand Hilaire dit du *primogenitus* : « in eodem... initia constiterunt » (cf. *infra* n. 1), il recourt à une locution que Cic. *fin.* 3, 6, 20, attribue aux Stoïciens : « initiis... constitutis » (cf. *SVF*, t. 3, n° 188).

1. *Coll. antiar. ser.* B II, 11, 3 (30), p. 152 : « *Quia in ipso constituta sunt omnia in caelis et in terra* (*Col.* 1, 15), id est in ipso uniuersorum uisibilium et inuisibilium condita et constituta materia est et idcirco *omnia per ipsum et in ipso.* Idcirco *primogenitus omnis creaturae*, quia in eodem iam a principio omnium, quae effecturus erat, omnia generationum initia constiterunt. Atque ita non in ordine creaturarum, quae in ordine constitutae sunt, primus in numero est, sed ipse *imago Dei inuisibilis* ». Ces lignes ont été commentées brièvement par M. Simonetti, *L'esegesi ilariana di Col.* 1, 15 *a*, dans *Vet Chr*, t. 2, 1965, pp. 166-167.

2. *Ibid.* B II, 11, 1 (28), p. 151 : « Fides fidei conparata falsitatem intentionis exponit. Nam quae apud Nicheam ordinata est, plena atque perfecta est... Haec uero (= perfidia) simplicitate clauditur primum adserens nos ita credere, quod absit a quoquam. Ceterum Occidentalium fides euangelicis instituta doctrinis Patrem in Filio, Filium confitetur in Patre, Patrem ingenitum, Filium substantia aeternitatis aeternum, id est ut Patrem semper, ita et Filium semper in Patre et natum de Deo Deum esse, non conceptum, scilicet in eo semper, de quo est ». La métaphore *blandiri* appliquée à l'expression d'une idée (*sententia*) se trouve chez Qvint. *inst.* 4, 1, 53 : « utique si aliqua sententia blandiatur ».

3. Cf. le texte cité *supra* p. 494, n. 3. *Dinumerare*, qui exprime un décompte (« trois dieux ») est appliqué chez Min. Fel. 21, 1, aux « dénombrements » de dieux païens.

4. *Coll. antiar. ser.* B II, 9, 7 (27), p. 150 : « Quid igitur fuerit expressum, fides ipsa, ut est exposita, commendat » ; *ibid.* II, 11, 5 (32), p. 153 : « Sed diligens Nicheni tractatus perfectusque sermo artissimo ueritatis praescripto omnia hereticorum ingenia conclusit ». Deux métaphores, qui sont des pastiches cicéroniens, « ornent » cette phrase : « artissimo ueritatis praescripto », qui rappelle Cic. *off.* 3, 31, 111 : « uinculum ad astringendam fidem (cf. la « foi » véritable de Nicée) artius » ; « perfectus sermo... omnia hereticorum iudicia conclusit », ensemble bâti sur le modèle de Cic. *Q. Rosc.* 5, 15 : « In hanc formulam omnia iudicia... conclusa ».

et le Fils sont dits tous deux un et chacun un. Cette succession de traits est tout à fait « heureuse »[1] pour l'exégète, qui observe que le Père et le Fils, tout en ayant le « nom personnel » de Père et de Fils, ont une « vertu » et une « qualification communes », celles de Dieu[2]. De là vient la locution « Dieu de Dieu » pour exprimer qu'engendré, le Fils n'est pas « fait du néant », mais que tout en ayant sa « nature propre », il est aussi la « forme et la vertu » de celui qui l'engendre[3]. Cet équilibre achevé est défini dans le credo de Nicée d'un mot grec *omousion*, qui a été rendu par « d'une substance » unique avec le Père[4], car « essence » — calque exact, mais insuffisant, comme l'avouait déjà Quintilien[5], de *usia*, — indique « ce qui

---

1. Formule extraite de Hil. *in Matth.* 19, 4 : cf. *supra* p. 235, n. 5.

2. *Coll. antiar. ser.* B II, 11, 5 (32), p. 153 : « *Credimus in unum Deum Patrem et in unum Filium eius Iesum Christum. Vnum* ambo et uterque *unum* : et in personali nomine Patris et in Filii *unum*, quia unus est de utroque. *Deum uerum de Deo uero* docet et uirtutem et nuncupationem pari in utroque ueritate communem neque aliud in alio opinandum, cum Deus de Deo et uerus de uero sit uterque unum ». Ces concepts de *nomen*, de *uirtus* appliquées aux « personnes » du Père et du Fils sont déjà mis en œuvre dans *in Matth.* 16, 4 (cf. *supra* p. 356, n. 1, où se trouvait la formule « Filius Dei ex Deo Deus, unus in utroque »). C'est à l'*Aduersus Praxean*, comme nous le disions à propos de ce texte de l'*In Matthaeum*, qu'Hilaire emprunte les termes de *nomen*, *uirtus*, *persona* (*personalis* employé pour la première fois ici par Hilaire vient de *adu. Prax.* 15, 1), ainsi que l'idée de la formule « unum ambo et uterque unum » (cf. *supra* p. 363, n. 4). A cela il n'y a rien d'étonnant puisque, comme l'a montré J. Ortiz de Urbina, *El simbolo niceno*, Madrid, 1947, pp. 123-125, le texte du symbole de Nicée serait dans la droite ligne de l'enseignement de l'*Aduersus Praxean*.

3. *Ibid.* : « Cum uero sit in utroque ⟨unum⟩, *natum uero, non factum* ad proprietatem ortus et originis refert, quia fieri ex nullo subiaceat, nasci autem de Patre proprium neque alia nascentibus quam originis suae forma uel uirtus est. Quod autem fit, ex opere exsistit, ut fiat. Atque ita non factura in eo coepit ex nihilo, sed est natiuitas ⟨a⟩ parente ». Cette opposition entre *factus ex nihilo* et *natus* est fondamentale déjà dans la christologie de l'*In Matthaeum* (31, 2), tributaire, comme nous l'avons montré *supra* p. 361, de l'*Adu. Praxean*, 7. Quelques emprunts nouveaux au vocabulaire théologique de Tertullien apparaissent ici pour la première fois chez Hilaire : *forma* (cf. *adu. Prax.* 2, 4 : « tres... nec substantia, sed forma ») et *factura* (*adu. Marc.* 5, 17, 11), qui remplace *efficientia* de *in Matth.* 11, 9, mais l'allure formelle et le contenu d'une phrase comme « quod autem fit, ex opere exsistit, ut fiat » sont calqués sur celle-ci de l'exposé christologique de *in Matth.* 16, 4 : « Nasci autem eum uoluntas eius fuit, cuius in uirtute ac potestate inerat ut nasceretur ».

4. *Coll. antiar. ser.* B II, 11, 5 (32), p. 153 : « *Vnius* autem *cum Patre substantiae* quod Graeci dicunt *omousion*, ita est : aeternitas sola sui similis est et, quod est semper, in Deo est ». « Aeternitas... sui similis » n'est pas une formule homoiousienne (bien qu'elle pût presque passer pour telle : il suffit de la comparer à celles de *syn.* 76), mais tributaire de Tert. *adu. Prax.* 22, 11, *CC*, t. 2, p. 1191 : « Vnum dicit neutrali uerbo, quod non pertinet ad singularitatem, sed ad unitatem, ad similitudinem, ...Patris qui Filium diligit ? ».

5. Qvint. *inst.* 3, 6, 23, éd. Radermacher, t. 1, p. 144 : « Ac primum Aristoteles elementa decem constituit, circa quae uersari uideatur omnis quaestio : οὐσίαν, quam Plautus essentiam uocat — neque sane aliud est eius nomen latinum —, sed ea quaeritur an sit ». Même remarque dans *inst.* 2, 14, 2 ; 8, 3, 33.

est toujours[1] », mais « substance » précise que cette essence est « à l'intérieur d'elle-même » et « n'a besoin d'aucun apport extérieur pour se maintenir[2] », l'éternité étant seule semblable à elle-même. « De même substance » veut dire que l'éternité est égale, unique et identique chez le Père inengendré et chez le Dieu engendré. Cette « plénitude de la substance de l'Éternel » s'exprime dans les mots du Christ : « Moi et mon Père, nous sommes un » ; « qui m'a vu, a vu aussi le Père » ; « je suis dans mon Père et mon Père est en moi »; « je suis sorti du Père[3] ».

La présence ici de ces versets johanniques, dont Tertullien s'était déjà servi dans sa controverse avec les monarchiens[4], rappelle que la foi de Nicée est façonnée par l'enseignement de l'Évangile examiné avec ordre[5], car, comme le soulignait déjà Cyprien, il doit y avoir convergence entre le témoignage des Écritures et le décret des évêques[6]. Mais la confirmation scripturaire n'est pas suffisante pour pénétrer le sens du *tractatus Nichenus*[7]. Hilaire ne parvient à ce résultat, nous venons de le voir, qu'en

---

1. *Coll. antiar. ser.* B II, 11, 5 (32), p. 153 (commentaire d'*omousion*) : « Ne qua igitur labes in Dominum Iesum Christum hereticae prauitatis incideret, idcirco in eo essentiae ueritas explicatur. Essentia enim ex eo, quod semper est, nuncupatur ». L'étymologie de *essentia* se trouve de façon implicite chez Sen. *epist.* 58, 6, de façon explicite chez Chalc. *comm.* 27 : « quod est, habet essentiam » ; elle est donnée abondamment par les lexiques : cf. Gloss. éd. Gœtz, t. 3, p. 278, 65 ; t. 5, p. 547, 40 : « essentia ab esse dicta ».

2. *Coll. antiar. ser.* B II, 11, 5 (32) pp. 153-154 : « Quae (essentia) quia extrinsecus opis ad continendam se numquam eguerit, et substantia dicitur, quod intra se id, quod semper est, et in aeternitatis suae uirtute subsistat ». Cette définition de *substantia* résulte de Sénèque : *epist.* 113, 5, éd. Préchac, t. 5, p. 19 : « (Animus) tunc aliquid per se numerabitur cum per se stabit ; ubi uero alterius membrum erit, non poterit uideri aliud. Quare ? Dicam : quia quod aliud est, suum oportet esse et proprium et totum et intra se absolutum » ; *dial.* 7, 16, 3, éd. Bourgery, p. 20 : « Virtus ad beate uiuendum sufficit ?... Quid extrinsecus opus est ei qui omnia sua in se collegit » ; *in se colligere*, qui a pour doublet *in se cogi* dans *dial.* 7, 4, 1, correspond, dans le texte d'Hilaire, à *se continere*.

3. *Ibid.* p. 154 : « Ac sic quod ait : *Ego et Pater unum sumus* et *Qui me uidit, uidit et Patrem*, et rursum : *Ego in Patre et Pater in me*, et illud : *Ego de Patre exiui.* Aequalis in utroque id est in Deo qui innascibilis est et in Deo ⟨qui genitus est⟩ una atque eadem in utroque substantia aeternitatis expletur ». *Substantia* est employé avec *expleri* comme l'est *natura* chez Cic. *fin.* 5, 9, 25 : « ut natura expleatur ».

4. Cf. *supra* p. 491, n. 6.

5. *Coll. antiar. ser.* B II, 9, 7 (27), pp. 149-150 : « ...et euolutis euangelicis atque apostolicis doctrinis perfectum unitatis catholicae lumen effertur ». *Euoluere* implique un « ordre de lecture » : cf. Tert. *praescr.* 32, 1, *CC*, t. 1, p. 212 : « euoluant ordinem episcoporum suorum » ; Schol. *Verg. Veron. Aen.* 2, 649, éd. Thilo-Hagen, t. 3, p. 425 : « uoluit seriem facti huius euoluere ».

6. Cypr. *sent. episc.* 4, *CSEL*, t. 3, 1, p. 438 : « Et ideo secundum testimonium scripturarum et secundum decretum collegarum nostrorum sanctissimae memoriae uirorum... (baptizaui) ».

7. Cf. *coll. antiar. ser.* B II, 11, 6 (33), p. 154 : « Huius igitur intimandae cunctis fidei (Nichenae) Athanasius... » *Intimare* a un contenu très riche chez Hilaire : il exprime la connaissance de la foi appuyée sur les Écritures : cf. *trin.* 7, 2, *PL*, t. 10, c. 200 b : « Hoc igitur perfectae fidei indissolubile sacramentum euangelicis atque apostolicis absoluturi non aliud primum debuimus quam Dei filium uerae natiuitatis subsistentem naturam cognitioni audientium intimare ». Ce

faisant remonter les idées directrices de ce texte, révélatrices de son ordonnance parfaite, et ses termes techniques comme *forma, nomen, substantia, uirtus*, appliqués aux Personnes divines, à l'*Aduersus Praxean* de Tertullien. Ainsi Hilaire avait déjà procédé dans la « confession parfaite » du chapitre seize de l'*In Matthaeum*.

L'explication de la *fides Nichena* traduit donc, chez l'exégète, une continuité dans la « formule d'intelligence » du Christ depuis l'*In Matthaeum*. Donnons-en pour terminer la meilleure preuve. Hilaire commente les points du credo nicéen : « il est descendu, a pris chair, s'est fait homme, est ressuscité le troisième jour, est monté aux cieux d'où il viendra juger les vivants et les morts », en disant de ces faits qu'ils « contiennent les mystères de notre salut[1] ». Or cette formule avait déjà cours dans l'*In Matthaeum*[2], où elle était entendue comme ici : « en prenant la condition d'homme, le Fils de Dieu a apporté la gloire à la corruption plutôt que la souillure à l'éternité[3] ». C'est encore l'idée de souillure qu'écartent les anathèmes de Nicée, où le Christ est défini *immutabilis, inconuertibilis*[4], au moyen de qualificatifs déjà appliqués par Tertullien à la divinité[5].

---

terme, propre à la langue du Bas-Empire, est en usage chez les juristes : Cod. *Theod.* 10, 10, 12, 1 : « ...eo tempore quo... liberalitas intimatur ». Cette observation confirme le bien fondé d'une « approche » juridique de l'« explication » de la foi nicéenne chez Hilaire.

1. *Coll. antiar. ser.* B II, 11, 6 (33) p. 154 : « Quod autem *descendit, incarnatus est, homo factus est* et *resurrexit tertia die, ascendit in caelos, uenturus iudicare uiuos et mortuos*, sacramenta salutis nostrae in his continentur ».

2. Cf. Hil. *in Matth.* 2, 5 : « humanae salutis sacramenta consummat hominem adsumptione sanctificans ». Vue sous cet aspect, l'Incarnation ne doit pas être représentée, ainsi que le veulent les hérétiques, comme le signe d'une flétrissure de la divinité : *ibid.* 31, 2 : « ...ac si uirtutem illam incorruptae substantiae imbecillitatis suae sorte adsumptio carnis infecerit ».

3. *Coll. antiar. ser.* B II, 11, 5 (32), p. 154 : « Sed idcirco *inmutabilis* et *inconuertibilis* Filius Dei, ut in adsumptione hominis corruptioni potius gloriam intulerit quam labem aeternitati ». *Labes* convient, d'après l'usage des auteurs classiques aux réalités spirituelles : Cic. *leg.* 2, 10, 24 : « animi labes » ; Verg. *Aen.* 6, 744-746, éd. Goelzer, t. 1, p. 192 : « Mittimur Elysium... / Donec longa dies, perfecto temporis orbe, / Concretam exemit labem purumque relinquit / Aetherium sensum atque aurai simplicis ignem ».

4. *Ibid.* p. 154 : Anathema autem in eos qui *ex nihilo factum* dicunt, quod *ex uc onton* Graeci dicunt et qui dicunt : *Erat, quando non erat*, et : *Priusquam nasceretur, non erat*, damnationem in Christo uiolatae aeternitatis, id est deitatis paternae, sub maledictione designant ». Notons la tonalité scripturaire des mots qui reprennent *labes* et *anathema*, soit *uiolari* appliqué au *templum Dei* dans *I Cor.* 3, 17 et *maledictio* (Itala *Gal.* 3, 13 Tert. adu. Prax. 29, 3).

5. Cf. *supra* n. 3 et Tert. *anim.* 21, 7 : « Deo... inconuertibili » ; *adu. Hermog.* 39, 1 : « « ...Deum... qui sit... immutabilis ». Ces références à Tertullien aideraient à prouver que le rédacteur du credo de Nicée est un Occidental : Ossius de Cordoue ? cf. V. de Clercq, *Ossius of Cordova*, Washington, 1954, pp. 257-266 ; G.S.M. Walker, *Ossius of Cordova and the Nicene Faith*, dans *Studia patristica*, t. 9 (= *Texte und Unters.*, t. 94), Berlin, 1966, pp. 316-320.

Conscient de la minutie avec laquelle sont coordonnés les enseignements du *tractatus Nichenus*[1], Hilaire célèbre en ce dernier la perfection du style théologique comme expression lumineuse de l'unité catholique[2], c'est-à-dire de l'unité des pensées, qualité qui suppose leur ordonnance[3]. Car, en elles-mêmes, celles du credo de Nicée n'ont pour les « recommander » que leur contenu déterminé par les seuls « enseignements évangéliques et apostoliques[4] », qui avaient déjà fourni, dans l'*In Matthaeum*, les données d'une intelligence de la foi.

4. — « Deprecatio » en guise d'épilogue.

Comme toute plaidoirie s'achève par une « péroraison », il reste à Hilaire, après avoir disculpé Athanase des griefs appuyés par des témoignages falsifiés et démontré la vérité de la foi nicéenne[5], à se livrer à une de ces

---

1. Cf. *supra* p. 488, n. 2 et Chr. Mohrmann, *Praedicare-tractare-sermo*, dans *Études sur le latin des chrétiens*, t. 2, Roma, 1960, p. 70, qui souligne la note didactique du terme *tractatus*.

2. Rapprocher *coll. antiar. ser.* B II, 9, 7 (27), pp. 149-150 : « euolutis euangelicis atque apostolicis doctrinis perfectum unitatis catholicae lumen effertur ». *Lumen efferre* est une image de la poésie épique : cf. Verg. *Aen.* 11, 182-183, éd. Goelzer, t. 2, p. 161 : « Aurora interea miseris mortalibus almam /Extulerat lucem... » ; mais le thème de la lumière unique vient de Cypr. *unit. eccl.* 5, *CSEL*, t. 3, 1, p. 214 : « Sic et ecclesia Domini luce perfusa per orbem totum radios suos porrigit ; unum tamen lumen est ».

3. *Coll. antiar. ser.* B II, 11, 1 (28), p. 151 : « Nam (fides) quae apud Nicheam o r d i n a t a est, plena atque perfecta est ».

4. *Ibid.* II, 9, 7 (27), p. 150 : « ...et euolutis euangelicis atque apostolicis doctrinis perfectum unitatis catholicae lumen effertur. Quid igitur fuerit expressum fides ipsa, ut est exposita, commendat ». *Commendare* avec pour objet *orator-oratio* est très cicéronien : cf. *Brut.* 59, 216, éd. Martha, p. 76 : « hoc uerissime... iudicari potest, nulla re una magis oratorem commendari quam uerborum splendore et copia ». C'est à l'éclat de la forme en tant qu'avantage extérieur qu'Hilaire oppose implicitement l'idée d'un mérite que l'on a par soi-même : « quod... expressum fuerit, fides ipsa, ut est exposita, commendat », argument, qui, d'ailleurs, constitue un autre cliché cicéronien : cf. Cic. *epist.* 13, 17, 2 : « ...ut eum tibi iam ipsum per se commendatum putem ».

5. *Ibid.* II, 11, 6 (33), p. 154 : « Huius igitur intimandae cunctis fidei Athanasius, in Nichea synodo diaconus, deinceps Alexandriae episcopus, uehemens auctor exciterat et Arrianam pestem in tota Aegypto ueri tenax uicerat atque ob id coniuratis in eum testimoniis falsitas est criminum conparata ». La solennité de cet éloge se marque aux expressions assez recherchées qui l'ornent : « coniuratis testimoniis », où *coniuror* est employé comme en poésie, avec un nom de chose pour sujet (cf. Ov. *met.* 15, 763 : « coniurata arma moueri ») ; « tenax ueri », réminiscence de Verg. *Aen.* 4, 188, éd. Goelzer, t. 1, p. 106 : « tam ficti prauique tenax quam nuntia ueri ». Au sujet de la part prise par Athanase dans la diffusion du symbole de Nicée, ce texte d'Hilaire est un témoignage important, comme l'a souligné J. Ortiz de Urbina, *El simbolo niceno*, Madrid, 1947, p. 26.

deprecationes, dont Quintilien dit qu'elles « tiennent lieu d'épilogues[1] ». Or il y avait matière à « amplification » pathétique dans la lettre des Occidentaux de Sardique appelée improprement *Liber primus ad Constantium*. En effet, insérée dans le *Liber aduersus Valentem et Vrsacium* après la « confirmation » donnée par la *fides Nichena*[2], elle permettait d'exposer le thème martyrologique, qui, dans une perspective apologétique, célèbre la révélation suprême de la foi dans l'épreuve[3]. Ainsi la démonstration de la foi nicéenne allait être suivie tout à fait logiquement du récit de la condamnation à l'exil qui a frappé Eusèbe de Verceil après sa profession de foi au synode de Milan[4].

Tout en ne terminant pas matériellement parlant le *Liber aduersus Valentem et Vrsacium*, la lettre des Occidentaux de Sardique narrant les « violences » faites aux Nicéens[5] élève le ton jusqu'au pathétique, car Hilaire en « amplifie » les effets dans une *deprecatio*, qui marque le sommet à la fois de la « plaidoirie » en faveur d'Athanase et de Nicée et du témoignage apologétique dont elle a été l'occasion.

Lieux oratoires Plusieurs des « lieux » de la péroraison cicéronienne, tels qu'ils sont enseignés dans les traités de rhétorique[2] sont adaptés à la conclusion où Hilaire plaide en faveur d'une revendication de l'apologétique, la liberté de la foi[7]. Les « lieux » de cette

1. Qvint. *inst.* 2, 17, 6, éd. Radermacher, t. 1, p. 113 : « ...et, quod uim habeat epilogi, deprecentur ».

2. Cette partie se termine en effet par une phrase qui annonce l'insertion immédiate de la Lettre des Occidentaux de Sardique : cf. *coll. antiar. ser.* B II, 11, 6 (33), p. 154 : « Sed multum ad cognitionem proficiet, si quae post absolutionem Athanasii ad Constantium imperatorem synodi Sardicensis oratio fuerit, cognoscatur ». L'importance de cette phrase de transition pour toute tentative de reconstitution du *uolumen* d'Hilaire a été mise en évidence de façon péremptoire par A. Wilmart, *L'Ad Constantium liber primus de saint Hilaire de Poitiers...*, dans *RB*, t. 24, 1907, p. 310.

3. Se reporter à Tert. *apol.* 50, 15 (trad. Waltzing, p. 108) : « Cette obstination même que vous nous reprochez, est une leçon. Qui en effet, à ce spectacle, ne se sent pas ébranlé et ne cherche pas ce qu'il y a au fond de ce mystère ? Qui donc l'a cherché sans se joindre à nous ? Qui s'est joint à nous sans aspirer à souffrir pour acheter la plénitude de la grâce divine ? »

4. Cf. *coll. antiar. app.* II, 3 (8) : *supra* p. 445, n. 3.

5. *Coll. antiar. app.* II, 1 (6), pp. 184-185 : « Sed quid aliud his litteris quam libertatem fidei a contagione Arriani nominis deprecantur orantque uincula, carceres, tribunalia et omnem illum feralem habitum, nouas etiam in reos quaestiones inhiberi ? »

6. Cf. Cic. *inu.* 1, 52, 98, éd. Stroebel, p. 68 : « Conclusio est exitus et determinatio totius orationis. Haec habet partes tres : enumerationem, indignationem, conquestionem ».

7. *Coll. antiar. app.* II, 1 (6), p. 185 : « Deus cognitionem sui docuit potius quam exegit et operationum caelestium admiratione praeceptis suis concilians auctoritatem coactam confitendi se aspernatus est uoluntatem ». Cette thèse est inspirée de textes de Tertullien tels que *apol.* 24, 6, *CC*, t. 1, p. 134 : « Videte enim, ne et hoc ad irreligiositatis elogium concurrat, adimere libertatem religionis et interdicere optione diuinitatis, ut non liceat mihi colere quem uelim, sed cogar colere quem nolim ».

conclusion sont : une récapitulation de l'enseignement épiscopal sous forme de prosopopée[1] ; en opposition, une énumération pathétique des violences ariennes[2] ; pour terminer, un appel rehaussé d'interrogations et d'exclamations à la lucidité et à la vérité en faveur de la « doctrine de la foi[3] ».

« Synkrisis » emphatique Tout en animant à l'aide du *pathos* d'usage[4] des thèmes repris de la lettre épiscopale à Constance, Hilaire entend jouer, avec toute l'ampleur que peut lui donner

---

1. *Coll. antiar. app.* II, 1 (6) p. 185 : « Si ad fidem ueram istiusmodi uis adhiberetur, episcopalis doctrina obuiam pergeret diceretque : Deus uniuersitatis est Dominus, obsequio non eget necessario, non requirit coactam confessionem ; non fallendus est, sed promerendus ; nostra potius, non sua causa uenerandus est ; non possum nisi uolentem recipere, nisi orantem audire, nisi profitentem signare ; simplicitate quaerendus est, confessione discendus est, caritate amandus est, timore uenerandus est, uoluntatis probitate retinendus est ». Le style oratoire de cette prosopopée, figure recommandée dans les péroraisons (QVINT. *inst.* 6, 1, 25), se reconnaît aux nombreuses figures de style : antithèses, accumulations, *isocola*, homéotéleutes ; elles contribuent à « amplifier » le thème de la « liberté de la foi » en l'enrichissant d'idées secondaires répandues dans la littérature apologétique : au nom de la liberté, l'homme contraint est repoussé (TERT. *apol.* 28, 1-2) ; nous prions Dieu d'une âme innocente et d'un esprit saint, prêts à « mourir pour sa loi » (*ibid.* 30, 5).

2. *Ibid.* p. 185 : « At uero quid istud est, quod sacerdotes timere Deum uinculis coguntur, poenis iubentur ? Sacerdotes carceribus continentur, plebs in custodia catenati ordinis constricta disponitur, uirgines nudantur ad poenam et sacrata Deo corpora publico exposita conspectui ad fructum spectaculi et questionis aptantur ». Les faits évoqués ici sont repris de la Lettre des évêques catholiques de Sardique à toutes les Églises dans *coll. antiar. ser.* B II, 1, 3, p. 111 : « Alii autem gladiorum signa, plagas et cicatrices ostendebant... ; ad haec uirginum nudationes... carceres aduersus ministros Dei ». Hilaire développe ces faits par un ton assez déclamatoire, comme le prouvent les accumulations de phrases, les pléonasmes pathétiques : « plebs in custodia catenati ordinis constricta » (Cf. CIC. *Sest.* 7, 16 : « Beluam... constrictam legum... catenis »), les constructions epéxégétiques : « sacrata Deo corpora publico exposita conspectui ad fructum spectaculi et quaestionis aptantur », où la périphrase « ad fructum spectaculi » rappelle celle de CIC. *Mur.* 36, 77, éd. Boulanger, p. 78 : « nec plebi eripiendi fructus isti sunt ludorum, gladiatorum, conuiuiorum ».

3. *Ibid.* II, 2 (7), p. 186 : « Testes loquantur, uideant iudices, f i d e i d o c t r i n a praeceptis euangelicis atque apostolicis eluceat. Quae obtunsio intellegentiae est ? Quae cordis hebetudo ? Quae obliuio spei ? Qui amor scelerum ? Quod odium ueritatis ? In damnatorum fauorem Dei amorem transducunt ». L'appel aux témoins, aux juges, les interrogations indignées avec anaphores, le trait final avec antithèse et allitération sont dans la tradition du discours judiciaire, comme le soulignent plusieurs réminiscences verbales de plaidoyers de Cicéron : *Deiot.* 13, 37, éd. Lob, p. 119 : « Senatus iudicia, ...quae tanta delebit obliuio ? » ; *Flacc.* 41, 103, éd. Boulanger, p. 138 : « Qui amor in patriam ! » ; *Cluent.* 39, 109, éd. Boyancé, p. 123 : « Quod erat odium, di immortales ! ».

4. Outre les expressions de douleur, d'indignation demandées dans les péroraisons par la *motio affectuum* (QVINT. *inst.* 6, 1, 1 et 7) que nous avons relevées, Hilaire développe (*ibid.* p. 186) sur un ton pathétique un thème de péroraison que signale Quintilien (*inst.* 6, 1, 22) : « l'exemple, l'opinion de la postérité » : « Haec si de ueteribus cartulis prolata aetatis nostrae tempus instruerent, ambigendum, ut opinor, tantis de rebus fuisset, et cum ab aliis quibusque pronuntiari posceretur reus, quaereretur in fidem litterarum, in iudicum uitam, in accusatorum fidem, in ipsius

le style sublime de la péroraison, de l'effet apologétique de la *synkrisis*[1], de laquelle procédait la « controverse » relative à la *perfidia* et à la *fides Nichena*. En effet, la thèse de cette confrontation finale associe deux arguments de l'*Apologeticum*, où éclate le double paradoxe des *sacerdotes* et des *Arriani* : la foi des premiers est libre, mais ils sont « enchaînés[2] » ; les seconds, comme les païens d'après Tertullien[3], imposent leurs mensonges, ils invoquent enquêtes, jugements, autorité impériale, mais, comme ils ne peuvent arracher l'adhésion des croyants, ils répandent dans tout l'Empire le désordre et la perversion[4].

Conclusion Ce mouvement final de protestation est caractéristique du ton de la démonstration qu'Hilaire vient de présenter de la vraie foi. Son exposé s'est déroulé dans le contexte judiciaire, où la mise en question par les Ariens de la foi de Nicée avait placé celle-ci. Sans doute s'est-elle d'abord offerte à l'analyse d'Hilaire comme un document soumis à l'outil d'un exégète sensible à la cohérence d'un texte qui ne présente aucune faille. Sans doute aussi les lignes directrices de la christologie d'Hilaire ne diffèrent-elles guère ici de celles qu'on trouvait déjà dans l'*In Matthaeum*. Mais le ton a changé. Comme l'a montré l'appareil de la rhétorique du barreau, l'exposé de la foi s'est déroulé dans un climat de controverse. Alors que, dans l'*In Matthaeum*, les erreurs de christologie étaient celles qu'Hilaire avait trouvées dans sa culture livresque étayée sur Tertullien, le *Liber aduersus Valentem et Vrsacium* accuse des hommes d'en vouloir à la foi de Nicée et plus encore à ses défenseurs. Aussi la cause de l'orthodoxie a-t-elle exigé d'Hilaire qu'il soit, non seulement le théologien doublé de l'avocat que nous venons de voir à l'œuvre,

---

quoque hominis (Athanasii) mores atque actus. Moueret enim absolutionem eius Arrianorum iuncta damnatio magnique periculi esset iudicium simul cum reatus et innocentiae non suscepta rursum inquisitione dissoluere totaque in patrocinium suum cum fidei doctrina auctoritas sibi antiquitatis assisteret ».

1. La *synkrisis*, opposant paganisme et christianisme, est un des axes majeurs de l'*Apologeticum*, comme l'a montré R. Braun, *Observations sur l'architecture de l'Apologeticum*, dans *Hommages à J. BAYET*, Paris, 1964, pp. 114-121.

2. Cf. *supra* p. 501, n. 2.

3. Cf. par exemple Tert. *apol.* 2, 11, *CC*, t. 1, p. 89 : « Cogitis tormentis de confessione (nominis) decedere » ; 2, 13, p. 89 : « Vociferatur homo : Christianus sum. Quod est dicit ; tu uis audire quod non est. Veritatis extorquendae praesides de nobis solis mendacium audire laboratis ».

4. *Coll. antiar. app.* II, 1 (6), pp. 185-186 : « Cogunt nempe, non ut Christiani omnes sint, sed ut Arriani, et confessam in Deo fidem ad consortium piaculi sui scelere conpellunt. Auctoritate enim nominis sui in errorem imperatorem transducunt rectum affirmantes, ut sub specie timoris Dei in hac peruersitate subditos sibi tradant. Quaestiones poscunt, iudiciorum subsidia desiderant, auctoritatem regiam implorant, et nec sic peruersitatem sceleris sui erubescunt, ⟨quod⟩ extorquere coniuentiam plebium nec cogendi iure potuerunt »... ; *ibid.* 2 (7), p. 186 : « At cum ipsi... regnum exagitent, turbent omnia omnesque ex potestate et ambitione corrumpant... ». Ce thème du trouble général provoqué par la propagation de l'erreur se trouve déjà dans Tert. *apol.* 41, 1, *CC*, t. 1, p. 155 : « Vos (les païens) igitur importuni rebus humanis, uos publicorum incommodorum illices semper... »

mais de plus un confesseur qui s'expose à l'exil, comme il va nous apparaître maintenant.

C. — « SUPPORTER L'INJUSTICE » : L'EXIL

En s'appliquant à « défendre » Athanase et sa foi, Hilaire, suivant la voie que lui avait tracée Paulin[1] et dont beaucoup d'évêques s'étaient écartés[2], considérait qu'il risquait la même épreuve que Paulin, Lucifer, Eusèbe, Denys[3] : affronter l'exil pour une « cause juste ».

Sur la « dignité » qu'en 356 Hilaire accordait à l'exil, nous disposons de plusieurs témoignages qui appartiennent, pour la plupart, à des écrits postérieurs. Ils ne nous livrent que peu de faits[4], mais ils situent l'exil par rapport aux valeurs qu'Hilaire défend en accomplissant « le ministère de la confession[5] ». Cohérents entre eux, ils reflètent la conscience de l'option qui l'a arraché en 356 à l'*otium domesticum* et qui se résume dans la formule de la préface de son *Livre premier contre Valens et Ursace* : « supporter l'injustice » (*iniuriosa tolerantia*[6]).

L'exil comme « iniuria »

En taxant son exil d'« injustice[7] », puisqu'il n'a pas été condamné[8], Hilaire reprend un lieu commun de la *causa iniquitatis* qui sert de point de départ à l'*Apologeticum*[9],

1. Sur l'exemple qu'a donné, le premier, Paulin, cf. *supra* p. 440, n. 3.
2. Cf. *supra* p. 437, n. 2 et p. 433, n. 1 avec la formule : « dignam causam suscepit exilii ».
3. Cf. *c. Const.* 2 : « grauissimum fidei periculum longe ante prouidens post sanctorum uirorum exilia Paulini, Eusebii, Luciferi, Dionysii ».
4. On relève seulement les indications suivantes : *syn.* 2 : « (exilium) in quod me Saturninus... d e t r u s e r a t »; *ibid.* : « de exilii mei et longitudine et secreto »; *c. Const.* 2 : « in exilio d e t e n t u s »; *lib.* (II) *ad Const.* 2, : « in exilio p e r m a n e n s » ; *trin.* 10, 4 : « l o q u e m u r enim exules per hos libros ».
5. *C. Const.* 4, *PL*, t. 10, c. 580 b- 581 a : « Atque utinam illud potius, omnipotens Deus et uniuersorum creator, ...aetati meae et tempori praestitisses, ut hoc c o n f e s s i o n i s meae in te atque in unigenitum tuum m i n i s t e r i u m Neronianis Decianisue temporibus explessem ! ».
6. *Coll. antiar. ser.* B I, 3, p. 101 : « Non potui praeferre ambitiosam in reatus silentio conscientiam iniuriosae pro Dei confessione tolerantiae ».
7. *C. Const.* 3, *PL*, t. 10, c. 580 a : « ...profecto me usque nunc recentis iniuriae acerbitatem moderatum » ; *ibid.* : « ...neque iniuriam queror, qui dissimulaui recentem ».
8. Hilaire considère comme une calomnie la réputation que lui fait Auxence de Milan d'avoir été déposé : cf. *c. Aux.* 7, *PL*, t. 10, c. 614 a : « Primumque, ut in foro solet, de persona calumniatus est, damnatum quondam me a Saturnino audiri ut episcopum non oportere ». Demeuré évêque et n'ayant à aucun moment été privé de son siège épiscopal, Hilaire a pu le recouvrer de retour de Phrygie, « sans que la sentence d'exil fût rapportée » (« absque exilii indulgentia » : SVLP. SEV. *chron.* 2, 45, 4).
9. TERT. *apol.* 1, 4, *CC*, t. 1, p. 85 : « Hanc igitur primam c a u s a m apud uos collocamus i n i q u i t a t i s... Quam iniquitatem idem titulus et onerat et reuincit, qui uidetur excusare, ignorantia scilicet » ?

puis il l'orchestre à l'aide d'une topique faite d'éléments de provenance diverse. Il déclare, en effet, avoir été « dénoncé » à Constance par de « faux rapports » du synode de Béziers et condamné à l'exil par une faction d'hommes impies[1], ce qui rappelle, par delà des clichés stylistiques très communs, la problématique de la lettre de Pline à Trajan sur les chrétiens, dont Hilaire semble avoir retenu plusieurs détails[2]. Il y a plus : le commentaire que Tertullien donne de cette lettre et de ses contradictions[3] paraît avoir quelque peu inspiré la « plainte » dont Hilaire « prend à témoin » le César Julien[4]. En effet, Tertullien apostrophait les autorités qui, à l'exemple d'un Pline, sont prévenues contre les chrétiens, en soulignant dans leur hostilité la preuve qu'elles étaient le jouet de l'erreur et que l'iniquité faite d'ignorance était condamnée par elle-même[5]. Or Hilaire dit de Julien, dont il loue le « dominat » pour sa rigueur morale (*Dominum religiosum Caesarem*[6]), que la sentence de Béziers a valu au César la honte

1. *Lib.* (*II*) *ad Const.* 2, *CSEL*, t. 65, p. 198 : « Exulo autem non crimine, sed factione, et falsis nuntiis synodi ad te imperatorem pium, non ob aliquam criminum meorum conscientiam, per impios homines delatus ». Rapprocher « exulo... factione » de « factione patria pulsus » dans Val. Max., 4, 1, 13 ; d'autre part, *falsi nuntii* est une *iunctura uerborum* très classique : Caes. *ciu.* 1, 21, 1.

2. De Plin. *epist.* 10, 96, 2-6, éd. Durry, pp. 73-74, Hilaire a retenu les détails suivants : le prévenu est « déféré » (Plin. : « in iis qui ad me tamquam Christiani deferebantur » ; Hil. : « ad te imperatorem... pium... delatus ») ; son nom a été transmis par un dénonciateur (Plin. : « alii ab indice nominati » ; Hil. : « falsis nuntiis... per impios homines delatus ») ; une lettre de dénonciation est publiée (Plin. : « propositus est libellus... multorum nomina continens » ; Hil. : « in promptu enim sunt pietatis uestrae litterae »).

3. Tert. *apol.* 2, 7-8, *CC*, t. 1, p. 88 : « Tunc Traianus rescripsit, hoc genus inquirendos quidem non esse, oblatos uero puniri oportere. O sententiam necessitate confusam ! Negat inquirendos ut innocentes et mandat puniendos ut nocentes. Parcit et saeuit, dissimulat et animaduertit. Quid temetipsam censura circumuenis ? Si damnas, cur non et inquiris ? Si non inquiris, cur non et absoluis ? ».

4. *Lib.* (II) *ad Const.* 2, p. 198 : « Nec leuem habeo querelae meae testem Dominum meum religiosum Caesarem tuum Iulianum, qui plus in exilio meo contumeliae a malis quam ego iniuriae pertulit ». Avec C.F.A. Borchardt, *Hilary of Poitiers' Role in the Arian Struggle*, pp. 28-30, nous pensons que Julien n'avait aucune raison d'être présent au synode de Béziers, contrairement à ce que suppose C. Jullian, *Notes gallo-romaines XLVII*, 3 : *La rencontre de Martin et d'Hilaire*, dans *REA*, t. 12, 1910, p. 279, n. 6. En 355, le César Julien est arrivé en Gaule en qualité d'exécutant des volontés de Constance, disposant de peu de pouvoirs, comme le laisse entendre, dans le discours d'investiture de Julien rapporté par Amm. 15, 8, 13, éd. Galletier-Fontaine, p. 132, la formule : « Adesto igitur laborum periculorumque particeps ».

5. Tert. *apol.* 1, 1-6, *CC*, t. 1, pp. 85-86 : « Si non licet uobis, Romani imperii antistites, in aperto et edito, in ipso fere uertice ciuitatis praesidentibus ad iudicandum, palam dispicere et coram examinare, quid sit liquido in causa Christianorum..., hanc igitur primam causam apud uos collocamus iniquitatis odii erga nomen Christianorum. Quam iniquitatem idem titulus et onerat et reuincit, qui uidetur excusare, ignorantia scilicet... Testimonium ignorantiae est, quae iniquitatem dum excusat, condemnat ».

6. *Dominus* (cf. *supra* n. 4) est usuel dans la titulature impériale depuis les Antonins : cf. O. Schulz, *Vom Prinzipat zum Dominat*, Paderborn, 1919, pp. 215-252. *Religiosus* est appliqué à Marc-Aurèle pour sa science du droit par Papinien

(*contumelia*) d'avoir été dupe de méchants[1], alors que la victime a subi seulement l'iniquité (*iniuria*) d'une accusation qui ne reposait sur rien.

L'exil comme objet de patience « tolerantia »

Hilaire joue ainsi de l'opposition traditionnelle entre *contumelia* et *iniuria* en réalisant un renversement inattendu de leur ordre d'importance, puisque, contrairement à la distribution hiérarchique de la honte et de l'injustice établie par un Sénèque[2], Hilaire, frappé par l'injustice, se déclare moins à plaindre que Julien touché par la honte d'avoir été dupe. Il nous engage donc à dépasser le jugement habituel porté sur l'injustice, car l'injustice peut-être supportée, quand la conscience de la faute ne peut l'être[3].

Deux thèmes forment la trame de ce témoignage de patience[4], dont l'injustice a fourni l'occasion à Hilaire et auquel il était préparé par les exigences ascétiques exprimées dans le prologue de *De Trinitate*. Le premier thème est le devoir qu'il s'impose de maintenir la communion de la foi avec ses *coepiscopi* des Gaules, car ils partagent en esprit son exil[5].

---

au quinzième livre de ses *Quaestiones* : cf. PAPIN. *dig.* 31, 67, 10, éd. Mommsen, t. 2, p. 454 : « Item Marcus imperator... princeps prouidentissimus et iuris religiosissimus ». Or nous savons par AMM. 16, 1, 4, que Julien avait pris Marc-Aurèle pour modèle dans ses actes et ses pensées. Cependant *religiosus* n'apparaît jamais dans la titulature de Julien étudiée par les revers monétaires par E. BABELON, *L'iconographie monétaire de Julien l'Apostat*, dans *RN*, 4e sér., t. 7, 1903, pp. 130-163, et dans l'épigraphie par E. DE RUGGIERO, *Dizionario epigrafico di antichità romana*, t. 5, fasc. 7, art. *Iulianus*, c. 206-209. Quand Hilaire emploie le terme *religiosus* dans le texte de *lib.* (II) *ad Const.* 4, daté de 360, il vise la haute conscience morale de Julien et lui donne le sens classique de « droit » : cf. CIC. *Verr.* 2, 2, 4, 7 : « (Hominibus)... integris, innocentibus, religiosis ».

1. *Lib.* (II), *ad Const.* 2, *CSEL*, t. 65, p. 198 : « Circumuentum te Augustum illusumque Caesarem tuum... patefaciam ». Cette duperie couvre Julien de confusion (*contumelia*) : cf. *supra* p.504, n. 4. *Illudi* est voisin, pour le sens, de *contemni* : cf. CIC. *Cato*, 18, 65 : « contemni se putant, despici, illudi ». Or *contemni* est donné par SEN. *dial.* 2, 11, 2 comme la source étymologique de *contumelia*, lequel terme est employé avec faveur par SEN. *clem.* 1, 10, 3, par TAC. *ann.* 6, 46, 3, pour désigner l'offense faite à l'empereur.

2. SEN. *dial.* 2, 5, 1, éd. Waltz, p. 40 : « Diuidamus, si tibi uidetur, Serene, iniuriam a contumelia. Prior illa natura grauior est, haec leuior et tantum delicatis grauis, qua non laeduntur homines, sed offenduntur ».

3. *Coll. antiar. ser.* B I, 3, p. 101 : « Non potui praeferre... » (texte cité *supra* p. 503, n. 6). Le mot *tolerantia* se trouve chez Cyprien déterminé par *passionis* (*mort.* 17 ; *Fort. praef.* 4) et de ce fait, marque la patience dans la souffrance : cf. H.A.M. HOPPENROUWERS, *Recherches sur la terminologie du martyre de Tertullien à Lactance*, Nijmegen, 1961, p. 131.

4. Sur ce *testimonium*, cf. le texte cité *supra* p. 474, n. 4.

5. HIL. *syn.* 2, *PL*, t. 10, c. 481 a : « Sed beatae fidei uestrae litteris sumptis, quarum lentitudinem ac raritatem de exilii mei et longitudine et secreto intelligo constitisse, gratulatus sum... uos conparticipes exilii mei (cf. ITALA *Eph.* 3, 6 Hil. in psalm. 138, 30 : « conparticipes pollicitationis »)... Necessarium mihi ac religiosum intellexi, ut nunc quasi episcopus episcopis mecum in Christo communicantibus salutaris ac fidelis sermonis colloquia transmitterem ».

Tel était déjà le motif de consolation que Cyprien exilé adressait à ses collègues dans l'épiscopat[1] et que Pontius, dans sa *Vita Cypriani*, devait amplifier en une *laudatio* stoïcisante de l'exil[2].

Le second thème est, chez l'évêque contraint à l'exil, l'adhésion à cet état par la volonté[3], laquelle ne se détache pas de la confession du Christ[4]. Ce paradoxe de la foi qu'Hilaire souligne par une demi-paronomase (« detentus ... non decedere »), s'inspire de la définition que Tertullien, dans le préambule de l'*Apologeticum*, donne de la condition de la vérité : elle « sait qu'elle vit étrangère au monde, qu'elle a sa dignité dans les cieux, qu'elle brûle seulement d'être entendue avant d'être condamnée[5] ».

Le séjour de Martin auprès d'Hilaire

La « dignité » à laquelle l'exil élève Hilaire[6] explique qu'il soit apparu à Martin comme l'évêque saint dont la fréquentation est recherchée

1. Ainsi dans *epist.* 76, 1, 1, éd. Bayard, t. 2, p. 309, où Cyprien, « relégué en exil pour la confession du nom du Christ », écrit à ses « collègues dans l'épiscopat qui sont dans la mine » : « In istis uirtutibus et laudibus uestris laetus exulto, participem me computans uobis, etsi non passione corporis, consortio caritatis ».

2. Vita *Cypr.* 11, *CSEL*, t. 3, 3, p. CI : « Illis extra ciuitatem suam uiuere grauis poena est : Christiano totus hic mundus una domus est. Vnde licet in abditum et abstrusum locum fuerit relegatus, admixtus Dei sui rebus exilium non potest computare ». Sur cette page se reporter au commentaire de H.J. Martin, *Die Vita et Passio Cypriani*, dans *HJ*, t. 38, 1919, pp. 693-694.

3. Hil. *syn.* 78, *PL*, t. 10, c. 531 a : « Coegerunt enim nos ad uoluntatem exulandi, dum impietatis imponunt necessitatem ». Le thème de l'exil volontaire se trouve chez Sen. *epist.* 86, 3, éd. Préchac, t. 3, p. 138 appliqué à Scipion l'Africain : « Quidni ego admirer hanc magnitudinem animi qua in exilium uoluntarium secessit et ciuitatem exonerauit ? ». Ascon. *Mil.*, éd. Kiessling-Schoell, p. 29, 14, emploie la formule à propos de l'exil de Milon : « iuisse in uoluntarium exilium ». Il y a en elle un aspect juridique à côté de sa portée morale : cf. Satvrn. *dig.* 48, 19, 16, 8, éd. Mommsen, t. 2, p. 850 : « Apud Graecos exilio uoluntario fortuiti casus luebantur ». Le thème de l'exil volontaire d'Hilaire a servi de modèle à Ambr. *epist.* 63, 68, *PL*, t. 16, c. 1207 c-1208 a pour caractériser ceux d'Eusèbe de Verceil et de Denys de Milan : « Eusebius sanctus... domestico otio peregrinationem praetulit (rapprocher Hil. *coll. antiar. ser.* B I, 1, 3, p. 100, cf. p. 434, n. 5). Pro fide quoque exilii dura praeoptauit atque elegit, coniuncto sibi sanctae memoriae Dionysio, qui posthabuit imperatoris amicitiam exilio uoluntario ».

4. Hil. *c. Const.* 2, *PL*, t. 10, c. 579 a-b : « Atque exinde toto hoc tempore in exilio detentus neque decedendum mihi esse de Christi confessione decreui neque honestam aliquam ac probabilem ineundae unitatis rationem statui respuendam ».

5. Tert. *apol.* 1, 2, *CC*, t. 1, p. 85 : « Scit se peregrinam in terris agere... dignitatem in caelis habere. Vnum gestit interdum, ne ignorata damnetur ».

6. *Coll. antiar., ser.* B, I, 4, p. 101 : « ut... *dignam* causam suscepti *exilii* arbitrantur » (pour le contexte cf. *supra* p. 433, n. 1 et p. 437, n. 2). L'honneur de l'exil est un *topos* oratoire : cf. Sen. *suas.* 7, 2 : « quid... (Ciceronis) exilium consulatu honestius ? » ; Tac. *hist.* 1, 21, 1 : « alterius exilii honorem expectandum ». Ce *topos* est d'inspiration stoïcienne, comme le montre A.C. Giesecke, *De philosophorum ueterum quae in exilium spectant sententiis*, Leipzig, 1891.

au prix d'un voyage[1]. Sans doute, la page où Sulpice Sévère narre la *peregrinatio*[2] de Martin à Poitiers, qu'avec C. Jullian et J. Fontaine nous considérons comme antérieure au départ d'Hilaire pour la Phrygie[3], fait-elle une large place, non à l'invention comme le prétendait E.-C. Babut[4], mais à la stylisation, telle que l'a analysée J. Fontaine[5]. Cette dernière, néanmoins, tout en étant mise au service de la cause de Martin plutôt que de celle d'Hilaire est parfaitement accordée aux thèmes de la problématique hilarienne de l'exil étudiés plus haut, ce qui s'explique aisément par l'influence qu'ont exercée sur Sulpice Sévère les œuvres d'Hilaire.

Durant le séjour que Martin fait « pendant quelque temps auprès de saint Hilaire », après avoir effectué le voyage de Poitiers, comme la reine de Saba « partit en voyage pour entendre Salomon », selon une comparaison des *Dialogues* de Sulpice[6], règne une atmosphère de veille de « passion »

---

1. SVLP. SEV. *Mart.* 5, 1, *SC*, t. 133, p. 262 : « Exinde relicta militia sanctum Hilarium Pictauae episcopum ciuitatis, cuius tunc in Dei rebus spectata et cognita fides habebatur, expetiit et aliquandiu apud eum commoratus est ». *Commorari*, dans *Mart.* 23, 2, s'applique à la cénobie de Clair, près de Marmoutiers : « cum multi apud eum fratres commorarentur... ». Même sens de *commorari* chez PALLAD., *hist. mon.* 2, 9, de *commoratio* chez CASSIAN. *inst.* 2, 9, 2. C'est ce genre de *conuiuium* consacré à la philosophie que SOZOM. *hist.* 3, 14, 41, *GCS*, t. 50, p. 125, qualifie de « philosophique » : 'Ιλάριον... ἄνδρα βίῳ καὶ λόγῳ θεσπέσιον, ὃς Μαρτίνῳ τῆς φυγῆς ἐκοινώνησε δὶα τὴν περὶ τὸ δόγμα σπουδήν. 'Ανδρῶν μὲν οὖν πέρι, οἳ τότε ἐν εὐσεβείᾳ καὶ ἐκκλησιαστικῷ θεσμῷ ἐ φ ι λ ο σ ό φ ο υ ν, τάδε ἔγνων ὡς συνέγραψα.

2. Le terme se trouve chez SVLP. SEV. *Mart.* 25, 1, *SC* t. 133, p. 308 : « ...ad eum (Martinum) uidendum peregrinationem suscepimus ». La *peregrinatio* est un élément de la « vie philosophique » évoquée *supra* n. 1 : le moine Bacchiarius, *uir christianae philosophiae*, pratique la vie pérégrinante d'après GENNAD. *uir. ill.* 24. Sur le caractère philosophique de la vie ascétique, cf. G. PENCO, *La uita ascetica come filosofia nell'antica tradizione monastica*, dans *Stud Mon*, t. 2, 1960, pp. 79-93.

3. Cf. C. JULLIAN, *Histoire de la Gaule*, t. 7, p. 184, n. 5 : « C'est avant son exil (= d'Hilaire) que Martin vint se mettre sous ses ordres ». E. GRIFFE, *La chronologie des années de jeunesse de saint Martin*, dans *BLE*, t. 62, 1961, p. 118, se rallie à ce point de vue, reconnaissant que, malgré la formule de HIER. *uir. ill.* 100 : « de synodo Biterrensi Phrygiam relegatus »..., il a dû s'écouler un certain temps entre la promulgation de la sentence d'exil et son départ pour la Phrygie. C'est aussi l'opinion de J. FONTAINE, *Vie de saint Martin*, t. 2, *SC*, t. 134, Paris, 1968, p. 546. Ainsi se trouve levée une des objections que faisait E.-C. BABUT, *Saint Martin de Tours*, Paris, 1909, p. 169, à la véracité du récit de Sulpice : « Après le congé de Worms, Martin n'a pas eu le temps de visiter saint Hilaire ». H. DELEHAYE, *Sulpice-Sévère et saint Martin*, dans *AB*, t. 38, 1929, p. 27 était lui-même ébranlé par cette objection.

4. E.-C. BABUT, *ouvr. cité*, p. 184 : « ...le biographe (qui) a inventé le premier séjour à Poitiers ».

5. J. FONTAINE, *Vérité et fiction dans la chronologie de la Vita Martini*, dans *Saint Martin et son temps* (= *Studia Anselmiana*, t. 46), Roma, 1961, pp. 189-236.

6. SVLP. SEV., *dial.* 2, 6, 7, *CSEL*, t. 1, p. 188 : « ...illa expetiit audire sapientem (Salomonem) ». Le même verbe *expetiit* a servi, dans *Mart.* 5, 1, à caractériser le voyage de Martin auprès d'Hilaire (cf. *supra* n. 1). Ce rapprochement serait à joindre aux observations qui ont été faites concernant la « typologie prophétique » projetée sur les figures de Martin et d'Hilaire dans la *Vita Martini* : cf. J. FONTAINE, *Une clé littéraire de la Vita Martini de Sulpice Sévère : la typologie prophétique*, dans *Mélanges offerts à* Mlle Chr. MOHRMANN, Utrecht, 1963, pp. 84-95.

décrite avec un choix de traits empruntés à la parénèse de Cyprien[1].

L'épreuve de Martin écho de celle d'Hilaire

Le premier trait, qui est lié de très près aux scènes de la littérature martyrologique[2], est la conviction de Martin qu'il « souffrirait bien des maux », conviction douloureuse nourrie par l'affliction que cause aux « frères » le départ de Poitiers de l'exorciste[3]. Ce climat affectif rappelle celui des visions prémonitoires que Cyprien et ses prêtres eurent de leur martyre[4] et celui des supplications mêlées de larmes du père de Perpétue, quand elle fut promise au martyre[5].

Le deuxième fait est l'attention accordée par Hilaire aux mouvements intérieurs de Martin[6]. Hilaire comprend le refus du diaconat que lui signifie Martin. L'évêque de Poitiers a en effet « l'esprit profond », écrit Sulpice, qui indique par là une sorte d'intuition divinatoire de l'imagina-

---

1. Cyprien jouit d'une grande autorité aux yeux de Sulpice Sévère : son ami Postumianus va visiter le tombeau de « Cyprien le martyr » en quittant la Gaule (SVLP. SEV. *dial.* 1, 3, 1). Sur la signification de ce geste, cf. J. FONTAINE, *Alle fonti della agiografia europea : Storia e leggenda nella vita di San Martino di Tours*, dans *Riv. di storia e letteratura religiosa*, t. 2, 1966, p. 192.

2. Martin a déjà été présenté comme un martyr dans l'espèce de « martyre épique » que constitue, chez Sulpice, la scène du congé de Worms : cf. J. FONTAINE, *Sulpice Sévère a-t-il travesti saint Martin en martyr militaire ?* dans *AB*, t. 81, 1963, pp. 31-58.

3. SVLP. SEV. *Mart.* 5, 2, *SC*, t. 133, p. 262 : « Nec multo post admonitus per soporem ut patriam parentesque, quos adhuc gentilitas detinebat, religiosa sollicitudine uisitaret ex uoluntate sancti Hilarii profectus est, multis ab eo obstrictus precibus et lacrimis ut rediret. Maestus, ut ferunt, peregrinationem illam ingressus est, contestatus fratribus m u l t a s e a d u e r s a p a s s u r u m ». Cette dernière phrase résonne de souvenirs liviens : cf. LIV. 30, 20, 7, éd. Weissenborn, t. 3, p. 376 : « Raro quemquam alium... tam m a e s t u m abisse f e r u n t quam Hannibalem... deos hominesque accusantem ». Les *Verrines*, 2, 2, 17, 42, éd. De La Ville de Mirmont, t. 3, pp. 68-69, de Cicéron ont aussi fourni peut-être à Sulpice un trait pathétique : « cum multis lacrimis cum oraret (Heraclias) atque obsecraret ». J. FONTAINE, *Vie de Saint Martin*, t. 2, p. 557, signale encore des rapprochements possibles avec des scènes d'adieux de la littérature chrétienne, en particulier avec AVG. *conf.* 5, 8, 15, où est décrite la douleur de Monique au départ d'Augustin.

4. CYPR. *epist.* 57, 1, 2, éd. Bayard, t. 2, p. 155 : « Sed enim cum uideamus diem rursus alterius infestationis adpropinquare coepisse et crebris atque adsiduis ostensionibus admoneamur » ; et ID. *epist.* 76, 7, 2-3, t. 2, pp. 314-315 : « ...ad martyrum munera et domicilia diuina properatis..., qui hic caritatis et pacis uinculo copulati contra haereticorum iniurias et pressuras gentilium (cf. le rôle de la *gentilitas* dans la motivation du départ de Martin) simul stetimus pariter ».

5. PASS. *Perp.* 5, 5, éd. van Beek, p. 22 : « Haec dicebat quasi pater pro sua pietate, basians mihi manus et se ad pedes meos iactans et lacrimans me non filiam nominabat, sed dominam ».

6. SVLP. SEV. *Mart.* 5, 2, *SC*, t. 133, p. 263 : « Temptauit autem idem Hilarius inposito diaconatus officio sibi eum artius inplicare et ministerio uincire diuino, sed cum saepissime restitisset, indignum se esse uociferans, intellexit uir altioris ingenii uno eum modo posse constringi, si id ei officii imponeret in quo quidam locus iniuriae uideretur. Itaque exorcistam eum esse praecepit. Quam ille ordinationem, ne despexisse tamquam humiliorem uideretur, non repudiauit ».

tion[1]. Or c'est de cette faculté que Cyprien faisait honneur aux évêques, qui, sachant obéir aux signes, n'abandonnent pas leurs brebis au péril[2] : tel est bien le cas d'Hilaire qui consent à voir Martin partir de Poitiers mais lui fait promettre de revenir[3].

Mais la leçon la plus caractéristique du « séjour » de Martin à Poitiers est bien la conception même, qui devient commune à Hilaire et à Martin, du service de Dieu comme d'une épreuve. Le verbe *temptare* employé par Sulpice ne désigne pas une simple tentative. La construction de *temptare* avec un infinitif objet est ici très proche de celle qu'on trouve au chapitre cinq des *Actes*, où *temptare* prend le sens d'éprouver[4]. L'épreuve, à laquelle Hilaire soumet Martin en lui conférant les fonctions de diacre, est liée à l'exercice de fonctions d'Église. Hilaire, en effet, a fort bien compris que Martin était spontanément porté à régler sa *militia Christi* sur les appels d'une vocation personnelle orientée vers la vie pérégrinante et érémitique[5]. C'est du moins ce qui ressort de la présentation des faits que donne Sulpice en adoptant un éclairage qui trahit encore l'influence de Cyprien. Car l'évêque de Carthage prenait grand soin déjà de demander aux martyrs qu'ils entrassent dans des fonctions ecclésiastiques afin de les honorer[6]. Au surplus, le terme d'*ordinatio*, dont se sert Sulpice pour désigner l'accès à ces dernières offert à Martin, est emprunté, comme l'observe J. Fontaine, à une lettre de Cyprien, où il désigne la promotion au diaconat[7].

---

1. Cf. *supra* p. 508, n. 6 la formule « uir altioris ingenii ». A rapprocher de SVLP SEV. *dial.* 1, 25, 6 : « uirum altioris ingenii » (en parlant de Martin). Le groupe de mots *altius ingenium* se situe dans le prolongement d'un texte de PLIN. *epist.* 9, 33, 1, éd. Guillemin, t. 3, p. 131 : « Incidi in materiam ueram, sed simillimam fictae dignamque isto laetissimo, a l t i s s i m o planeque poetico i n g e n i o », où *poeticum*, qui précise ici *altissimum*, implique une « inspiration divine » : cf. ce passage de Cicéron, que Pline prend pour modèle, dans *Arch.* 8, 18, éd. Gaffiot, p. 44 : « accepimus... poetam quasi diuino quodam spiritu inflari ». Ce caractère divinatoire des pensées d'Hilaire et de Martin se rattache à la typologie prophétique, selon laquelle, comme nous le montrions *supra* p. 507, n. 6, en nous inspirant d'un article de J. Fontaine, Sulpice présente la « geste » commune d'Hilaire et de Martin.

2. CYPR. *epist.* 57, 2, 1, éd. Bayard, t. 2, p. 155 : « Obtemperandum est namque ostensionibus atque admonitionibus iustis, ut a pastoribus oues in periculum non deserantur ».

3. Cf. *supra* p. 508, n. 3.

4. ITALA *act.* 5, 3 (Ps. Fulgence de Ruspe — *De Trinitate* 12 (11), 79, *CC*, t. 9, p. 181) : « Quid quod temptauit Satanas cor tuum mentiri te Spiritui sancto ? » ; VVLG. *ibid.* : « Ananias cur temptauit Satanas cor tuum mentiri te Spiritui sancto ? ».

5. Cf. à ce sujet les pénétrantes analyses de J. FONTAINE, *Vie de Saint Martin*, t. 2, (= *SC*, t. 134) pp. 548-552.

6. CYPR. *epist.* 39, 1, 1, éd. Bayard, t. 1, p. 97 : « Ecclesiam suam Dominus inlustrare temporibus nostris et honestare dignatus est, commeatum dando bonis confessoribus suis et martyribus gloriosis, ut qui sublimiter Christum confessi essent, clerum post modum Christi ministeriis ecclesiasticis adornarent ».

7. CYPR. *epist.* 67, 4, 3, éd. Bayard, t. 2, p. 230 : « Nec hoc in episcoporum tantum et sacerdotum, sed et in diaconorum o r d i n a t i o n i b u s obseruasse apostolos animaduertimus ».

Au sein de cette reconstruction dont les thèmes sont issus de la littérature martyrologique, l'épisode de la *temptatio*, point culminant du séjour de Martin à Poitiers au milieu de l'année 356, est inséré par Sulpice entre la scène du congé de Worms[1] et le départ de Martin pour l'Illyricum, soit peu de temps avant celui d'Hilaire pour la Phrygie[2]. Grâce à ce sommet littéraire et moral, ce que Sulpice et les spirituels d'Aquitaine appellent la sainteté d'Hilaire prend un relief singulier[3].

« *Sanctus Hilarius* » Sulpice rattache la sainteté d'Hilaire à la conscience que prend Martin des « actions de Dieu dans lesquelles la foi d'Hilaire a été éprouvée et connue[4] ». Or comment cette conscience des exigences de la foi pouvait-elle être mieux formée que par l'épreuve même à laquelle Martin est soumis à Poitiers ? Sulpice nous laisse en effet supposer entre Hilaire et son disciple comme un échange d'expériences sur l'épreuve, dont J. Fontaine a su fort bien reconstituer les fils conducteurs[5]. Au cours du « dialogue » que cet auteur a cru pouvoir conjecturer entre Hilaire et Martin, le premier, déjà soumis à l'épreuve, éprouve, chez son disciple, la qualité d'un vœu qui risquerait de n'être qu'un appel généreux du cœur[6]. Martin surmonte l'épreuve et plie son

1. La date du « congé de Worms » (SVLP. SEV. *Mart.* 4) est assez délicate à déterminer. Selon AMM. 16, 2, 2, Julien, en route vers le Rhin, serait arrivé à Autun le 24 juin ; mais cela paraît bien tard à C. JULLIAN, *Histoire de la Gaule*, t. 7, p. 187, n. 1, qui se demande si « Ammien n'a pas confondu cette date avec la date ordinaire des concentrations militaires pour la Gaule ».

2. Le départ de Martin de Poitiers a dû précéder de peu celui d'Hilaire pour la Phrygie antérieur certainement au *mare clausum*, 15 novembre (?), selon J. ROUGÉ, *Recherches sur l'organisation du commerce maritime en Méditerranée sous l'Empire romain*, Paris, 1966, pp. 32-33.

3. Cf. le texte cité *supra* p. 507, n. 1, où *sanctus* appliqué à Hilaire nous paraît plus qu'un titre officiel (point de vue de J. Fontaine, dans *Vie de saint Martin*, t. 2, p. 543). Il semble que la « sainteté » d'Hilaire a d'abord eu un rayonnement local parti des clercs qui ont « partagé » en esprit en exil (cf. *supra* p. 507, n. 1) ; on remarque, en effet, que les seuls *loci* où Jérôme accompagne le nom d'Hilare de l'épithète *sanctus* se trouvent dans des lettres adressées à des clercs originaires d'Aquitaine, comme l'est Sulpice : Amand (*epist.* 55, 5), Paulin (*epist.* 58, 10) ; Rufin, ami de Paulin, dit également « sanctus Hilarius » (*apol.* 2, 31). Ce n'est qu'au VIe siècle, chez Cassiodore (*inst. diu.* 1, 18), Grégoire de Tours (*glor. conf.* 60), chez Fortunat (*uita Hil.* 4, 5, 7,), que le nom d'Hilaire est couramment précédé de *sanctus* (à côté d'ailleurs de *beatus*).

4. Cf. texte cité *supra* p. 507, n. 1. *Res Dei* de ce texte est à rapprocher de *res diuina* dans *lib.* (*II*) *ad Const.*, 1 (« ...mihi apud te de diuina re pia dicturo »), où « la cause de Dieu » (*res diuina*) est opposée aux affaires publiques (« quae de nonnullis ad conscientiae publicae audientiam proferantur »).

5. J. FONTAINE, *Hilaire et Martin*, dans *Hilaire de Poitiers* (*368-1968*), Paris, 1968, pp. 61-82

6. Cet appel généreux s'exprime de la façon suivante chez SVLP. SEV. *Mart.* 2, 4 : « à douze ans, il désira vivre au désert ; et il eût satisfait ces vœux, si la faiblesse de son jeune âge n'y eût fait obstacle. Pourtant le cœur sans cesse tourné vers les ermitages et les églises, il songeait constamment, en cet âge encore tendre, à ce qu'il accomplit ensuite religieusement » (trad. Fontaine, *SC*, t. 133, p. 255).

désir de détachement aux exigences d'un ministère ecclésial. Mais cet effort lui eût-il été possible s'il ne lui avait été demandé par un s a i n t, dont la communauté d'ascètes (?) — les *fratres* du récit de Sulpice groupés autour d'Hilaire[1] — avait « connu » la souffrance injuste endurée pour la confession de la foi[2] ?

« HILAIRE CONFESSEUR DE NOTRE TEMPS[3] »

En suivant, dans leur succession logique, tour à tour la « confusion » du synode de Béziers, la rédaction du *Liber primus aduersus Valentem et Vrsacium* et l'« acceptation » de l'exil, nous avons pris la mesure de ce que Sulpice Sévère appelle la « mise à l'épreuve » de la foi d'Hilaire.

Ces démarches, qui ont valu à Hilaire la réputation de sainteté que Martin lui reconnaît dès 356, ont été précédées d'une sorte de parénèse tenant lieu de « préparation » et comportant deux volets : le refus de

---

Sur ce monachisme inorganisé cf. P. NAGEL, *Die Motivierung der Askese und die Ursprung des Mönchtums*, (= *Texte und Unters.*, t. 95), Berlin, 1966, pp. 95-96.

1. Ces *fratres* sont mentionnés dans le texte cité *supra* p. 508, n. 3. *Fratres* peut désigner les fidèles en général (cf. AVG. *conf.* 9, 7, 15), souvent les prêtres dont l'évêque est le père (cf. A.P.R. BASTIAENSEN, *Le cérémonial épistolaire des chrétiens latins*, Nijmegen, 1964, p. 37, avec référence à une lettre d'Ursace et Valens éditée dans *CSEL*, t. 65, p. 145, à laquelle on peut ajouter AMBR. *off.* 1, 33, 170 ; 3, 22, 131). Mais dans la plupart des textes de la *Vita Martini*, où apparaît *fratres*, comme chez HIER. *epist.* 51, 1 ; PAVL. NOL. *epist.* 23, 8, le mot évoque un *coenobium* ascétique ; J.M. BESSE, *La vie des premiers moines gallo-romains*, dans *RB*, t. 18, 1901, p. 265, n'en doute pas, non plus d'ailleurs que E.-C. BABUT, *Saint Martin de Tours*, p. 181, n. 2. C. COURTOIS est plus circonspect dans son article : *L'évolution du monachisme en Gaule de saint Martin à saint Colomban*, dans *Settimane di Studio del Centro italiano di Studi sull'alto medioevo*, t. 4, p. 47, n. 1. R. LORENZ, *Die Anfänge des abendländischen Mönchtums*, dans *ZKG*, t. 77, 1966, p. 13, considère que cette communauté pictave de *fratres* étaient des ascètes, mais groupés, à la manière occidentale, autour d'un évêque. Le modèle dont a pu s'inspirer Hilaire était-il le *monasterium* fondé par Eusèbe de Verceil avant son exil (355), dont parle AMBR. *epist.* 63, 66 ? On sait quel cas Hilaire faisait d'Eusèbe « uir omni uita Deo seruiens » (cf. *supra* p. 446, n. 3). Il est remarquable, d'autre part, que ce soit en Italie du Nord (Milan, puis Gallinaria) que Martin ait tenté de vivre en ermite après avoir quitté Hilaire : cf. sur cet épisode G. PENCO, *La vita monastica in Italia all'epoca di S. Martino di Tours*, dans *Saint Martin et son temps* (= *Stud. Anselmiana*, t. 46), 1961, pp. 67-73.

2. Cf. texte cité *supra* p. 503, n. 6. Le titre de *sanctus* honore la « souffrance injuste » d'Hilaire. Comme le précise H. DELEHAYE, *Sanctus*, Bruxelles, 1927, pp. 32 et 51, *sanctus*, avant d'être « un titre d'honneur réservé plus particulièrement aux dignitaires ecclésiastiques, est le titre consacré de ceux qui sont l'objet d'un culte public », et en particulier des martyrs. Or, Hilaire a développé à maintes reprises dans le *Contra Constantium*, 1-5 en particulier, l'idée que la confession douloureuse de sa foi était une réponse à la persécution de Constance : « At nunc pugnamus contra persecutorem fallentem... » (*c. Const.* 5).

3. Formule de HIER. *in Is.* 17, 60 13/14 : « Nostri temporis confessor Hilarius ». Sur le contexte cf. *supra* p. 62, n. 1.

Paulin d'acquiescer à Arles à une condamnation d'Athanase, laquelle mettait en cause l'orthodoxie, et la « profession de foi » faite par Eusèbe de Verceil au synode de Milan. Le premier a eu la valeur d'un point de départ. Il a posé le problème de la foi comme dépassant le cas particulier de l'homme qui était jugé. Ce problème est passé ensuite au centre de la relation qu'Hilaire donne du synode de Milan en lui prêtant l'allure d'un débat juridique calqué sur celui des conciles et sanctionné par une souscription à la foi de Nicée.

Après ce rappel d'événements qui, dans l'argumentation du *Liber primus aduersus Valentem et Vrsacium*, jouait le rôle de préliminaires, il restait à Hilaire à défendre lui-même sa cause, qui se confondait avec celle de la foi. Trois actions, en forme de procédures, lui en ont fourni l'occasion : d'abord ont été validés des décrets d'excommunication promulgués contre les apostats ; puis cette procédure, en vertu d'un édit impérial de 355, s'est prolongée, au synode de Béziers, par une enquête consacrée à la « démonstration de l'hérésie », mais étouffée par un veto des pseudo-apôtres. Enfin le troisième acte du témoignage porté devant la « conscience publique » correspond très exactement à la rédaction du *Liber primus aduersus Valentem et Vrsacium*. L'enjeu consistait à défendre et à enseigner par la plume ce qu'il n'avait pu faire par la parole. Hilaire concentre ses efforts de défense sur la conduite d'Athanase, qui avait été mise en question à Arles et à Milan. A l'aide de documents officiels, qui lui sont venus sans doute de la chancellerie de Libère, l'évêque de Poitiers réfute les deux chefs d'accusation portés contre Athanase en se servant des figures classiques du plaidoyer. La « démonstration de la vraie foi » suit, comme dans l'*Apologeticum* de Tertullien, la réfutation des griefs portés contre ses défenseurs, et se présente comme un discours judiciaire avec ses parties, son style oratoire, sa discussion sur les textes comportant, en première ligne, la confirmation du document définitif sur la foi catholique, le *tractatus Nichenus*. Ainsi, sous l'influence de la tradition apologétique latine, Hilaire montre comment rhétorique et théologie convergent pour définir et recommander la foi parfaite.

L'exil d'Hilaire a marqué non seulement l'épilogue d'une affaire judiciaire, mais l'épreuve que, à l'exemple de « saints personnages » fidèles à Athanase, il assumait comme la « confirmation » de la conscience de sa foi, selon des thèmes martyrologiques mis en honneur par Cyprien. Un témoin privilégié de cette confirmation a été Martin de Sabaria, du moins dans la stylisation, fortement marquée par les témoignages de confession chers à Cyprien, que nous présente Sulpice Sévère du premier séjour de Martin auprès d'Hilaire et de la séparation du maître et du disciple.

Ainsi les fragments du *Liber primus aduersus Valentem et Vrsacium*, si dispersés qu'ils apparaissent au niveau de la tradition manuscrite, sont reliés par une unité de conception qui les rattache à une tradition apologétique et parénétique fixée à l'époque des persécutions. Mais s'agit-il vraiment d'une renaissance de l'esprit des *Passions* de martyrs à laquelle s'attachera un Lucifer de Cagliari dans le *Moriendum esse pro Dei Filio*

liber ? N'est-ce pas plutôt chez Hilaire une sorte de rhétorique de la « confession de foi » ?

Quoi qu'il en soit, Hilaire maintient, dans l'épreuve de sa foi, son attachement aux modèles dont il s'était aidé pour l'enseigner. Il avait dégagé de son commentaire sur *Matthieu* une doctrine dont les grandes articulations correspondaient, dans l'apologétique, aux voies d'accès à la foi. De l'apologétique, il a encore retenu l'optique de combat, dans laquelle s'offrent à l'examen les documents de la foi. Mais cette direction de recherche, qui gardait une allure théorique dans l'enseignement théologique et moral de l'*In Matthaeum*, se transforme en 356, pour aboutir à une confrontation avec un adversaire réel, face auquel, d'ailleurs, Hilaire a encore demandé à l'apologétique des moyens de défense.

Cependant, une innovation capitale marque, chez Hilaire, le déroulement de l'affaire dont le prétexte a été le jugement d'Athanase, et la cause profonde la mise en question de la vraie foi. Celle-ci n'est plus apparue comme le seul fruit de la recherche droite d'un homme, mais comme un credo formulé par des Pères unanimes dans la foi et scellé par la souffrance de saints évêques. A cette reconnaissance du symbole de Nicée comme expression parfaite de la foi Hilaire avait été préparé éminemment par le souci de fidélité aux textes sacrés qui avait marqué, lors de l'exégèse du Premier Évangile, les débuts de son ministère d'enseignement. Eux-mêmes n'étaient-ils pas dans le prolongement direct de l'acheminement à la foi, soutenu déjà par une exégèse minutieuse de textes scripturaires ?

Ainsi, en parfaite harmonie, du point de vue de la méthode et des sources, avec les aspects de la foi qui l'ont précédé, c'est-à-dire la foi éveillée par l'Écriture et la foi enseignée par la lecture de l'Évangile, le troisième élément du triptyque de la foi d'Hilaire avant l'exil, le volet de la « confession de foi », marque l'accès du « ministère épiscopal » d'Hilaire à la maturité.

CONCLUSION

Si, aux articulations maîtresses de notre travail, nous nous sommes contenté de faire le bilan des résultats acquis dans le chapitre ou la section, il nous faut maintenant nous élever à une synthèse plus vaste, à la faveur de laquelle nous pourrons dégager les caractères d'ensemble, d'abord de la méthode littéraire qu'Hilaire s'est constituée dès avant l'exil, ensuite de sa culture et de sa foi révélées à travers l'œuvre écrite jusqu'en 356, enfin du témoignage porté par un épiscopat qui a abouti à l'échéance de l'exil.

Unité de l'œuvre écrite d'Hilaire avant l'exil. Permanence de la rhétorique

L'œuvre écrite d'Hilaire jusqu'à l'exil nous a paru soumise à deux tendances d'ordres littéraire : la variété des plans et leur harmonie.

La variété, trait caractéristique de l'érudition du Bas-Empire, se manifeste chez Hilaire par la coexistence de trois styles : style apologétique pour exposer son acheminement à la foi, style pédagogique pour expliquer l'évangile de Matthieu, style de plaidoyer pour justifier le témoignage qu'il donne à la foi. Cette variété n'est pas génératrice de disparate. D'abord, parce que la logique l'inspire toujours : de la foi « reçue » à la foi « enseignée », on passe sans faille, comme de l'aspect privé d'une chose à son aspect public. Entre l'enseignement et le témoignage qu'il rend à ce dernier par sa confession, il y a le lien qui unit, l'une à l'autre, l'affirmation en parole et la preuve en acte.

Un second facteur d'unité est, à l'intérieur de chacune de ces trois phases, le soin apporté par Hilaire aux transitions : la connaissance de Dieu procède d'une réflexion antérieure sur le « devoir » de l'homme ; à son tour, la « doctrine évangélique » extraite de *Matthieu* n'est pas dissociée de l'ordre dans lequel se présentent les faits. Enfin, comme l'a fait ressortir Dom Wilmart, une trame logique sous-tend les pièces du *Liber primus aduersus Valentem et Vrsacium*, malgré l'aspect fragmentaire où elles se présentent aujourd'hui. En effet, dès le *prooemium* du *Liber*, est posé le problème central de la « confession de foi » à propos de Paulin de Trèves ; puis, donnant une suite logique à cette préparation, Hilaire compose la défense de la foi pour laquelle Athanase a été accusé, et qui est aussi la sienne, la foi de Nicée.

La cohérence, qui caractérise les écrits d'Hilaire avant 356, contribue à justifier *a posteriori* la délimitation chronologique que nous avons imposée à notre étude. Car ne prendre pour champ d'exploration que

l'œuvre d'Hilaire gallo-romain antérieure à l'exil, n'était-ce pas une gageure ? Les conclusions auxquelles nous sommes arrivé montrent du moins que ce n'était pas une erreur d'optique.

L'unité de pensée qui se dégage de l'œuvre écrite d'Hilaire dans la première période de son épiscopat est en relation étroite, croyons-nous, avec l'usage constant que fait Hilaire d'une rhétorique traditionnelle, appliquée aux sujets nouveaux que l'enseignement de l'Écriture et la réflexion des premiers théologiens et moralistes avaient introduits dans la littérature latine. Par rhétorique, nous n'entendons pas seulement la soumission aux préceptes des traités spécialisés de l'art de parler, qui ont trop longtemps servi d'étalon aux auteurs des dissertations de la *Catholic University of America* consacrées à Hilaire, mais une certaine manière de présenter les questions, de développer les thèmes propres à un sujet, d'enchaîner les arguments, à laquelle participe plus ou moins, selon le genre traité, tout écrit littéraire de la fin de l'antiquité, tandis que les commentateurs — et Hilaire le sera en toute circonstance — s'appliquent à en retrouver les marques dans les textes qu'ils étudient. Bref, il s'agit d'une méthode de pensée autant et plus que d'une technique d'expression, comme l'avait bien vu Rufin qui définissait l'esprit de l'action « épiscopale » d'Hilaire par des termes qui s'appliquaient d'abord au discours.

L'auteur du prologue du *De Trinitate* expose sa « naissance à la foi » au moyen d'un ensemble de notions qui constituent autant de « lieux » d'une rhétorique chrétienne. Ce sont d'abord, dans l'introduction à la recherche du devoir de l'homme, les thèmes hérités de Lactance et nuancés par des formules de Salluste et de Cicéron. Puis, lorsque est débattue la question de Dieu dans l'Écriture, les classifications de l'apologétique et de la première théologie latines : « pensée naturelle de Dieu » et « règle de foi », celle-là s'articulant avec des textes de l'Ancien Testament, celle-ci étant mise en relation avec la lecture commentée du prologue de *Jean*. Enfin, prolongeant cette dernière, se développe une thématique d'ordre psychologique, dont les éléments, repris à Cyprien, sont la crainte de la mort, la joie, la patience.

Une topique d'une autre espèce est celle de l'*explanatio* utilisée dans l'*In Matthaeum*. Elle suppose la mise en œuvre de cadres généraux d'explication qui permettent de saisir le texte à partir de points de vue techniques, d'un vocabulaire dont le caractère fonctionnel n'empêche pas qu'il soit traditionnel, enfin de « types » exégétiques qui servent de grille au commentaire.

Les cadres généraux d'explication sont issus de l'enseignement grammatical, avec les catégories tant anciennes (traités, questions) que nouvelles, telles qu'on les retrouvera encore chez Servius et Macrobe. Elles expriment l'équilibre que l'exégète découvre dans les faits évangéliques entre la vérité historique et la vérité préfigurée, équilibre dont Tertullien a fait la clé de son herméneutique.

Le vocabulaire affecté à l'explication des faits significatifs de l'Évangile ne s'écarte guère de l'usage classique de l'explication des textes profa-

nes. Mais, grâce à des alliances de ce vocabulaire traditionnel avec des qualificatifs spéciaux, par des déplacements sémantiques qui mettent en relief certaines nuances de sens, s'ébauche un lexique de l'exégèse latine, qui deviendra ultérieurement, chez Ambroise, Jérôme et Augustin, un vocabulaire technique. Enfin, en s'aidant des tropes de l'école pour mener à bien son entreprise d'intelligibilité des Évangiles, Hilaire édifie une sorte de symbolique de la nature, de l'homme et des figures de l'histoire biblique.

Accédant à un plan plus profond, l'exégète fait servir à l'élucidation des « questions » de l'Évangile un enseignement théologique et moral, à l'expression duquel concourent des clichés de l'apologétique latine. D'autre part, la démonstration des thèses qui articulent cet enseignement s'effectue par une adaptation de points de vue hérités de Tertullien, en ce sens que ceux-ci sont schématisés par Hilaire au moyen de jonctions et de disjonctions de formules, à l'aide desquelles l'exégète puisse satisfaire un souci permanent d'équilibre dans l'expression de sa doctrine. Quand il s'agit plus précisément de l'éthique, la manière diatribique de Tertullien est transformée par Hilaire en une analyse de contrastes, en vertu desquels aux actions condamnées par l'Évangile s'opposent celles qu'il célèbre. Dans cette perspective, prennent un relief particulier les implications de l'antithèse paulinienne entre les fruits de la chair et ceux de l'esprit.

Dernière forme de topique, la topique judiciaire commande l'exposé de la profession de foi à laquelle, suivant l'exemple de Paulin de Trèves, Hilaire consacre son activité orale et écrite des derniers mois avant l'exil. Cette topique, qui s'autorise de l'exemple donné par l'œuvre de Cyprien, enserre les faits de l'accusation et de la défense dans un réseau de notions juridiques, qui sous-tendent le plaidoyer du *Liber primus aduersus Valentem et Vrsacium*. Ce dernier comporte d'abord une réfutation du dossier des griefs accumulés contre Athanase. Cette réfutation est prolongée, selon la tradition de l'apologétique, par une démonstration de la foi catholique, qui se développe, suivant le plan de l'éloquence du barreau, en trois phases : narration, confirmation, péroraison. La confirmation, qui comporte l'explication du credo de Nicée et sa confrontation avec les formules du credo non catholique des Encaenies, reprend les modes de l'*enarratio* déjà utilisés dans l'*In Matthaeum* : étude du sens des expressions, analyse de l'ordre des mots. Ainsi la topique judiciaire classique se trouve-t-elle reprise et revigorée de l'intérieur, jusqu'à devenir une procédure de l'apologie de la foi.

***

Richesse de la culture d'Hilaire. Survivance de la tradition scolaire

La variété des styles utilisés par Hilaire pour exprimer sa croyance, exposer sa connaissance de l'Écriture et confesser sa foi, nous permet d'apprécier le niveau élevé de sa culture dès avant l'exil.

Cette culture, qui rend l'œuvre d'Hilaire inaccessible aux esprits « trop simples », selon le mot de Jérôme, est façonnée d'abord par des souvenirs profanes. Depuis Cyprien et Lactance, il est l'intellectuel chrétien qui a le plus pratiqué la littérature morale classique. Reconnaissant son utilité pour poser le problème de Dieu, il en a retenu surtout les morceaux « à thèse » : préfaces des monographies de Salluste, des dialogues de Cicéron, des *Histoires* de Tacite. Il leur a surtout pris des classifications, des lieux communs ou des formules bien frappées, non seulement pour orner ses expositions, mais encore pour en régler le cours.

A la faveur de ces réminiscences souvent verbales, que cautionnent, dans le prologue du *De Trinitate*, Minucius Felix, Cyprien et Lactance, une rencontre s'est faite, au sein de l'œuvre d'Hilaire, entre des « pensers nouveaux » et des formes d'expression bien cataloguées et rassurantes par leur air même de « déjà vu ». L'occasion de cette rencontre a été la mise en place d'un mode de commentaire de l'Écriture, qui, comme on l'observe, toutes proportions gardées, dans les *enarrationes* de textes religieux classiques (VIe chant de l'*Enéide*, *Songe de Scipion*), s'est révélé être la meilleure voie d'accès vers la doctrine, même si celle-ci trouve dans la confession de foi écrite son expression la plus adéquate. Ainsi, à la faveur d'une « lecture expliquée » du Prologue de *Jean*, de l'Évangile de Matthieu et du symbole de Nicée, un exercice proprement réservé jusque-là aux « grammairiens », comme celui de la *differentia uerborum*, est érigé en une articulation essentielle du raisonnement, par exemple dans l'exposé de la « règle d'intelligence » de Dieu. Bref, la technique du discours ne devient rien de moins que le fil directeur de la composition des ouvrages hilariens.

L'origine scolaire de ces modes de pensée et d'expression nous éclaire d'abord sur le sens à donner à la formule de Jérôme, selon laquelle Hilaire aurait imité le style de Quintilien, du moins dans le *De Trinitate*, et nous avons pu vérifier le fait dans de nombreux cas de détail. Elle corrobore ensuite ce que nous savions déjà de l'omniprésence de la rhétorique dans la culture profane et chrétienne de la fin de l'Antiquité, spécialement en Gaule romaine. Sans posséder toutes les lectures d'un Ausone, Hilaire est parvenu à recueillir, par les mêmes voies que lui, voies d'une imitation formelle et stéréotypée, une part non seulement de l'héritage des grands auteurs latins, mais aussi des méthodes de pensée et de travail mises en œuvre dans la culture littéraire contemporaine.

Omniprésence de l'œuvre de Tertullien. Influence modératrice de Cyprien

Ce legs de textes et d'instruments de travail profanes coexiste chez Hilaire avec une érudition proprement chrétienne. Celle-ci, étant de caractère livresque, ne doit rien, semble-t-il, à une tradition catéchétique non écrite. D'ailleurs, les renseignements très généraux que nous lisons, dans l'*In Matthaeum*, sur la liturgie baptismale, s'ils nous informent sur l'accomplissement des rites habituels (jeûne prébaptismal,

profession de foi, collation de l'Esprit-Saint[1]), ne nous laissent rien percevoir d'un catéchuménat, même si celui-ci a existé. Car Hilaire doit vraisemblablement tout ce qu'il dit des mystères de Dieu à ses lectures personnelles ; en tout cas, c'est à des sources écrites précises qu'il renvoie, lorsqu'il rapporte des opinions qui ne sont pas les siennes, mais qui, selon la formule d'usage, sont dites communes.

En matière de doctrine religieuse, les « maîtres » d'Hilaire ont été Tertullien et Cyprien, et, à un bien moindre degré, Lactance et Novatien. Ce dernier, dont la postérité a difficilement séparé les œuvres de celles de Tertullien et Cyprien, n'a guère fourni à Hilaire que des compléments à l'apport immense qu'a représenté pour Hilaire l'héritage des deux maîtres de Carthage.

On aura peut-être eu l'impression, à nous lire, qu'Hilaire n'aurait à peu près rien dit qui ne fût déjà dans Tertullien. Voire. On nous accordera du moins que nous n'avons fait l'inventaire des dettes d'Hilaire à l'égard du rhéteur chrétien de Carthage qu'après avoir constaté qu'il était vain de chercher à l'exégèse, comme à la théologie d'Hilaire, antérieures à l'exil, d'autres sources que celles que lui offrait l'Occident latin. L'ascendant exercé par Tertullien a conduit Hilaire à user de méthodes qui alors étaient encore des nouveautés techniques : la mise en place d'un appareil exégétique, l'analyse des notions théologiques en référence à l'Écriture, le classement des catégories de l'éthique en fonction des implications de la « patience ». Rarement, cependant, l'imitation de Tertullien est littérale chez Hilaire, car un changement radical d'optique sépare ce dernier de l'Africain, dont l'œuvre est traversée de plaidoyers ardents ou de mises en accusation fiévreuses. En effet, Hilaire, tout en devant à Tertullien la plupart des termes techniques que requiert le commentaire des textes sur Dieu et l'homme dans l'Écriture, n'a pas toujours saisi ou suivi le mouvement de la pensée directrice de son modèle, du moins a presque tout laissé de la manière nerveuse, irrégulière et obscure dont l'Africain assène ses coups et ses leçons.

C'est ici qu'il faut faire intervenir l'influence modératrice, exercée sur toutes les générations postérieures de lettrés chrétiens, en vue d'un réajustement constant à la tradition, par la manière « tempérée » que Cyprien a mise en honneur dans son œuvre qui est restée le modèle de la littérature « épiscopale ». Dans cette « tempérance » du style entre, pour une bonne part, un souci de régularité classique, que Lactance a porté

1. Cf. *in Matth.* 15, 8 : « Venturi enim ad baptismum prius confitentur credere se in Dei filio et in passione ac resurrectione eius, et huic professionis sacramento fides redditur. Atque ut hanc uerborum sponsionem quaedam rerum ipsarum ueritas consequatur, toto in ieiuniis passionis dominicae tempore demorantes, quadam Domino compassionis societate iunguntur ». On peut se demander si, même à propos de ces rites baptismaux, Hilaire fait écho à une réalité liturgique qu'il connaît ou s'il s'inspire des observations de Tertullien sur le jeûne prébaptismal dans *bapt.* 20, 1 ; sur la profession de foi dans *spect.* 4, 1 ; *mart.* 3, 1 ; sur la collation de l'Esprit après le baptême dans *bapt.* 8, 4 (cf. HIL. *in Matth.* 2, 6 : *supra* p. 117, n. 2).

à son apogée, légitimant, par son style cicéronien, l'appui que la culture profane peut et doit fournir à l'expression d'une foi ecclésiale et non plus seulement personnelle, comme chez Tertullien, Par là se trouvait lancée une invitation, que recueillit Hilaire, à demeurer fidèle aux cadres d'étude, aux habitudes de langage, enfin au goût de la prose d'art classique que lui avait donnés sa formation culturelle dans les écoles gallo-romaines.

Essai de définition de la foi hilarienne A notre avis, le bénéfice principal dont Hilaire est redevable à Tertullien a été de trouver dans ses œuvres une armature intellectuelle pour sa foi. Sans vouloir faire ici le relevé complet des caractéristiques de la foi chez Hilaire, essayons de regrouper les traits qui, dès avant l'exil, lui donnent une physionomie déjà très élaborée et tout à fait originale.

La foi naît chez Hilaire d'une prise de conscience individuelle, indépendante, semble-t-il, au moins à l'origine, de la croyance d'une communauté chrétienne. On en a pour preuve non seulement l'inconsistance de l'appareil ecclésial que nous avons constatée en étudiant les origines du christianisme en Poitou et qui semble surmontée, au moment où Hilaire, à la veille de partir en exil, réussit à agréger Martin à cette communauté de *fratres* pictaves mentionnée par Sulpice Sévère, mais aussi le caractère savant de son acheminement à la foi, qu'Augustin a résumé dans une formule célèbre : la sortie d'Égypte. En effet, la foi d'Hilaire est issue d'une étude de textes scripturaires et, bien qu'elle repousse les « questions de la philosophie », elle conduit, par la « nouvelle naissance » du baptême, à l'intelligence de Dieu. Celle-ci, parce qu'elle est définitive, s'enseigne et s'exprime dans une règle raisonnée. L'exégète de Poitiers, en commentant la confession de Pierre, la présente comme un édifice de notions complémentaires et symétriques, qui n'est pas soumis, comme chez Tertullien, aux impératifs de la polémique, même s'il est admis qu'Hilaire laisse deviner par endroits l'existence de déviations de la foi. Car la connaissance qu'il a de ces dernières est indirecte. Dans l'*In Matthaeum*, ce qu'il dit des erreurs christologiques n'est qu'une mouture simplifiée des thèses hérétiques dénoncées âprement par l'auteur de l'*Aduersus Hermogenem* et de l'*Aduersus Praxean*. C'est seulement à partir du moment où il rédige l'*Aduersus Valentem et Vrsacium* que l'évêque de Poitiers dispose d'une documentation relative à l'arianisme. Encore est-ce à travers des citations indirectes, qu'il utilise dans une perspective polémique analogue à celle de Tertullien.

Dernier trait de la foi hilarienne : gardée au sein de la conscience, elle n'est jamais dissociée de la responsabilité sacerdotale. Sans doute Hilaire a-t-il exercé cette dernière surtout comme une fonction d'enseignement, et vraisemblablement avant l'exil, dans le cadre des *fratres* groupés autour de leur évêque. Mais le sentiment qui l'habitait, issu de l'enseignement de Cyprien, d'avoir à défendre une « famille » spirituelle contre l'erreur, l'a conduit à subir l'épreuve par laquelle a dû passer un Paulin de Trèves, élevé à cette occasion à la dignité d'exemple. D'une telle épreuve,

l'évêque fidèle à l'Évangile tire la matière d'une confession de la foi, en souscrivant à l'expression plénière qu'en donne le credo de Nicée.

Aspects traditionnels du ministère épiscopal d'Hilaire Cette expression sacerdotale de la foi nous conduit à poser, en terminant, la question de la valeur du témoignage rendu par Hilaire au ministère épiscopal, vers 355, dans les Gaules. Son rayonnement est-il seulement lié à la simplicité de vie et à la pureté des mœurs qu'Ammien reconnaissait à l'épiscopat des provinces par opposition à celui de Rome[1] ? Nous ne le pensons pas, car la réflexion et l'action d'Hilaire avant l'exil ont engagé une conception beaucoup plus haute et plus globale du ministère épiscopal.

D'abord plusieurs traits de l'idéologie épiscopale d'Hilaire remontent à une tradition ancienne : le premier, le juridisme, qui règle aussi bien la *professio sceleris* dissimulée à Arles, avouée à Milan, hostile à Béziers, que la « profession de la foi catholique » qui a marqué le synode de Milan, où la formulation juridique a effacé en grande partie le cérémonial basilical de la *traditio Legis*. De cet empire du droit sur l'expression de la foi provient la phraséologie judiciaire de l'apologie qu'Hilaire présente de sa conduite au synode de Béziers. De façon plus élargie, la défense de la foi de Nicée est exposée sur le modèle des plaidoyers du barreau. La place occupée par les formules du droit dans les exposés relatifs à la foi est un héritage des défenses de la foi du type de l'*Apologeticum* de Tertullien : en effet, le *Liber primus aduersus Valentem et Vrsacium* procède du même dessein de substituer à une apologie orale, qui n'a pu avoir lieu, une défense écrite. Dans le cadre de cette dernière, Hilaire est amené à user également des règles du plaidoyer d'avocat pour justifier le credo de Nicée.

La deuxième note archaïsante de la conception hilarienne de l'épiscopat est la vocation de souffrance, thème spirituel hérité de Cyprien. L'évêque, qui confesse sa foi au nom de l'Église, lorsqu'il le fait dans la souffrance, reçoit de celle-ci une marque d'honneur qui rehausse en dignité son ministère. Hilaire s'attache d'autant plus naturellement à cette spiritualité du « pasteur souffrant » que les menées de la politique proarienne de Constance II prennent la dimension de persécutions et redonnent ainsi vie à la mystique du martyre chez les évêques qu'elles harcèlent. L'outrance de Lucifer de Cagliari portera à son paroxysme cette similitude en exaspérant l'opposition entre le prince satanique et le ministre de Dieu. De son côté, Martin de Tours, avec un sens aigu des réalités et des besoins

1. Amm. 27, 3, 15, éd. Gardthausen, t. 2, p. 100 : « Qui (= les évêques rivaux de Rome) esse poterant beati r e uera, si magnitudine urbis despecta quam uitiis opponunt, ad imitationem a n t i s t i t u m q u o r u n d a m p r o u i n c i a l i u m uiuerent, quos tenuitas edendi potandique parcissime, uilitas etiam indumentorum et supercilia humum spectantia, perpetuo numini uerisque eius cultoribus ut p u r o s commendant et uerecundos ».

de l'heure, associera heureusement ce sentiment d'une âpre lutte contre le siècle à sa double vocation du combat spirituel monastique et de la prédication apostolique offensive. Hilaire, demeuré dans des voies plus traditionnelles et instruit par l'exemple de Paulin de Trèves et d'Eusèbe de Verceil, se fait, déjà avant Martin, le protagoniste d'un esprit de combat, mais dans la ligne de la *militia Christi* de Cyprien, où la foi est scellée par l'épreuve. Il n'y a pas lieu de s'en étonner, car Hilaire, en raison de sa culture, a été plus qu'un autre familiarisé avec l'idéal d'une souffrance acceptée et méditée qui s'était exprimé dans la littérature africaine du troisième siècle et dont il est un des derniers témoins. En effet, après Hilaire, si l'idéal de renoncement continuera à être tenu en honneur par Ambroise, celui-ci lui joindra un sentiment très vif des hautes responsabilités politiques et sociales qui sont attachées à l'éminente dignité de l'évêque[1].

Les innovations hilariennes avant l'exil

Si par certains aspects, l'épiscopat d'Hilaire est ainsi tourné vers le passé, il ouvre néanmoins des voies nouvelles que ses écrits postérieurs exploreront encore davantage.

La première est l'enseignement exégétique dont Hilaire, dans l'*In Matthaeum*, inaugure brillamment la carrière dans l'Occident de langue latine. Avant lui, il est vrai, Tertullien avait multiplié, dans tous ses traités, les pages d'exégèse, mais il le faisait de manière dispersée pour redresser une erreur ou défendre un paradoxe à des fins de polémique et d'apologie personnelles. Cyprien, en revanche, avait eu pour objectif, dans sa *Correspondance*, de soutenir l'intensité de la vie ecclésiale. Dans cette perspective, il avait consacré sa prédication et son œuvre écrite à répandre un enseignement pastoral, qui, mis à part le cas particulier de ses *Testimonia*, ne se proposait qu'à titre secondaire l'explication méthodique de l'Écriture. Au contraire, le commentaire d'Hilaire sur *Matthieu*, dépassant de loin les essais malhabiles de Victorin et de Fortunatien, est d'abord et surtout une œuvre exégétique. Opérant la synthèse de traditions profanes et de méthodes d'herméneutique héritées de Tertullien, elle met en relief l'exigence rationnelle de la « lecture des Évangiles » et développe les conséquences de la typologie spirituelle, tout en maintenant fermement la réalité historique des faits racontés. Cet équilibre soigneusement maintenu pourra ensuite, dans les *Tractatus super Psalmos* et les *Tractatus mysteriorum*, s'harmoniser avec la théorie origénienne des « sens » de l'Écriture. Mais, même à ce stade postérieur, la méthode exégétique d'Hilaire gardera l'originalité foncière dont elle a fourni la preuve dans l'*In Matthaeum* en saisissant le fait de l'Évangile par ses deux moyens d'approche : l'interprétation littérale et le sens spirituel, le côté de l'histoire et le versant de la foi, l'optique du judaïsme et celle de l'Église chrétienne.

1. Cf. J.-R. Palanque, *Saint Ambroise et l'Empire romain*, Paris, 1934, pp. 394-404, et R. Gryson, *Le prêtre selon saint Ambroise* (= *Univ. cath. de Louvain, ser.* 4, t. 3), Gembloux, 1968, pp. 128-131 ; 306-321.

La seconde voie ouverte par Hilaire prolonge la première qui a consacré l'importance de l'intelligence des textes. Inséparable de l'exégèse, en effet, est apparue la conception d'une orthodoxie doctrinale relative à l'Incarnation, quand, au-delà de la défense d'Athanase et de l'attachement à un homme, l'exégète pictave est remonté jusqu'à la foi dont il s'est fait le garant. Or Hilaire avait été préparé à analyser ce credo en étudiant, à l'occasion de plusieurs passages de *Matthieu*, la thèse de la consubstantialité du Père et du Fils, qu'il avait appuyée sur des définitions de mots destinées à combattre les exégèses hérétiques. C'est précisément selon cette méthode d'analyse, révélatrice d'une cohérence de pensée inattaquable, que le credo de Nicée s'est recommandé à Hilaire comme la règle de foi unique et parfaite.

A la faveur de cette concentration des éléments de la christologie hilarienne autour d'un texte privilégié élaboré par un concile, s'est développé, dans l'œuvre de l'évêque de Poitiers, à partir du *Liber primus aduersus Valentem et Vrsacium*, le sens d'une règle de foi définie par un « enseignement épiscopal» (*doctrina episcopalis*). La confession de cette règle a ainsi créé, entre les évêques nicéens de Gaule, une communion telle qu'elle entraînait l'excommunication des évêques qui, comme cela eut lieu au synode de Milan, ont refusé de s'engager sur la foi.

La réunion de tous les traits caractéristiques de l'œuvre d'Hilaire et de son épiscopat avant l'exil concourt à une synthèse morale assez représentative de la civilisation du Bas-Empire, du moins dans son expression occidentale. De cette civilisation, en effet, on retrouve en particulier, chez l'évêque de Poitiers, les cadres de pensée façonnés par la rhétorique et le droit en matière d'analyse des textes et en matière d'exposé sur la doctrine théologique et morale. On peut se demander si Hilaire a eu conscience de la marque occidentale imprimée à son enseignement soit exégétique soit doctrinal, au moins jusqu'à l'exil. Dans les documents conciliaires qu'il verse au dossier de l'*Aduersus Valentem et Vrsacium*, la distinction entre évêques occidentaux et évêques orientaux est fréquente[1]. Correspond-elle à un clivage purement géographique ou, si elle désigne la scission de fait qui s'est produite à l'occasion du concile de Sardique en 343, Hilaire a-t-il bien discerné le germe d'opposition doctrinale qu'elle portait en elle et qui se dessine dans la Lettre des Orientaux de Sardique citée par l'évêque de Poitiers lui-même[2] ? C'est peu probable, car, comme Libère d'ailleurs, il ne

---

1. Hil. *coll. antiar. ser.* A IV 1, 12, p. 57 : « Nouam legem introducere putauerunt, ut Orientales episcopi ab Occidentalibus iudicarentur » ; *ibid.* 17, p. 59 : « Verum nos iterum illos atque iterum rogabamus ne... nouam sectam inducerent aut Orientalibus episcopis conciliisque sanctissimis de Occidente uenientes aliqua in parte praeponerent ».

2. *Coll. antiar. ser.* A IV, 1, 26, p. 65 : « Propterea hanc nouitatem moliebantur inducere, quam horret uetus consuetudo ecclesiae, ut, in concilio Orientales episcopi quidquid forte statuissent, ab episcopis Occidentalibus refricaretur, similiter et, quidquid Occidentalium partium episcopi, ab Orientalibus solueretur ».

donne pas d'autre qualificatif que celui d'« arien[1] » — c'est-à-dire relatif à l'hérésie d'un homme, comme Tertullien disait « monarchien[2] » — à l'entreprise de dissimulation qu'il stigmatise dans la préface du *Liber aduersus Valentem* et *Vrsacium*, ni d'autre objectif que celui de combattre les Ariens à la consignation de la foi à Nicée et à la défense qu'Athanase a donnée de cette foi.

Sans doute, après l'exil, Hilaire éprouvera-t-il plus fortement le sentiment d'être un Occidental, comme il ressort du «témoignage» que, selon Sulpice Sévère, il rendit au concile de Séleucie en faveur des Occidentaux accusés de sabellianisme[3], et comme il apparaît aussi à la lecture du *De synodis*, qui est un appel à la raison des Occidentaux pour qu'ils comprennent que l'*interpretatio* homoïousienne de Nicée proposée par de « saints évêques orientaux[4] » n'est pas irrecevable. Peut-être, à ce moment-là (359), Hilaire s'est-il convaincu qu'il y avait une manière occidentale de poser les problèmes théologiques, au moment même où la rencontre d'évêques et de textes grecs en Orient renouvelait chez lui les formes de pensée et d'expression que nous avons essayé d'analyser dans la partie de son œuvre antérieure à l'exil. En tout état de cause, le présent travail aura peut-être contribué à préparer une réponse plus nuancée à cette question, en permettant de mieux connaître l'étendue et les limites du capital culturel et doctrinal possédé par Hilaire au moment de son départ en Orient. Pour le dire d'un mot, il semble qu'en matière d'exégèse, de christologie, d'éthique, Hilaire, au terme de cette première étape de son épiscopat, soit arrivé pour lui-même et pour un public de lecteurs composé essentiellement des clercs auxquels sont lancés les appels pathétiques du *Liber primus aduersus Valentem et Vrsacium*, à mettre au point une méthode de recherche et des modes d'expression capables d'être, par la suite des jalons décisifs en vue d'un élargissement de sa pensée.

Il faudrait maintenant engager d'autres études pour suivre le développement ultérieur des problèmes soulevés par Hilaire dans son œuvre exégétique et polémique d'avant l'exil. Notre but était ici, en laissant de côté le fait même de la sainteté d'Hilaire, dont l'examen eût demandé

1. *Coll. antiar. ser.* B II, 5, 4 (20), p. 143 : « de Arrianae heresis piaculo » ; *ser.* B II, 6 (33), p. 154 : « Arrianam pestem »; *app.* I, 5, p. 184 : « nouella nunc et teterrima lues non corrupti aeris, sed exsecrandorum blasphemiorum Arriana ». Rapprocher les formules de Libère dans *coll. antiar. ser.* A VII, 4, pp. 91-92 : « Arri hereticam sententiam » ; « Arri heresem ».

2. Tert. *adu. Prax.* 10, 1.

3. Svlp. Sev. *chron.* 2, 42, 4, *CSEL*, t. 1, pp. 95-96 : « Is (Hilarius) ubi Seleuciam uenit, ...primum quaesitum ab eo quae esset Gallorum fides, quia tum, Arrianis praua de nobis uulgantibus, suspecti ab Orientalibus habebamur trionymam solitarii Dei unionem secundum Sabellium credidisse. Sed exposita fide sua iuxta ea quae Nicaeae erant a patribus conscripta, Occidentalibus perhibuit testimonium ».

4. Hil. *syn.* 77.

une meilleure et impossible connaissance de sa personne et des conditions de son insertion dans la communauté ecclésiale pictave, de prouver que, de l'Hilaire latin, évêque de Poitiers, demeuré jusqu'à son exil pratiquement sans contact avec l'Orient grec, l'œuvre et le ministère offrent déjà un ensemble qui mérite considération. Sa cohérence, sa profondeur, son originalité s'imposent à nous comme un exemple de la vigueur de la culture sacrée et profane dans la Gaule romaine du milieu du IVe siècle.

EXCURSUS

EXCURSUS I

HILAIRE DE POITIERS ET LE GREC : REMARQUES À PROPOS DES OBSERVATIONS DE SÉMASIOLOGIE GRÉCO-LATINE CONSIGNÉES DANS LES *TRACTATVS SUPER PSALMOS*

Cette note doit aider à préciser la nature et les sources des observations de sémantique grecque qu'Hilaire insère, à maintes occasions, dans les *Tractatus super psalmos* écrits à Poitiers, après son retour d'exil.

Pour cela, nous ouvrirons un dossier philologique qu'Hilaire a établi lui-même et qui, pour avoir été déjà exploité par Zingerle et Goffinet[1], ne semble pas avoir rendu cependant tout ce qu'on pouvait en attendre : je veux parler des confrontations sémasiologiques gréco-latines, opérées par l'évêque de Poitiers à l'occasion des méprises que les traducteurs latins du Psautier auraient commises sur le sens de tel ou tel mot de la *Septante*.

***

Hilaire n'est pas le premier à dénoncer l'inexactitude des versions latines de la Bible. Tertullien se plaint dans l'*Adversus Marcionem* de leur manque de *proprietas*, qui leur fait traduire πτῶχοι par *pauperes* au lieu de *mendici*[2], πνεῦμα par *adflatus* au lieu de *spiritus*[3]. Mais somme toute, de

1. A. ZINGERLE, *Kleine Beiträge zu griechisch — lateinischen Wörtererklärungen aus dem hilarianischen Psalmencommentar*, dans *Commentationes Wölfflinianae*, Lipsiae, 1891, pp. 213-218 ; E. GOFFINET, *Kritish-filologisch element in de Psalmencommentaar van H. Hilarius van Poitiers*, dans *RBPh*, t. 38, 1960, pp. 30-44.

2. TERT. *adu. Marc.* 4, 14, 1, *CC*, t. 1, p. 574 : « Beati mendici — sic enim exigit interpretatio uocabuli quod in graeco est... » ; T.P. O'MALLEY, *Tertullian and the Bible. Language, imagery, exegesis*, dans *Latinitas Christianorum primaeua*, t. 21, Nijmegen, 1967, pp. 50-52, remarque que ce verset de *Luc.* 6, 20 offre dans l'*Itala* la leçon *pauperes*.

3. TERT. *adu. Marc.* 2, 9, 2, *CC*, t. 1, p. 484 : « Quidam enim de graeco interpretantes, non recogitata differentia nec curata proprietate uerborum, pro adflatu

telles critiques sont rares chez Tertullien, alors que dans les *Tractatus super psalmos* d'Hilaire, elles sont au nombre de vingt-cinq environ.

Leur nombre assez élevé est dû à l'action de deux tendances conjuguées. L'une conduit à faire de la *Septante* la seule autorité valable en matière de texte sacré : cette tendance s'affirme chez Origène, un des modèles d'Hilaire dans les *Tractatus super psalmos*, mais s'esquisse déjà chez Tertullien. L'autre tendance n'est pas particulière aux chrétiens, mais va finalement dans le même sens que la précédente : on la rencontre chez Cicéron et Quintilien. Elle procède d'une sorte de sentiment d'infériorité, combattu cependant par Cicéron, sentiment que de nombreux écrivains éprouvent au contact des subtilités de la langue grecque[1]. Chez Hilaire, il s'exprime par une certaine résignation à l'« à peu près ». Ainsi, ayant relevé une imperfection de sa version latine du Psautier, l'exégète ajoute : « Nous ne critiquons pas les traducteurs : je crains qu'ils n'aient pu faire autrement pour exprimer cette idée » ou : « Nous avons souvent rappelé qu'on ne pouvait obtenir un sens satisfaisant d'une transposition en latin[2] ».

De fait, cette opération pose d'insolubles problèmes, dans le cas, par exemple, où le grec concentre en un mot deux nuances que le latin exprime séparément, Hilaire le remarque pour τρίβος, qui comprend l'idée de sentier et celle de sol usé, pour νομοθετῶ, verbe composé que le latin doit dissocier en deux éléments : *legem statuo*[3]. Pour le cas de διαφθείρω, les

---

spiritum ponunt et dant haereticis occasionem spiritum Dei delicto infuscandi, id est ipsum Deum ». La « propriété » de la traduction est une notion de l'école : cf. QVINT. *inst.* 1, 4, 18, éd. Radermacher, t. 1, p. 25 : « haec uidetur e συνδέσμῳ magis propria translatio ».

1. Cf. les regrets de LVCR., 1, 139 ; 3, 260 ; SEN. *epist.* 58, 7 ; PLIN. *epist.* 4, 18. 1-2. En sens inverse, cf. CIC. *fin.* 2, 4, 13, éd. Martha, t. 1, p. 62 : « Et quidem saepe quaerimus uerbum Latinum par graeco et quod idem ualeat ».

2. HIL. *in psalm.* 138, 32, *CSEL*, t. 22, pp. 766-767 : « *Imperfectum tuum uiderunt oculi mei* (*psalm.* 138, 16)... Quod enim latini translatores *imperfectum* interpretati sunt, id in graecis libris ἀκατέργαστον scribitur. Nec querimur de translatoribus ; uereor enim ne non aliter significari ab his potuerit » ; *ibid.* 118, Lamed, 14, p. 465 : « Frequenter admonuimus non posse satisfactionem intelligentiae ex latinitatis translatione praestari ». A. FEDER, *Studien zu Hilarius von Poitiers*, III : *Die Bibelzitate bei Hilarius von Poitiers*, dans *SAWW*, t. 169, 1912, pp. 114-115, commente ce texte sans pousser plus loin l'analyse.

3. HIL. *in psalm.* 118, He, 7, *CSEL*, t. 22, p. 404 : « Nam id quod nostri ita dixerunt : *Deduc me in semita*, graecitas sic locuta est : ὁδήγησόν με ἐν τρίβῳ.. Et id quod cum illis τρίβος dicitur, trita et frequentata discursibus semita intelligitur ; nobiscum autem semita dici potest, et esse semita, et esse non trita. Ergo quia graecitas utrumque eadem nuncupatione amplexa est, nos quoque ita sentiamus et semitam eandem sciamus esse quae trita est » ; *ibid.* 118, He, 1, p. 399 : « Graeci namque ex hebraeo transtulerunt, νομοθέτησόν μοι, κύριε, τὴν ὁδὸν τῶν δικαιωμάτων σου. Orat enim in hoc uersu, ut sibi l e x s t a t u a t u r iustificationum, et quod graece est νομοθέτησον, ad eiusdem sensus intelligentiam latinitas explicare non potuit ».

translatores donnent *corrumpo uel disperdo*[1]. Aux yeux d'Hilaire, ils font comme Quintilien qui constate, sans amertume d'ailleurs, que pour un mot tel que καθολικά, « nous n'avons — nous les Latins — que les traductions que nous pouvons avoir[2] ».

Cicéron, lui-même, en dépit de ses affirmations d'indépendance vis-à-vis des sources grecques, a eu conscience de la difficulté à rendre exactement en latin tel mot grec : pour traduire ἀναλογία, « on a, si l'on veut, écrit Cicéron dans le *Timée*, *comparatio* ou *proportio*[3] ». Cet exemple est, pour le grand vulgarisateur de la philosophie grecque à Rome, l'illustration de sa théorie de la *translatio* qui exclut le mot à mot strict[4].

Docile à l'enseignement de Cicéron, le commentateur pictave des *Psaumes* rejette le principe de la traduction littérale. Ainsi l'ordre des mots, s'il est maintenu sans discernement dans la traduction latine, risque de nuire à la clarté des termes[5]. Or l'obscurité empêche d'ouvrir la « clé de chaque psaume[6] ». Pour la combattre, il faut veiller à la propriété des termes : « La clarté dans les mots naît principalement de la propriété des termes », écrit Quintilien, un des modèles d'Hilaire[7]. Ce principe doit régler le travail de l'*interpres* qui traduit du grec : il doit, en effet, trouver le mot latin propre, c'est-à-dire le mot dont le sens cadre avec celui de l'original grec[8]. Or, combien de fois, dans les versions latines de la *Septante* qu'il avait sous les yeux, Hilaire s'est-il aperçu que le sens d'un terme grec avait été obscurci ! C'est du moins ce qui est ressorti pour lui d'enquêtes sémasiologiques mettant en présence les mots grecs de la *Septante* et les équivalents latins que les traducteurs leur ont donnés.

---

1. *In psalm.* 56, 1, *CSEL*, t. 22, p. 168 : « Nunc *ne corrumpas uel disperdas* praescribitur, quod uno uerbo τῷ μὴ διαφθείρῃς utrumque graecus sermo complexus est ». Même ambivalence, intraduisible en latin, de ἐρημία signalée dans *in psalm.* 54, 8, pp. 152-153 : « Et quod desertum hoc uel quae solitudo sit — nam eodem uerbo utrumque graecitas elocuta est... ».

2. QVINT. *inst.* 2, 13, 14, éd. Radermacher, t. 1, p. 101 : « ad praecepta quae καθολικὰ uocitant, id est ut dicamus quo modo possumus, uniuersalia uel perpetualia ».

3. CIC. *Tim.* 4, 13, éd. Ax, p. 161 : « quae graece ἀναλογία, latine... comparatio proportioue (*codd AcBc*) dici potest ».

4. Cf. les textes cités dans G. CUENDET, *Cicéron et saint Jérôme traducteurs*, dans *REL*, t. 11, 1933, pp. 388-400, surtout *opt. gen.* 5, 14 ; *fin.* 3, 4, 15. Théorie analysée par R. PONCELET, *Cicéron traducteur de Platon*, Paris, 1953, pp. 331-332.

5. HIL. *in psalm.* 67, 21, *CSEL*, t. 22, p. 296 : « Admonui enim superius plerumque interpretes cunctos, dum collocationem ordinemque uerborum demutare ac temperare non audent, minus dilucide proprietatem declarasse dictorum ».

6. L'image se trouve dans *psalm. instr.* 24, *CSEL*, t. 22, p. 18 : « Est autem diligens perpensumque iudicium expositioni psalmi uniuscuiusque praestandum, ut cognoscatur qua unusquisque eorum claue intelligentiae aperiendus sit ».

7. QVINT. *inst.* 8, 2, 1, éd. Radermacher, t. 2, p. 72 : « Perspicuitas in uerbis praecipuam habet proprietatem ».

8. La propriété d'un terme est facteur de son sens ; Cf. QVINT. *inst.* 9, 2, 18 ; « uerborum uis ac proprietas ».

Ces couples de noms sont : ἀλάλαγμος *iubilus* (*in psalm.* 65,3) ; ἔξοδος *exitus* (*in psalm.* 118, Daleth, 12) ; τρίβος *semita* (*in psalm.* 118, He, 7 ; 138, 9) ; πέρας — *finis* (*in psalm.* 118, Lamed, 14) ; πεπυρωμένον *ignitum* (*in psalm.* 118, Zade, 5) ; σχοινίον *directio* (*in psalm.* 138,9).

Hilaire critique ces équivalences après une enquête sur le sens du mot grec. « Ἀλαλαγμὸς désigne la clameur d'une armée qui combat, qui écrase l'ennemi dans sa charge, qui proclame le succès de sa victoire dans un cri d'exultation[1] ». « Ἔξοδος est proprement le lieu où, au sortir de nombreuses rues étroites, se produit un regroupement dans une seule voie[2] ». « Τρίβος est un sentier foulé et fréquenté par des allées et venues[3] ». « Ce que les Grecs entendent par πέρας dépasse le terme des choses fixées et n'est pas contenu par quelque chose qui le fasse cesser, mais déborde toute limite par sa signification indéterminée[4] ». « Πεπυρωμένον signifie ce qui a été purifié pour avoir été fondu au feu[5] ». « Σχοινίον signifie, selon l'habitude de certains peuples, une mesure fixe et déterminée, qui correspond dans leur dénomination à ce que nous appelons milles[6] ».

Toutes ces définitions, sauf celle de σχοινίον, qui doit être traduite de celle qu'on lit dans les fragments du Commentaire d'Origène sur les *Psaumes*, reposent, en dépit des apparences, sur des données en grande partie latines, dont les unes viennent des lectures d'Hilaire, les autres de la consultation d'ouvrages spécialisés, glossaires et lexiques.

Une première catégorie d'explications sémasiologiques provient vraisemblablement de textes latins, où le mot grec traduit en latin était commenté. C'est le cas de πεπυρωμένος, ἔξοδος, πέρας. La nuance de « purifier par le feu » signalée dans πυρῶ est ignorée de l'usage classique, mais on la

1. Hil. *in psalm.* 65, 3, *CSEL*, t. 22, p. 250 : « Alalagmos, quem latine iubilum ponunt, significat uocem exercitus praeliantis aut in concursu proterentis hostem aut successum uictoriae exultationis uoce testantis ».

2. Hil. *in psalm.* 118, Daleth, 12, *CSEL*, t. 22, p. 398 : « Nam quod nos in exitibus dicimus, graecitas ex hebraeo ἐν ἐξόδοις transtulit. Et exodum proprie est, ubi ex multis angustis uiis in unam patentem uiam coitur ».

3. *In psalm.* 118, He, 7 (cf. *supra* p. 532, n. 3) et 138, 9, *CSEL*, t. 22, p. 752 : « Id namque, quod nobiscum semita est, alia uirtute atque intelligentia cum graecis est : τρίβον enim nuncupant, id est, frequenti ingressu discursuque contritam, per quam non semel neque aliquando, sed semper incessum sit ».

4. *In psalm.* 118, Lamed, 14, *CSEL*, t. 22, p. 465 : « Id quod cum graecis πέρας nuncupatur, ultra finem est rerum statutarum neque aliquo ut desinat continetur, sed omnem limitem sub indefinita significatione transcendit ».

5. *In psalm.* 118 Zade, 5, *CSEL*, t. 22, p. 518 : « Πεπυρωμένον autem id significat quod tanquam conflatum igne purgatum sit ».

6. *In psalm.* 138, 9, *CSEL*, t. 22, p. 752 : Σχοίνιον autem quarumdam gentium consuetudine certum et constitutum modum itineris significat, ut, quod nos millia, id illi σχοινίον nuncupent ». Rapprocher de Origen. *selecta in psalm.* 138, 9, *PG*, t. 12, c. 1660 c : (σχοινία) πάντα τὰ μέτρα τῆς ὁδοῦ. L'authenticité origénienne de cette scolie est confirmée par le texte suivant où elle est reprise : Origen. *in Hier.* frg. 82, *GCS*, t. 5, p. 165) : Ἡ σχοῖνος ὁδοῦ μέτρον ἐστὶ παρ' Αἰγυπτίοις καὶ Πέρσαις. Εἴρηται καὶ ἐν Ψαλμοῖς" "τὴν τρίβον μου καὶ τὴν σχοῖνον μου σὺ ἐξιχνιάσας ". (*psalm.* 138, 3).

trouve dans la *Septante.* Hilaire, pour la faire ressortir dans πεπυρωμένον de *in psalm.* 118 Zade 5, songe à *conflatum igne* en latin, à l'unisson peut-être des équivalents de πεπυρωμένον, *examinatum* dans *psalm.* 17,31, et surtout *ignitum probatum,* Vvlg. *apoc.* 3,18. Cette alliance de mots, en effet, se retrouve en arrière-plan du commentaire qu'Hilaire, dans l'*In Matthaeum,* donne lui-même du feu, expliqué comme l'épreuve qui décantera les souillures charnelles[1].

C'est également par suite d'un rapprochement de textes que dans *in psalm.* 118, Daleth, 12, *exitus uiarum* paraît meilleur aux yeux d'Hilaire que le simple *exitus* du traducteur de ἔξοδος. En effet, dans le verset 1,20 des *Proverbes,* ἔξοδοι est repris par πλατεῖαι que les glossaires gréco-latins traduisent par « larges artères ». Donc, ἔξοδοι représentent « les débouchés des rues », en latin *exitus uiarum,* c'est-à-dire l'endroit où des rues étroites débouchent dans une rue large[2].

La définition de πέρας comme ce qui est au-delà de toute fin, alors que le Psautier d'Hilaire traduit le mot par *finis,* est beaucoup plus difficile à expliquer. Il convient d'abord, comme Hilaire nous y invite lui-même, de confronter la définition qu'il nous en donne dans *in psalm.* 118, Lamed, 14 avec le commentaire de *in finem*[3], donné dans *psalm. instr.* 18 et *in psalm.* 9, 2 :

psalm. instr. 18, *CSEL,* t. 22, p. 15	*in psalm.* 9, 2, pp. 75-76	*in psalm.* 118 Lamed 14, p. 465 (définition de πέρας
	« in fine est, ultra quod nihil est »	« ultra finem est rerum statutarum »
« ob finem enim omnia, nihil uero aliud post finem ; namque ad finem desinitur »	« desinunt enim in ea cuncta, et est quoddam rei actae dictaeue postremum »,	« neque aliquo ut desinat continetur... fine eo existimatur id unde agitur qui significatur contineri »,
« ita finis et anteriorum perfectio est ».	« in ea totius uniuersitatis postremitas erit ».	« omnem limitem sub indefinita significatione transcendit ».

Ces parallélismes montrent que la définition de πέρας dans *in psalm.* 118 est fort proche du commentaire de *finis* dans l'*instructio psalmorum* et dans *in psalm.* 9.

Il convient d'aller plus loin et d'étudier la définition proprement dite de *finis* dans l'*instructio psalmorum* : « finis est cuius causa cetera sunt ; ipsum autem nulli alii causam suam praestat » (*CSEL,* t. 22, p. 15). Comme l'a bien vu l'éditeur mauriste d'Origène, Delarue, cette proposi-

1. Hil. *in Matth.* 14, 2 : « Sed plane hic (Dominus) fabri erat filius, ferrum igne uincentis, omnem saeculi uirtutem iudicio decoquentis ».

2. Cf. *supra* p. 534 n. 2. Pour la traduction de πλατεῖα, cf. *Glossarium Leidense,* éd. Goetz, t. 3, p. 409, 55 : « lata plataea ».

3. Cf. *in psalm.* 118 Lamed, 14, *CSEL,* t. 22, p. 465 : « quod autem nobiscum scribitur *in finem* (cf. *psalm. instr.* 18) fine eo qui significatur existimatur id unde agitur contineri ».

tion est, au moins dans sa première partie, le calque littéral d'une définition de τέλος rapportée par les éditeurs des chaînes origéniennes à un fragment du prologue du commentaire sur les *Psaumes*. Les manuscrits de la chaîne du type XVII[1], *Athos Koutloumou* 36, xıe siècle, et *Vaticanus graecus* 744, xe siècle, sur lesquels M. Richard a bien voulu attirer notre attention, donnent le fragment sans nom d'auteur[2], mais Montfaucon, en le publiant d'après le manuscrit *Parisinus graecus* 146, note qu'il contient à la fin une remarque sur le *Diapsalma*, que la *Lettre* 38 de Jérôme à Marcella résume en l'attribuant à Origène.

D'autre part, cet *excerptum* cite plusieurs définitions de τέλος, dont trois viennent d'Aristote, tandis qu'une quatrième est rapportée à l'ouvrage du stoïcien Hérophilos « Sur l'usage stoïcien des termes[3] ». Or, on ne sait rien de cet auteur, et, pour ce qui est des citations données comme extraites d'Aristote, aucune ne l'est vraiment. Cependant, H. Crouzel fait remarquer qu'Origène a critiqué Aristote sans le citer textuellement[4], car il se sert moins de textes d'Aristote que d'extraits analytiques de philosophes[5], par le canal desquels lui serait venu également l'*anecdoton* d'Hérophilos[6]. Ainsi, quoiqu'il soit peu probable, selon G. Rietz[7], que le fragment sur τέλος cité par les chaînes ait appartenu à un prologue d'un

---

1. Sur cette chaîne, cf. G. KARO - H. LIETZMANN, *Catenarum graecarum catalogus*, dans *Nachrichten der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen*, 1902, p. 21 ; M. RICHARD, *Quelques manuscrits peu connus des chaînes exégétiques et des commentaires grecs sur le Psautier*, dans *Bull. d'information de l'IRHT*, t. 3, 1954, p. 95.

2. HIER. *epist.* 28, 5, éd. Labourt, t. 2, p. 21 : « Quod si tibi non uidetur, quid Origenes de diapsalmate senserit, uerbum interpretabor ad uerbum ».

3. ORIGEN. Εἰς Ψαλμούς, *PG*, t. 12, c. 1053 a = *Hexaplorum Origenis quae supersunt*, éd. MONTFAUCON, t. 1, Paris, 1713, pp. 78-82 = PITRA, dans *Analecta sacra*, Paris, 1876, t. 2, p. 437 : Διὰ τοὺς ἐπιγεγραμμένους ψαλμοὺς "εἰς τὸ τέλος," ἐπελεξάμεθα τοὺς ὅρους αὐτοῦ, ἐκ μὲν τῶν 'Αριστοτέλους οὕτως ἔχοντας · Τέλος ἐστὶν οὗ ἕνεκεν τά ἄλλα, αὐτὸ δὲ μηδενὸς ἕνεκεν · ἢ οὕτῶς · οὗ ἕνεκεν τὰ ἄλλα, αὐτὸ δὲ οὐκ αὐτῶν ἕνεκα · ἢ οὕτως · δι' οὗ τὰ ἄλλα τις πράττει, αὐτὸ δὲ διὰ μηδὲν ἄλλο · ἐκ δὲ τῶν 'Ηροφίλου περὶ Στωικῆς ὀνομάτων χρήσεως οὕτως · Τέλος δ' εἶναι λέγουσι κατηγόρημα οὗ ἕνεκεν τὰ λοιπὰ πράττομεν, αὐτὸ δὲ οὐδενὸς ἕνεκεν · τὸ δὲ συζυγοῦν τούτῳ, καθάπερ ἡ εὐδαιμονία τῷ εὐδαιμονεῖν, σκοπόν · ὃ δὴ ἔσχατόν ἐστι τῶν αἱρετῶν. Les textes d'Aristote qui se rapprochent de celui qui est prêté ci-dessus à cet auteur sont : *Eudemi Rhodii Ethica* B, 1, 4, éd. Susemihl, p. 17 : Τὸ γὰρ τέλος ἀριστὸν τὸ τέλος · ὑπόκειται γὰρ τέλος τὸ βέλτιστον καὶ τὸ ἔχαστον, οὗ ἕνεκα τἄλλα πάντα. *Métaph.* 1, 2, 994 b, éd. Christ, p. 38 : Ἔτι δὲ σὺ οὗ ἕνεκα τέλος, τοιοῦτον δὲ ὃ μὴ ἄλλου ἕνεκα, ἀλλὰ τἄλλα ἐκείνου. *Eth. Nicom.* 1, 1, éd. Susemihl, p. 2 : Εἴ τι τέλος ἐστι τῶν πράκτων ὃ δι' αὐτὸ βουλόμεθα.

4. H. CROUZEL, *Origène et la philosophie*, Paris, 1961, pp. 31-35.

5. R. CADIOU, *Dictionnaires antiques dans l'œuvre d'Origène*, dans *REG*, t. 45, 1932, p. 269 ; et E. KLOSTERMANN, *Überkommene Definitionen im Werke des Origenes*, dans *ZNTW*, t. 37, 1938, pp. 54-61.

6. *SVF*, t. 3, Lipsiae, 1924, p. 1156 : Λέγεται δ' ὑπὸ μὲν τῶν Στωϊκῶν ὁρικῶς · "τέλος ἔστιν οὗ ἕνεκα πράττεται καθηκόντως, αὐτὸ δὲ πράττεται οὐδενὸς ἕνεκα " κἀκείνως οὗ χάριν τἄλλα, αὐτὸ δ'οὐδενὸς ἕνεκα.

7. G. RIETZ, *De prologis Origenis in psalterium quaestiones selectae*, Diss. Iena, 1914, pp. 44-45.

commentaire sur les *Psaumes*, il y a de fortes chances pour qu'il soit d'Origène[1].

En tout état de cause, cet inédit origénien, ou d'allure origénienne, n'aurait fourni à Hilaire, pour son analyse de *finis*, que la première partie de la première définition aristotélicienne de τέλος : « La fin est ce en vue de quoi sont les autres choses ». Pour le reste de son étude de la notion de *fin* l'exégète a utilisé, croyons-nous, les explications de l'idée grecque de τέλος ou de son synonyme πέρας données par Cicéron. Dans le *De finibus*, ce dernier définit à trois reprises (1, 12, 42; 2, 2, 5; 3, 7, 26) ce que les Grecs ont entendu par τέλος et les Latins par *finis* : pour un stoïcien comme pour un épicurien, *finis* veut dire *id extremum, id ultimum, id summum*[2] et se définit ainsi : « quo omnia quae recte fierent referrentur neque id ipsum usquam referretur[3] ».

On reconnaît dans cette antithèse la structure contrastée et l'idée même de la formule de l'*instructio psalmorum* d'Hilaire : « Finis est cuius causa cetera sunt, ipsum autem nulli alii causam suam praestat ». Ainsi la définition origénienne (?) et inspirée d'Aristote de τέλος se prolonge par un amalgame de passages parallèles du *De finibus*. L'influence de ces textes cicéroniens relatifs au « summum uel ultimum uel extremum bonorum quod Graeci τέλος nominant » est telle sur la notion hilarienne de *finis* que, dans le *tractatus in psalm.* 9, Hilaire tente de dégager les aspects de cette notion en s'aidant des synonymes cicéroniens du grec τέλος (*postremum* étant substitué à *ultimum*) et de l'antithèse rappelée plus haut, par laquelle Cicéron définit la relation de la fin et du reste des choses. On lit en effet sous la plume d'Hilaire : « Finis ex omnibus, non ex fine omnia. Desinunt enim in ea cuncta, et est quoddam rei actae dictaeue postremum et nisi in ea totius uniuersitatis postremitas erit, non erit finis, quia necesse est non esse ultimum quod ultra se habeat aliquid postremum[4] ». Ainsi définie la fin est le fondement de la béatitude, vers laquelle nous orientent les *Psaumes* qui sont intitulés « pour la fin » : « Psalmi igitur qui inscribentur i n f i n e m ita intelligendi sunt, ut ex perfectis atque absolutis bonorum aeternorum doctrinis et spebus existant ... et in his, nullo ulteriore procursu, ipso suo optatae et adeptae beatitu-

---

1. Opinion de E. KLOSTERMANN, *Origeniana, Neutestamentliche Studien* G. HENRICI *dargebracht*, (= *Untersuchungen zum Neuen Testament*, t .6), Leipzig,1914,pp. 250-257.

2. CIC. *fin.* 1, 12, 42, éd. Martha, t. 1, p. 30 : « quoniam autem id est uel summum uel ultimum uel extremum bonorum (quod graeci τέλος nominant) quod ipsum nullam ad aliam rem, ad id autem res referuntur omnes ». Rapprocher *ibid.* 3, 7, 26 : « Cum enim hoc sit extremum (sentis enim credo, me iamdiu, quod τέλος Graeci dicunt, id dicere tum extremum, tum ultimum, tum summum ; licebit etiam finem pro extremo ant ultimo dicere) ». Sur ces définitions de *finis*, cf. O. LISCU, *Études sur la langue de la philosophie morale chez Cicéron*, Paris, 1930, pp. 31-34.

3. CIC. *fin.* 2, 2, 5, éd. Martha, t. 1, p. 56. Rapprocher *leg.* 1, 20, 52, éd. De Plinval, p. 36 : « ad finem bonorum quo referuntur et cuius apiscendi causa sunt facienda omnia ».

4. HIL. *in psalm.* 9, 2, *CSEL*, t. 22, p. 76.

dinis fine requiescat[1] ». Là encore, Hilaire s'inspire d'un texte du *De finibus*, sur la vie heureuse, en excluant cependant l'idée stoïcienne de la *congruentia naturae* : « Cum enim hoc sit extremum... (licebit etiam finem pro extremo aut ultimo dicere), ...congruenter naturae conuenienterque uiuere, necessario sequitur omnes sapientes semper feliciter, absolute, fortunate uiuere, nulla re impediri, nulla prohiberi, nulla egere[2] ».

Ces contacts assidus qu'Hilaire maintient avec le *De finibus*, pour formuler sa définition de *finis* comme indiquant un terme parfait, se font moins sentir dans l'analyse de πέρας de *in psalm.* 118 ; ou plutôt, Hilaire se paraphrasant lui-même, reprend, pour définir πέρας, ce qu'il a dit de *finis* d'après Cicéron. Ainsi s'explique, croyons-nous, cette explication de πέρας que nous mentionnions précédemment : « Ce que les Grecs entendent par πέρας dépasse le terme des choses fixées et n'est pas contenu par quelque chose qui le fasse cesser, mais déborde toute limite par sa signification indéterminée[3] ». Donc, même si, dans la définition de *finis* considéré comme équivalent du grec τέλος, a pu s'introduire la touche origénienne que nous signalions (« la fin est ce en vue de quoi sont les autres choses »), elle est enveloppée dans un réseau de formules toutes latines, qui ont été transférées aussi à l'étymologie de πέρας.

Pas plus que la sémasiologie de πέρας, celles d'ἀλάλαγμος et de τρίβος ne remontent, en dépit des apparences à des sources grecques. Pour ἀλάλαγμος (*in psalm.* 65, 3), Hilaire refuse la transposition par *iubilus* proposée dans la traduction latine du Psautier, sous prétexte que *iubilus* — et il rappelle ici la définition du mot donnée par Varron et Pompeius Festus — désigne « un cri de pasteur et de cultivateurs, lorsque une voix qui répond ou qui appelle s'entend prolongée et articulée avec effort[4] ». Cette étymologie, en effet, ne correspond pas à celle d'ἀλάλαγμος que rapporte Hilaire : « la clameur d'une armée qui combat ou qui écrase l'ennemi dans sa charge ou qui proclame le succès de sa victoire avec un cri d'exultation[5] ». La définition hilarienne réunit les deux acceptions du terme ἀλάλαγμος attestées par l'usage : cri de guerre dans l'*Anabase* de Xénophon, cri de victoire dans l'*Antigone* de Sophocle[6], mais nous pensons

1. Hil. *psalm. instr.* 18, *CSEL*, t. 22, p. 15.

2. Cic. *fin.* 3, 7, 26, éd. Martha, t. 2, p. 21.

3. Cf. *supra* p. 534, n. 4.

4. Hil. *in psalm.* 65, 3, *CSEL*, t. 22, p. 250 : « Iubilum pastoralis agrestisque uocis sonum nuncupamus, cum in solitudinibus aut respondens aut requirens per significantiam ductae in longum et expressae in nisum sonus uocis auditur ». Cf. l'étymologie de *iubilus* dans Varro. *ling.* 6, 68, éd. Goetz-Schoell, p. 81 : « Iubilare rusticorum : itaque hos imitans Aprissius ait : *Io bucco ! Quis me iubilat ? Vicinus tuus antiquus* » et Fest. p. 92, éd. Lindsay : *Iubilare* est rustica uoce inclamare ».

5. Cf. *supra* p. 534, n. 1.

6. Cf. Xenoph. *Anab.* 5, 2, 14, éd. Masqueray, t. 2, p. 54 : ' Επει δ'ἐπαιάνισαν καὶ ἡ σάλπιγξ ἐφθέγξατο, ἅμα τε τῷ 'Ενυαλίῳ ἠλέλιξαν καὶ ἔθεον δρόμῳ οἱ ὁπλῖται ; 6, 5, 27, p. 113 : 'Αλλ' ἐπεὶ ὑπηντίαζεν ἡ φάλαγξ τῶν ὁπλιτῶν ταχὺ πορευομένη καὶ ἅμα

qu'elle est arrivée jusqu'à Hilaire par le canal de la glossographie, sans qu'il s'agît de la glossographie grecque, comme le voulait A. Zingerle, lequel renvoyait à l'article ἀλάλαγμος de Suidas, bien postérieur à Hilaire[1].

Selon G. Goetz[2] il existait, dès la fin de l'antiquité, pour la lecture de la Bible, des glossaires latins. Parmi eux, il faut noter le *codex Sangallensis 91* du VIII[e] siècle, qui, au lemme *iubila te*, (cf. VVLG. *psalm.* 46, 2 ; 65, 1 ; 80, 2 ; 97, 4 et 6), donne la glose *strepite-cantate*[3], dont l'usage correspond aux deux nuances qu'Hilaire prête à ἀλάλαγμος, *strepere* désignant chez Virgile la clameur qui précède l'engagement et *cantare* se disant du chant de victoire[4]. Par le truchement d'une glose biblique de cette sorte et avec l'aide d'un lexique gréco-latin, où, comme nous le montrerons plus loin, *iubilus-iubilare* était donné pour l'équivalent de ἀλάλαγμος-ἀλαλάξων, Hilaire s'est cru autorisé à transférer de *iubilus* à ἀλάλαγμος les deux aspects sémasiologiques du premier terme.

Le même processus a dû jouer dans la genèse des réflexions d'Hilaire sur τρίβος. Un glossaire latin, les *Glossae abauus*, dont la rédaction, selon Loewe, date du VI[e] siècle, mais dont les prototypes sont déjà utilisés par Charisius au IV[e] siècle[5], différencient *semita* et *semita trita* ou *callis*[6]. Or *callis* étant désigné, dans les glossaires gréco-latins, comme équivalant à τρίβος[7], Hilaire a pu être autorisé à prêter à ce terme les deux nuances de sentier et de sentier foulé. En revanche, la double signification en latin

---

ἡ σάλπιξ ἐφθέγξατο καὶ ἐπαιάνιζον καὶ μετὰ ταῦτα ἠλάλαζον καὶ ἅμα τὰ δόρατα καθίεσαν, ἐνταῦθα οὐκέτι ἐδέξαντο οἱ πολέμιοι, ἀλλὰ ἔφευγον. SOPHOCL. *Antig.* 131-133, éd. Masqueray, t, 1. p. 82 : Ζεὺς... παλτῷ ῥίπτεῖ πυρὶ βαλβίδων | ἐπ' ἄκρων ἤδη | νίκην ὁρμῶντ' ἀλαλάξαι.

1. SVIDAS, *Lexicon*, éd. Adler, p. 97, *s.u.* ἀλάλαγμος : ἐπινίκιος ὕμνος. ἡ φωνὴ ὑπὸ τῶν θαρραλεωτέρων κατὰ τῶν δειλιώντων. 'Αλαλαγμὸς οὖν ὕψωμα φωνῆς. Καὶ δοτικῇ 'Αλαλάξατε, κροτήσατε.

2. Dans *PW*, t. 7, art. *Glossographie*, c. 1446.

3. GLOSS., éd. Goetz, t. 4, p. 245, 44 : « iubilate : strepite, cantate ». Ce glossaire a été étudié par M. WARREN, *On Latin Glossaries with special reference to the Codex Sangallensis* 912, dans *Trans. American Philological Association*, t. 15, 1884, pp. 124-228.

4. VERG. *Aen.* 8, 1-2, éd. Goelzer, t. 2, p. 46 : « Vt belli signum Laurenti Turnus ab arce /extulit et rauco strepuerunt cornua cantu » ; HOR. *carm.* 2, 9, 19, éd. Villeneuve, p. 68 : « cantemus Augusti tropaea ».

5. CHAR. *gramm.* 2, éd. Keil, t. 1, p. 229, l. 30-32 : « At apud antiquos uariam uim contulit uocibus, pro atque, pro ac, pro ergo, pro sed, pro tamen, pro tum, pro cum, ut in glossis antiquitatum legimus scriptum ».

6. *Glossae abauus*, éd. Goetz, t. 4, p. 390, 35 : « semita uiae » ; *ibid.* p. 320, 22 : « callis (cod. *e*), uia in siluis uel semita trita ». Sur la date de rédaction de ces *glossae*, cf. G. LOEWE, *Prodromus corporis glossariorum latinorum quaestiones de glossariorum latinorum fontibus et usu*, Leipzig, 1886, pp. 96-97 : « non sine ratione coniecerit quispiam auctorem fuisse graecum et sermonis latinis non nimis gnarum qui Prisciani fere aetate haec collegerit ».

7. Cf. *Glossae graeco latinae*, éd. Goetz, t. 2, p. 96,47 : « callis τρίβος ».

de ἐρημία : *solitudo* et *uastitas*, a pu être recueillie par Hilaire dans son glossaire bilingue[1].

***

Ce que nous venons de dire du rôle des informations qu'Hilaire a trouvées dans des glossaires gréco-latins et auxquelles il faudrait encore joindre l'étymologie de νομοθετῶ (= *legem statuo* ou *constituo*[2]) demande à être vérifié par des faits précis, démontrant l'influence que ces glossaires ont pu exercer sur les traducteurs du Psautier et sur Hilaire sémasiologue.

Il existe, selon G. Goetz, deux types d'ouvrages lexicographiques bilingues : d'une part, des dictionnaires d'expressions quotidiennes désignant des *realia*, auxquels a recours Cassiodore[3] et dont le type sont les *Hermeneumata* du Pseudo-Dositheus (II-III[e] s.), d'autre part, les glossaires bilingues de mots, dont les types sont le lexique latino-grec du Pseudo-Philoxenus et le lexique gréco-latin dit de Cyrille, dont un des manuscrits, le *Laudunensis* 444 date du VII[e] siècle. A cette seconde catégorie de glossaires Hilaire est redevable de la liste suivante des transpositions latines qu'il propose de substituer à celles des traducteurs de la *Septante* :

éd. Goetz, t. 2	HIL. *in psalm.*	Traducteurs de la *Septante*
p. 411, 30 *pasco*	2, 35 *pasco*	*rego*
p. 343, 9 *demergo*	51, 12 *demergo* 54, 11 *demergo*	*praecipitari (-tio)*
p. 221, 40 *saeculum*	65, 12 *saeculum* 118, Lamed, 3 *saeculum*	*aeternum*
p. 220, 43 (*con-*) *laudatio*	65, 18 *laudare*	*laus*
p. 336, 21 *tempestiui* (*hirci*)	65, 25 (*hirci*) *qui ex tempore editi sunt*	*hirci*
p. 90, 34 *interscalpula*	67, 13 *interscalpilia*	*posteriora*
p. 395, 46 *extra leges*	118 Samech, 4 *contra leges*	*iniquus*
p. 222, 33 *inoperatum*	138, 32 *sine operatione*	*inperfectus*
p. 449, 8 *ualide*	138, 38 *ualde*	*nimis*
p. XII *uiae latae*	118, Daleth, 2 *uiae latae*	*plateae*

On remarque, d'autre part, que la plupart des leçons critiquées par Hilaire appartiennent aux *Hermeneumata*[4], dont l'origine syrienne a été démontrée par A. Krumbacher[5], détail notable, si, comme le veulent

1. *Ibid.* t. 2, p. 314, 11 : « ἐρημία solitudo, uastitas ».

2. *Ibid.* t. 2, p. 376, 65 : « νομοθετῶ... legem constituo ».

3. Cf. CASSIOD. *gramm.*, éd. Keil, t. 7, p. 167. Sur Martyrius, cf. WESSNER, dans *PW*, t. 28, art. *Martyrius*, n. 23. Est-ce le Martyrius que nomme Symmaque dans *epist.* 4, 22 ? Son *glossema* appartient à la série des *cottidiana glossemata* dont parle Cassiodore *ibid.* p. 167, 8 : « quae nusquam nisi in diuersis cottidianis glossematibus repperi ».

4. Seule fait exception la leçon *posteriora*.

5. C. KRUMBACHER, *De codicibus quae interpretamenta Pseudodositheana nobis tradita sunt*, Monachii, 1883, p. 2.

H.J. Vogels et A. Baumstark[1], il existe des rapports entre la Syrie, patrie du *Diatessaron*, et les versions latines européennes de la Bible, au groupe desquelles se rattache le Psautier utilisé par Hilaire[2], et si, d'autre part, comme nous nous le sommes demandé ailleurs[3], les versions latines de la *Septante* reposaient sur la consultation de dictionnaires bilingues.

En tout cas, les divers *Hermeneumata* édités par Goetz se répartissent les traductions latines du Psautier de la liste ci-dessus qu'Hilaire a jugées impropres.

Hermeneumata :	éd. Goetz, t. 3 =	Psautier d'Hilaire	Hil. *in psalm.*	Septante
Einsidlensia	p. 262, 8	*rego*	2, 35	ποιμαίνω
Einsidlensia	p. 242, 27	*saeculum*	65, 12	αἰὼν
Monacensia	p. 149, 64	*praecipito*	51, 12	καταποντίζω
Vaticana	p. 432, 32	*hircus*	65, 25	χείμαρρος
Glossae Bernenses	p. 488, 48	*iniquus*	118, Samech, 4	(παρ) ἄνομος

L'on peut supposer qu'Hilaire, ne trouvant pas ces traductions latines dans son propre glossaire bilingue, les a jugées irrecevables. Il aurait appliqué la même condamnation à des transpositions en latin que lui proposait son glossaire gréco-latin, mais que, pour les raisons de sémasiologie exposées plus haut, il a jugées peu aptes à rendre le mot grec correspondant, soit :

iubilus (*iubilatio*)	pour ἀλάλαγμος	dans *Glossae graeco-latinae*, éd. Goetz, t. 2,		p. 224, 37
exitus	pour ἔξοδος	dans	«	p. 303, 49
semita	pour τρίζος	dans	«	p. 458, 53
finis	pour πέρας	dans	«	p. 401, 64
platea	pour πλατεῖα	dans	«	p, 408, 59

***

Parce qu'Hilaire règle de seconde main, c'est-à-dire en utilisant les définitions toutes faites fournies par des lexiques ou par des auteurs scolaires comme Cicéron et Virgile, des problèmes de sémantique grecque, devons-nous conclure qu'il ne possédait pas un mot de grec, comme il ignorait l'hébreu de l'aveu de saint Jérôme, tout en sachant consulter des

1. H.J. Vogels, *Beiträge zur Geschichte des Diatessaron im Abendlande*, Münster, 1919 ; A. Baumstark, *Die Evangelienzitate Novatians und das Diatessaron*, dans *Oriens Christianus*, N.F., t. 5, 1930, pp. 1-14.

2. H. Jeannotte, *Le Psautier de saint Hilaire de Poitiers*, Paris, 1917, pp. xxxvi-xxxix.

3. Cf. notre article *Sacrum, sacramentum, sacrificium dans le texte latin du Livre de la Sagesse*, dans *REL*, t. 34, 1956, p. 248.

Onomastica hébreu-latin, dont Hilaire utilise quelques renseignements[1] ? Non point.

Hilaire n'ignore ni l'alphabet grec, dont quelques lettres sont citées dans les traités exégétiques[2], ni la morphologie grecque, cette dernière par l'intermédiaire probable de grammaires comparées du genre du traité de Macrobe intitulé *De differentiis et societatibus graeci latinique uerbi.* En effet, il est au courant des possibilités offertes au grec par l'usage de l'article et qui sont refusées au latin par défaut d'article[3]. Il sait reconnaître un passif grec, là où il y a en latin un déponent[4], un mode impersonnel en grec correspondant à un mode personnel en latin[5], ou encore un nom masculin grec traduit par un nom féminin latin[6]. Doit-on alors supposer qu'Hilaire a utilisé un manuel de phonétique et de morphologie ? Mais la

---

1. L'usage d'un lexique hébreu-latin explique qu'Hilaire donne la signification de *Bethsaida* (*in psalm.* 131, 24), de *Bresith* (*in psalm.* 2, 2) ; de *Nabla* (*instr. psalm.* 7), ce qui ne signifie pas qu'Hilaire connaît l'hébreu : cf. Hier. *epist.* 34, 3 : « Hebraei sermonis ignarus fuit ».

2. Cf. la mention des lettres α et ρ dans *in Matth.* 18, 6 : « Atque ideo et creatura omnis... dolet, ut numerus qui per alfa Abrahae additus est, et qui in ro consummatus in Sara est ». Pour la lettre ρ, cf. aussi *myst.* 1, 18 : « in littera (= ρ) quae Sarrae accedit, centum habentur ».

3. Cf. Hil. *in psalm.* 143, 2, *CSEL*, t. 22, pp. 814-815 : « Adfert autem plerumque nobis difficultatem intelligentiae ratio latinitatis, quae nominibus pronomina non est solita praeponere, ut in Dauid nomine accidit. Cessante enim pronomine, incertum est utrum in illum aut per illum psalmus extiterit. Cum enim scribitur *psalmus Dauid*, utrum ab illo dictus sit, aut propter illum ambiguum facit nominis sola perscriptio. Graecitas uero cum per David psalmum scriptum esse significat, ita titulum scribit : Ψαλμὸς τοῦ Δαβίδ. At uero cum de Dauid uult psalmum qui sit scriptus intelligi, ita superscribit : Ψαλμὸς τῷ Δαβίδ discernens per utriusque pronominis propriam significationem, utrum Dauid scripti psalmi auctor an causa sit, ut superscriptio psalmi istius continet : τῷ Δαβίδ — ita enim habet — id est, quod propter eum uel illi potius quam ab eo scriptus sit ». La différence que l'article introduit entre le grec et le latin est indiquée par Macr. *exc. gramm.*, éd. Keil, t. 5, p. 599, l. 6-7 : « absque articulo quem Graecia sola sortita est ».

4. Hil. *in psalm.* 136, 10, *CSEL*, t. 22, p. 730 : « Sed id quod ait : *Obliuiscatur dextera mea*, obscurum est per conditionem latinitatis. Num secundum graecitatis proprietatem, qua ita dictum est : ἐπιλησθείη ἡ δεξία μου, non ut ipsa obliuiscatur, sed ne obliuio eius fiat ostenditur ».

5. *Ibid.* 66, 4, *CSEL*, t. 22, pp. 271-272 : « Quod autem in latinis libris ita scribitur : *Vt cognoscamus in terra uiam tuam*, in graecis ita est τοῦ γνῶναι ἐν τῇ γῇ τὴν ὁδόν σου. Inter γνῶναι et *cognoscamus*, id differt, quod sine personae definitione est γνῶναι, *cognoscamus* autem ipsos eos qui haec loquuntur ostendit ». Hilaire applique à γνῶναι une des caractéristiques que les grammairiens reconnaissent à l'infinitif. Cf. Diom. *gramm.* 1, éd. Keil, t. 1, p. 340, l. 34-35 : « Infinitiuus... ideo dictus infinitiuus ex eo quod parum definitas habet personas et numeros ».

6. Hil. *in psalm.* 118, He, 10, *CSEL*, t. 22, p. 406 : « Lex enim feminino a nobis genere nuncupatur, quae graece νόμος dicta, ob quod ab his genere masculino enuntiatur ». Les grammariens ont passé en revue ces idiomatismes du latin : cf. Char. *gramm.* 5, éd. Keil, t. 1, p. 291, l. 1-7 : « Idiomata... aut ex generibus nominum fiunt, quae contra morem Graecorum nos habemus (nam cum dicimus hic honor ἡ τιμή, fit apud nos masculini, apud illos feminini generis), aut ex uerborum significationibus contrariis, uelut luctor παλαίω ».

notion d'accent en grec semble lui échapper, car il ne distingue pas ἐρεῖς et ἔρεις. En tout cas, ce manuel, s'il a jamais appartenu à Hilaire, lui a enseigné un grec de la κοινή, où l'on prononce ἔρις pour ἔρεις et où ἐρῶ est un présent[1].

***

Ces bribes de grammaire ajoutées aux observations lexicographiques puisées à des sources, non pas grecques, mais latines, nous donnent à penser qu'Hilaire, même après son exil en Phrygie, n'avait pas la pratique des textes grecs. Cependant, on ne saurait nier qu'il a fait profiter ses *Tractatus super psalmos* des commentaires d'Origène et peut-être d'Eusèbe sur le Psautier. Jérôme le dit et le redit, et nous-même, nous avons, sur deux détails de sémasiologie, concernant ἀλάλαγμος et τέλος, perçu la marque d'une influence origénienne. Mais, comme le révèle le même Jérôme, pour cette lecture d'Origène, Hilaire a reçu l'aide d'un interprète.

En dehors des services que ce dernier lui a rendus, il a dû avoir à sa disposition, ainsi que nous l'ont montré nos recherches, des lexiques gréco-latins, qui lui ont permis de juger, parfois sans ménagement, de la valeur des traductions latines du Psautier. Mais, alors que Jérôme a appris véritablement la langue d'Origène, lorsqu'il se fut établi en Orient[2], Hilaire ne semble pas avoir dépassé en grec le niveau élémentaire d'Ausone, élève des grammairiens grecs de Bordeaux — supérieurs cependant à ceux de Poitiers —, auprès desquels l'on apprenait seulement « les rudiments du langage et des règles de la correction du style[3] ».

---

1. HIL. *in psalm.* 138, 43, *CSEL*, t. 22, pp. 774-775 : « Quod enim nobiscum scribitur : *quoniam dicis in cogitatione* cum Graecis hoc modo est ὅτι ἐρεῖς εἰς διαλογισμῷ et illud ΕΡΕΙΣ pronuntiatione distinguitur, ut aut *dicis* intelligatur aut *contentio* ». Cette phrase prouve : 1°) qu'Hilaire ne distingue pas ἔρεις de ἐρεῖς, 2°) prend ἐρεῖς pour un présent, 3°) prend ἔρεις pour le singulier ἔρις = *contentio*. Sur la prononciation ἔρεις pour ἔρις et, sur l'emploi de ἐρῶ comme présent dans la κοινή, cf. E. SCHWYZER, *Griechische Grammatik*, München, 1939, p. 195 et p. 784 n. 4.

2. RVFIN. *apol.* 2, 9, *CC*, t. 20, p. 91 : « Ante enim quam conuerteretur, mecum pariter et litteras graecas et linguam penitus ignorabat ».

3. AVSON. *commem.* 8, 10-13, éd. Peiper, p. 57 : « Ceteri primis docuere in annis / Ne forem uocum rudis aut loquendi / Sic sine cultu ».

EXCURSUS II

TABLEAU SYNOPTIQUE DES DIVERGENCES OBSERVÉES DANS L'EXÉGESE DE TEXTES PARALLÈLES DE *MATTHIEU* ENTRE HILAIRE, *IN MATTHAEVM* ET ORIGÈNE, *TOMOI* ET *COMMENTARIORVM SERIES IN MATTHAEVM*

Matth.	HILAIRE, *in Matth.*	ORIGÈNE, *Tomoi*, dans *GCS*, t. XII, pp. 1-703
13, 44	13, 7 : Le champ où est caché le trésor est la chair du Christ.	10, 5 : Ce champ est l'Écriture, et le trésor caché dans ce champ sont les sens cachés.
13, 47	13, 9 : Le filet jeté à la mer = l'enseignement du Christ.	10, 12 : Les mailles de ce filet sont l'ancienne et la nouvelle Écriture.
14, 1-12	14, 7 : Jean est l'image de la Loi hostile aux œuvres des païens ; Hérode est celle du peuple juif ; Hérodiade représente le plaisir né de l'incroyance.	10, 22 : Jean évoque la parole prophétique, Hérode le serment injuste, Hérodiade la mauvaise doctrine.
14, 13-14	14, 9 : Le bateau où Jésus monte est l'Église. La foule qui le suit quitte la Synagogue pour l'Église.	10, 23 : Ce bateau est le corps du Christ. La foule le suit, non pas en bateau, c'est-à-dire sans le corps, mais à pied, c'est-à-dire avec l'âme nue.
14, 17-19	14, 10-11 : Les cinq pains sont les cinq livres de la Loi ; les deux poissons sont la prédication des prophètes et de Jean ; l'herbe où est assise la foule est la Loi ; les douze corbeilles sont les douze Apôtres.	11, 2-3 : Les cinq pains sont les paroles charnelles des Écritures correspondant aux cinq sens ; les deux poissons sont la parole intérieure et la parole prononcée ou les paroles sur le Père et le Fils ; l'herbe est la chair ; les douze corbeilles sont les douze tribus d'Israël.

Matth.	*HILAIRE*	*ORIGÈNE*
14, 24-25	14, 14 : Les trois veilles de la tempête sont celles de la Loi, des Prophètes, de l'Incarnation.	11, 6 : La première veille se passe à combattre le père des ténèbres, la seconde à lutter contre son fils qui se dresse contre tout ce que l'on nomme Dieu, la troisième contre l'esprit ennemi du Saint Esprit.
15, 22	15, 3 : La Chananéenne est l'image des prosélytes, sortant de chez les païens pour aller aux œuvres de la Loi.	11, 16 : La Chananéenne sort du pays du vice pour parvenir au pays qui est la part de Dieu.
15, 27	15, 4 : Le pain des fils, dont les miettes sont données aux chiots, est la dignité des Juifs qui retombe sur les gentils.	11, 17 : Ce pain qui tombe en miettes, d'une part, est l'image d'une déchéance, celle d'une nature spirituelle, devenant moins spirituelle ; d'autre part, les chiots qui mangent le pain des fils indiquent comment une volonté qui manque de raison se change parfois à tel point qu'elle devient raisonnable.
16, 23	16, 11 : Il dit à Pierre : *Passe derrière-moi*, pour qu'il le suive dans sa Passion, et l'appelle Satan, parce que son incroyance est l'œuvre du diable.	12, 21 : A cause de son ignorance, comme s'il avait quelque chose de contraire et d'opposé aux choses de Dieu, Jésus dit à Pierre : « Satan », ce qui signifie, chez les Hébreux, « contraire ».
16, 28	17, 1 : Les disciples, qui ne goûteront pas la mort jusqu'à ce que le Fils de l'homme vienne, sont les croyants qui n'auront que peu à souffrir de la mort.	12, 33-34 : Ne pas goûter la mort signifie se nourrir du pain de vie présent, jusqu'à la consommation des siècles, dans les âmes éclairées.
17, 1	17, 2 : La Transfiguration a lieu six jours après l'annonce de la Passion.	12, 36 : Ce chiffre de six jours — six étant un chiffre parfait — indique le temps de la purification proposée aux parfaits pour parvenir au sabbat nouveau sur la montagne élevée.
17, 4	17, 2 : Pierre, offrant de construire trois tentes, ne reçoit aucune réponse, parce que le temps qu'il devait siéger dans la gloire n'était pas encore venu.	12, 41 : Pierre ne reçoit aucune réponse, parce qu'il est inspiré par le père du mensonge.
17, 8	17, 3 : Jésus commande aux Apôtres de ne parler à per-	12, 43 : La gloire du Fils de l'homme est celle de sa pas-

Matth.	*HILAIRE*	*ORIGÈNE*
	sonne de la Transfiguration, jusqu'à ce qu'ils aient vu le Fils de l'homme dans sa gloire, pour qu'ils soient ses fidèles témoins, quand ils seront remplis du Saint-Esprit.	sion et de sa résurrection.
17, 14	17, 8 : Le père du lunatique est la Loi, le lunatique étant Israël.	13, 5-6 : Le père du lunatique est l'ange, parce que sa maladie est l'œuvre du démon.
17, 27	17, 13 : Le statère ôté de la bouche du poisson, équivalant à quatre deniers, est l'image des quatre évangiles ; équivalant à deux didrachmes, il est l'image de la rédemption de l'âme et du corps du premier martyr pris à la prédication de Pierre, tel le poisson à l'hameçon.	13, 12-13 : Le statère ôté de la bouche évoque l'arrachement de la concupiscence de l'argent ; les deux didrachmes (= le statère) sont le didrachme saint et le didrachme profane ordonnés par les *Nombres*.
18, 1-3	18, 1 : Ceux que le Seigneur appelle enfants sont ceux qui ont la foi pour avoir entendu sa parole.	13, 16 : Les enfants sont ceux qui n'ont pas de passion.
18, 6	18, 2 : La meule à ânes suspendue au cou des enfants évoque un travail accompli dans la cécité, celui des païens.	13, 17 : La meule suspendue au cou évoque le corps lourd de l'homme mauvais.
18, 2-5	18, 2 : Les enfants sont les Apôtres : plutôt que de les scandaliser, il vaudrait mieux les rejeter dans la mer du siècle ignorant.	13, 18 : L'enfant placé au milieu des disciples est l'Esprit-Saint envoyé dans le monde ; celui qui le reçoit est Jésus.
18, 6-7	18, 3 : Le scandale, qui est malheur pour le monde, est l'humilité de la Passion. Le scandale est nécessaire, parce que pour que nous soient rendus le salut et son mystère, il est nécessaire que toute l'humilité de la Passion soit accomplie dans le Christ.	13, 22-23 : Les scandales sont les anges de Satan et le chœur malveillant des démons. Il est nécessaire qu'il y ait des scandales, car il est nécessaire que s'exerce la méchanceté des vertus célestes.
18, 8-9	18, 4 : Les membres scandaleux à retrancher indiquent la parenté avec les Juifs qu'il faut abandonner.	13, 24 : Les membres cause de scandales sont les péchés de l'âme : action ou conduite pécheresse de l'âme = main ou pied ; vue pécheresse de l'âme = œil.
18, 10	18, 5 : Les enfants, dont les anges voient la face de Dieu, sont les croyants.	13, 26 : Ces petits enfants sont ceux qui viennent de naître dans le Christ.

Matth.	*HILAIRE*	*ORIGÈNE*
18, 22-23	18, 10 : Le péché pardonné septante sept fois est le péché de la mort du Christ pardonné au baptême.	14, 5 : Le péché pardonné sept fois (sept se trouve dans septante) marque la fin du péché, sept étant le chiffre du repos.
19, 3	19, 2 : Hilaire n'aborde pas la question du divorce.	14, 19 : L'épouse qui est renvoyée pour fornication est la Synagogue.
19, 13-14	19, 3 : Les petits enfants auxquels le Christ impose les mains sont les païens.	15, 9 : Ces petits enfants sont ceux qui sont encore charnels.
19, 21	19, 5 : Le jeune homme riche est invité à vendre ses biens, c'est-à-dire à abandonner sa confiance dans la Loi.	15, 16-18 : Les richesses du jeune homme sont ses péchés. Elles sont vendues aux puissants qui les créent, c'est-à-dire à ceux qui sont pauvres de tout bien.
19, 24	19, 11, Le chameau, auquel il est plus facile d'entrer dans le trou d'une aiguille qu'à un riche d'entrer dans le royaume des cieux, désigne les païens.	15, 20 : Le riche est comparé au chameau, non seulement à cause de la saleté de l'animal, comme le dit la Loi, mais à cause de la forme bossue de son corps.
19, 30	20, 7 : Tout est possible à Dieu : les derniers qui deviennent les premiers sont les croyants qui ont reçu par la foi le don de la grâce.	15, 26-27 : Les premiers sont les Juifs, les derniers sont les païens ou encore les hommes régénérés, qui passent avant les anges déchus de leur primauté.
20, 1-16	20, 5-6 : Dans la parabole des ouvriers de la vigne, la première heure désigne le temps du testament fixé jusqu'à Noé, la troisième heure jusqu'à Abraham, la sixième jusqu'à Moïse, la neuvième jusqu'à David et aux Prophètes, la onzième l'heure de l'avènement du Christ.	15, 34-37 : La première heure désigne la Loi donnée à Adam, la troisième heure la Loi donnée à Noé, la sixième la Loi donnée à Abraham, la neuvième la Loi donnée à Moïse, la onzième et la dernière législation concerne l'avènement du Christ Jésus. Ces divisions peuvent désigner les cinq sens ou encore les cinq âges de l'homme. La place où se rassemblent les ouvriers oisifs indique le lieu où sont les âmes passives dans un corps ; la vigne qui est travaillée correspond aux âmes qui se libèrent du siècle et reçoivent le salut représenté par le denier payé aux ouvriers.

Matth.	*HILAIRE*	*ORIGÈNE*
20, 21	20, 11 : Les fils de Zébédée pour lesquels leur mère intercède, sont les deux vocations issues d'Israël, l'une celle des disciples de Jean, l'autre celle des Pharisiens par l'intermédiaire des Apôtres.	16, 5 : Celui des deux fils de Zébédée siégeant à droite du Christ correspond à la vision spirituelle de Dieu, celui qui siège à gauche correspondant à la vision charnelle.
20, 30	20, 13 : Les deux aveugles à la sortie de Jéricho sont les deux races de païens issues de Cham et Japhet.	16, 11-12 : Les deux aveugles sont les justes qui, comme les peuples des deux royaumes de Juda et d'Israël veulent voir la vertu du Verbe de Dieu dans les Écritures.
21, 1-2	21, 1 : Les deux disciples envoyés pour dételer l'ânesse et son ânon sont les deux vocations d'Israël réalisées soit par les Apôtres, soit par Jean. Les deux disciples envoyés pour les dételer sont Philippe et Pierre qui ont converti Samarie.	16, 15-17 : L'ânesse à détacher évoque les liens du péché du peuple issu des Juifs et l'ânon les liens du peuple issu des païens. Les disciples envoyés pour les dételer sont Pierre et Paul, le premier pour les Juifs, le second pour les païens.
21, 7	21, 2 : Ceux qui étendent leurs vêtements sur le passage de Jésus sont les Patriarches et les Prophètes, qui ont fait servir leur gloire à préparer la venue du Christ ; ceux qui agitent les branches sont les Apôtres qui étendent sur la route du Christ les fruits des peuples naguère incroyants.	16, 18 : Les foules, qui allaient devant Jésus sont, les saints et les Prophètes qui ont vécu avant lui ; celles qui le suivaient sont les Apôtres ou encore les justes qui ont suivi son avènement.
21, 28-31	21, 11 : Celui des deux fils qui accomplit la volonté du Père est le plus jeune, qui a promis d'aller à la vigne et n'y est pas allé, c'est à-dire la foule des publicains et des pécheurs, qui a cru en Jean, mais n'a pu recevoir la doctrine de l'Évangile qu'après la passion du Seigneur, par l'entremise des Apôtres.	17, 4-5 : Celui des deux fils qui accomplit la volonté du Père est le premier, qui déclara ne pas y aller à la vigne et y alla, c'est-à-dire ceux des Juifs qui devaient croire. Les deux fils représentent aussi deux attitudes de la vie spirituelle : il en est qui promettent la virginité par exemple, et ne tiennent pas parole ; il en est d'autres qui ne promettent rien en ce qui concerne la virginité et la pratiquent.
22, 4	22, 3-4 : Dans la parabole des invités aux noces, le festin représente la nourriture céleste, les bœufs gras les martyrs glorieux, les victimes grasses sont les hommes spiri-	17, 22-24 : Les noces sont celles du Verbe-époux, les bœufs gras signifient les paroles fortes de Dieu, le vêtement nuptial est le tissu de la vertu.

Matth.	*HILAIRE*	*ORIGÈNE*
	tuels, les serviteurs envoyés sont les Prophètes, l'habit nuptial est la gloire de l'Esprit Saint.	
22, 21	23, 1 : Ce qui est à César sont les biens extérieurs, ce qui est à Dieu est le corps, l'âme, la volonté.	17, 27 : Ce qui est à César est le corps, ce qui est à Dieu est l'âme. Ce qu'il faut rendre à César est ce que nous avons laissé pour rendre à Dieu ce qui est à lui seul.
22, 30	23, 4 : « Dans la résurrection, ni on n'épouse, ni on n'est épousé. On sera semblable à des anges ». Ces propos montrent que la résurrection n'est pas la simple absence des plaisirs du corps.	17, 34 : Les Sadducéens ignorent le sens des Écritures pour interpréter ces versets c'est-à-dire ne saisissent pas le mystère de propos comme : « Ils seront deux en une seule chair ».
22, 40	23, 7 : Aimer Dieu et aimer le prochain sont les deux commandements qui résument la Loi et les Prophètes. En effet, le Christ, aboutissement de la Loi et des Prophètes, nous a fait connaître Dieu et est notre prochain.	*Comm. ser.* 2, dans *GCS*, t. 38, pp. 1-299 : Les deux commandements résument la Loi et les Prophètes, parce que l'homme qui a rempli les préceptes de la Loi est digne d'avoir le cœur plein de l'amour de Dieu.
22, 44	23, 8 : Le « Assieds-toi à ma droite » du Psalmiste souligne la divinité du Christ.	5-7 : Ces mots évoquent le règne du Fils.
23, 13	24, 3 : Les Scribes et les Pharisiens qui ferment le royaume des cieux sont ceux qui cachent dans la Loi la préparation du Christ.	15 : Les Scribes et les Pharisiens sont ceux qui ne donnent aux Écritures qu'un sens corporel.
23, 15	24, 5 : Le prosélyte, dont les Scribes et les Pharisiens font un fils de géhenne deux fois plus qu'eux est celui qui, non seulement n'a pas obtenu la rémission des péchés accordée aux païens, mais encore a suivi ceux qui ont persécuté le Christ.	16 : Tout homme d'appartenance païenne a été le fils de la géhenne ; il le devient une deuxième fois par le judaïsme.
23, 16-19	24, 6 : Malheur à vous, qui jurez par le temple, l'or, l'autel ou les offrandes. L'autel et le temple désignent le Christ, au service duquel est la foi symbolisée par l'or et les offrandes.	18 : Le temple est toute Écriture inspirée de Dieu, l'or est le sens qu'elle contient l'autel est le cœur de l'homme, les offrandes, les promesses du cœur.

Matth.	*HILAIRE*	*ORIGÈNE*
23, 27	24, 24 : Malheur aux Pharisiens qui bâtissent les tombeaux des Prophètes, en effet les Juifs les ont mis à mort, l'histoire le montre.	27 : Les tombeaux indiquent la lettre des Écritures renfermant l'Esprit. Honorer les sépulcres, c'est s'arrêter à la lettre des Écritures.
24, 1	25, 1 : Les fondations du temple sont l'habitation du Saint-Esprit dans l'homme.	30 : Le temple est tout homme qui accueille la parole de Dieu, le temple dont il ne restera pas pierre sur pierre, c'est l'homme qui s'écarte de la foi.
24, 17	25, 5 : Le toit, d'où l'on ne doit pas descendre lors de l'abomination de la désolation, est le corps élevé par l'Esprit.	42 : Le toit représente les plus hautes vérités de la Parole de Dieu.
24, 19	25, 6 : Malheur aux femmes enceintes parce que ce sont les âmes alourdies par le péché.	43 : Les femmes enceintes sont les âmes qui, depuis peu, ayant accueilli la parole de Dieu, ne peuvent la porter.
24, 32	26, 2 : Le figuier, dont la frondaison est un signe de la venue prochaine du feu de l'été, est l'Antéchrist.	53 : Le figuier représente ceux qui sont sauvés à la fin, avant l'arrivée du Christ, parce qu'ils ont en eux une force vitale cachée.
24, 40	25, 5 : Les deux hommes dans un champ dont l'un sera pris, l'autre laissé sont les croyants, et les incroyants.	58 : Ces deux hommes représentent la division de l'homme qui a péché : une partie de lui reste avec les incroyants.
25, 1-13	27, 3-4 : Dans la parabole des vierges sages et folles, l'époux et l'épouse sont, dans le Christ, la chair et l'esprit ; les vierges sages sont les fidèles, les vierges folles les infidèles ; les lampes représentent la lumière dans les âmes due au sacrement de baptême, l'huile le fruit des bonnes œuvres, les marchands ceux qui vendent la conscience des bonnes œuvres, le prix de l'huile la pitié pour les pauvres.	63-64 : Dans cette parabole, l'époux est le Verbe de Dieu, l'épouse l'Église, les cinq vierges sages sont les cinq sens de ceux qui ont appris les choses divines, les lampes les organes naturels des cinq sens, l'huile la parole de la doctrine, les marchands les docteurs, le prix de l'huile est la persévérance, l'application, l'amour de l'étude, le zèle et le labeur de ceux qui désirent apprendre.
25, 14-30	27, 6-10 : Dans la parabole des talents, l'homme qui part en voyage est le Christ qui nous laisse le temps du repentir jusqu'à la Parousie, les cinq talents représentent les Juifs convertis, le talent enfoui les Juifs endurcis. Le	65-68 : L'homme qui part en voyage est le Seigneur voyageant chez ceux qui marchent dans la foi. Les cinq talents représentent le sens le plus sublime des Écritures, les deux talents le plus corporel des Écritures, le talent unique

Matth.	HILAIRE	ORIGÈNE
	maître qui récolte là où il ne sème pas figure Dieu qui sauve les païens, non semés sur la racine d'Abraham.	leur sens littéral. L'homme qui cache son talent est celui qui dissimule son mérite même aux grands pécheurs. Le maître qui récolte où il ne sème pas est Dieu qui récolte ce que le juste sème.
26, 7	29, 2 : L'onction faite à la tête du Seigneur à Béthanie préfigure l'ensevelissement du baptême.	77 : Cette onction figure les bonnes œuvres faites pour la gloire de Dieu seul, non pour l'utilité des hommes, c'est-à-dire la chasteté, le jeûne et la prière.
26, 18	30, 1 : Le Christ dit à ses disciples d'aller préparer la Pâques chez un tel, parce que l'honneur du nom chrétien n'a pas encore été accordé aux croyants.	79 : « Allez chez un tel », parce que les choses de Dieu sont une appellation qui n'est pas révélée à n'importe qui.
26, 37	31, 4 : Jésus à Gethsémani commença à être triste jusqu'à sa mort, parce qu'il craignait pour la foi de ses disciples avant la Résurrection.	90 : Jésus commença à être triste, parce que, étant Dieu et Homme, il n'a éprouvé que le début de la tristesse et de la peur. La tristesse a commencé en lui pour durer jusqu'à sa mort, parce que, quand il serait mort au péché, il serait mort à toute tristesse.
26, 39	31, 7 : « Que ce calice passe de moi » montre le Christ priant pour que, ce calice passant à ses Apôtres, ceux-ci le boivent, comme il le boit lui-même.	92 : Le Christ indique, par ce calice, les Principautés et les Puissances triomphant de lui. Il le représente éloigné de lui, parce qu'il voit ce qu'allaient souffrir ceux qui désiraient sa mort.
26, 42	31, 10 : Le Christ doute que ce calice puisse passer sans qu'il le boive, parce que nous ne pouvons souffrir que de la Passion du Christ.	95 : Les péchés n'auraient pu quitter l'humanité, si le calice n'était pas passé en étant bu.
26, 45	31, 11 : « Dormez et reposez-vous » évoque le repos qui suivra le jugement dernier.	96 : Ce repos représente les rémissions accordées à l'âme, pour qu'elle se réveille renouvelée.
26, 50	32, 1 : Le baiser de Judas nous apprend à aimer nos ennemis.	100 : Judas donne le baiser pour signifier que, si le Christ ne voulait pas être arrêté par amour, il ne le serait pas.

Matth.	*HILAIRE*	*ORIGÈNE*
26, 69-74	32, 4 : En disant : « Je ne connais pas l'homme », Pierre ne commet pas de faute, car il renie l'homme dans le Christ, alors qu'il a été le premier précédemment à confesser le Fils de Dieu en Jésus.	114 : Quand il renia Jésus, Pierre était dans la cour, c'est-à-dire séparé de lui, alors que le jour n'était pas levé c'est-à-dire qu'il n'avait pas encore été sanctifié par le sang du Christ ni reçu l'Esprit Saint.
27, 7	32, 6 : Le champ du potier prévu pour la sépulture des étrangers, où est enterré Judas, représente le siècle, le potier Dieu, les étrangers sont ceux qui sont enterrés dans le siècle racheté au prix du sang du Christ.	117 : Ceux qui sont jusqu'à la fin étrangers à Dieu sont enterrés dans le champ du potier appelé champ du sang, alors que les justes seront enterrés avec le Christ dans un monument intact taillé dans la pierre.
26, 64 et 27, 12	32, 7 : A la question de Caïphe sur son origine divine, le Christ répond : « Tu l'as dit », parce que toute la Loi avait annoncé la venue du Christ. A la question de Pilate : « Es-tu le roi des Juifs ? », le Christ répond : « Tu le dis », parce que dans la foi d'une confession présente se trouve le salut des païens.	118 : « Tu l'as dit » convainc d'une manière détournée, car la question de Caïphe laissait place au doute (« Si tu es le fils de Dieu »). « Tu le dis » fait de la question de Pilate une affirmation.
27, 28	33, 3 : Le manteau rouge dont est revêtu le Christ indique le sang des martyrs.	125 : En revêtant un manteau rouge, le Christ a pris sur lui le sang du monde.
27, 32	33, 4 : Simon de Cyrène porte la croix du Christ, parce qu'a été laissé à la foi des païens le soin de recevoir la croix.	126 : Comme Cyrène appartient à la Pentapole de Libye, Simon de Cyrène est l'image de la croix portée par les cinq sens.
27, 33	33, 4 : Le Calvaire est un lieu placé au centre de la Terre, pour que tous les païens puissent accéder à la connaissance de Dieu.	126 : Le Calvaire est appelé lieu du crâne, parce que la tête du genre humain Adam y a trouvé sa résurrection grâce à celle du Sauveur qui y est mort et ressuscité.
27, 34	33, 4 : Le Christ a refusé de boire le vin mêlé de fiel, parce que l'amertume des péchés ne se mêle pas à la gloire éternelle, incorruptible.	127 : Le Christ a refusé ce vin aigre, parce qu'il a pris et bu un autre vin, qu'il a donné à ses disciples et qu'il a promis de boire avec eux dans le royaume de Dieu.
27, 36	33, 4 : La tunique divisée et non déchirée de Jésus indi-	128 : Les vêtements de Jésus répartis au sort sont les

Matth.	HILAIRE	ORIGÈNE
	quait que son corps resterait incorruptible.	paroles de l'Écriture saisies partiellement, au lieu d'être possédées en totalité.
27, 38	33, 5 : Les deux larrons montrent comment la mort des hommes est différente de celle d'un Dieu : celui-ci a rendu l'Esprit quand il l'a voulu, les premiers ont eu les jambes brisées, signe que la totalité du genre humain est appelée au mystère de la passion du Seigneur.	131 : La présence des deux larrons auprès de Jésus montre que le monde persécute les hommes qui vont le plus loin dans la méchanceté dans son intérêt.
27, 45	33, 6 : Les trois heures de ténèbres signifient le secret dans lequel s'accomplit le mystère de l'action divine.	134 : Les trois heures de ténèbres signifient la nuit où est plongé le peuple juif, tandis que la lumière éclaire l'Église de Dieu dans le Christ. Le retour de la lumière est la preuve que, quand la foule des païens sera entrée dans l'Église, tout Israël sera sauvé.
27, 46	33, 6 : Le cri du Christ : « Pourquoi m'as-tu abandonné ? » est le cri de la chair affirmant que le Verbe de Dieu s'est séparé de Lui.	135 : Ce cri indique que le Christ compare la gloire qu'il avait auprès de son Père à la confusion qu'il a méprisée pour prendre sa croix.
27, 48	33, 6 : L'éponge imbibée de vinaigre au bout d'un roseau qu'on donne à boire au Christ indique que le Christ reçoit des corps des païens les vices d'une éternité corrompue.	137 : Cet épisode indique que ceux qui ne remplissent pas leurs écrits de vin buvable font de leurs raisonnements viciés sur le Christ comme une éponge imbibée d'acide et pressent cette éponge sur la plume de leur écriture.
27, 51	33, 7 : Le voile du temple s'est déchiré de haut en bas, parce que le peuple était divisé en factions.	138 : Le voile du temple se déchire pour que les mystères cachés jusqu'à l'avénement du Christ soient révélés.
27, 51	33, 7 : Le tremblement de terre indique que la terre n'était pas capable de renfermer le Seigneur mort.	139 : La terre se fendit en signe de l'ébranlement donné à toute chair par la parole nouvelle.
27, 51	33, 7 : Les pierres se fendirent, parce que la parole de Dieu et la puissance de la vertu éternelle, pénétrant toutes les choses puissantes et fortes, les avaient envahies.	139 : Les pierres sont les Prophètes : leurs mystères spirituels sont ainsi dégagés.

Matth.	*HILAIRE*	*ORIGÈNE*
27, 51	33, 7 : Les sépulcres s'ouvrirent parce que les barrières de la mort sont brisées.	139 : Ces sépulcres sont les corps des âmes pécheresses mortes à Dieu.
27, 60	33, 8 : Le sépulcre neuf taillé dans la pierre, où est déposé Jésus, est l'image de la dureté de cœur des païens taillée par l'action de l'enseignement des Apôtres, dont Joseph d'Arimathie est la figure.	143 : Ce sépulcre est l'image des hommes qui, n'ayant en eux que le corps de Jésus, sont neufs et de ce fait sauvés.

***

Si nous faisons le total des divergences d'interprétation entre Hilaire et Origène, nous obtenons un total de 75. Les similitudes entre leur exégèse de *Matthieu* sont au nombre de 17 (cf. p. 180-182), ce qui donne en pourcentage les chiffres suivants : divergences 78 %, similitudes : 22 %.

INDICES

I. INDEX DES RÉFÉRENCES

a) Bible

b) Hilaire de Poitiers

c) Auteurs anciens

d) Auteurs modernes

II. INDEX ANALYTIQUE

a) Mots français

b) Mots grecs

c) Mots latins

I

Index des références

Les chiffres indiquent la page, puis la note où se trouve la référence.

A. Bible

Ancien Testament

Genesis

1,1 .... 494 n. 7
1,28 .... 386 n. 3
3,21 .... 310 n. 5
4,1 .... 372 n. 4
9,19 .... 318 n. 3
17,5 .... 329 n. 7
17,15 .... 329 n. 7

Exodus

3,14 .... 124 n. 3 ; 149 n. 5
12,35 .... 58 n. 1
17,9-11 .... 183 n. 2
23,20-21 .... 237 n. 5
28,17 .... 322 n. 6

Deuteronomium

1,34 .... 448 n. 2
6,4 .... 492 n. 1
32,21 .... 237 n. 4

Liber II Regum

7,12 .... 255 n. 2

Psalmi

8,6 .... 486 n. 3
10,11 .... 207 n. 1
18,6 .... 133 n. 3
21,17 .... 452 n. 3
21,17-18 .... 329 n. 4
28,5 .... 62 n. 1
32,6 .... 369 n. 2
36,35 .... 62 n. 1
44,2 .... 133 n. 3
44,4 .... 333 n. 6
44,8 .... 194 n. 3
57,5 .... 28 n. 5
68,22 .... 329 n. 4
110,1 .... 365 n. 7
138,3 .... 534 n. 6
138,7-10 .... 123 à 125
138,16 .... 532 n. 2

Prouerbia

8,22 .... 185 n. 2 ; 361 n. 1 ; 364 n. 4 ; 492 n. 1
14,28 .... 356 n. 3
16,24 .... 70 n. 5

Ecclesiastes

4,13 .... 183 n. 2

Canticum canticorum

1,13 .... 64 n. 1

Liber Sapientiae

13,2-3 .... 129 n. 5
13,5 .... 123 ; 124 ; 129 n. 6

Isaias

1,26 .... 264 n. 5
7,9 .... 144 n. 5
40,12 .... 124 n. 3 ; 125
45,5 .... 491 n. 6
45,18 .... 491 n. 5
53,4 .... 378 n. 1
58,8 .... 310 n. 5
59,5 .... 385 n. 1
60,17 .... 195 n. 3
61,3 .... 194 n. 3

66,1-2 ....123 ; 124 n. 3 ; 125 ; 126
66,2 .... 405 n. 3

Ieremias

2,12 .... 329 n. 4
2,13 .... 329 n. 4

Ezechiel

37,11 .... 287 n. 1

Daniel

2,10 .... 122 n. 1
9,20-27 .... 277 n. 3
9,27 .... 321 n. 2

Ioel

2,24 .... 264 n. 4

Michaeas

5,2 .... 356 n. 1

Nouveau Testament

Matthaeus

2,5 .... 196 n. 3
3,9 .... 346 n. 10
4,4 .... 199 n. 2
4,10 .... 405 n. 3
5,2 .... 391 n. 2
5,3 .... 405 n. 3
5,5 .... 196 n. 4
5,9 .... 408 n. 1
5,10 .... 404 n. 1
5,10-12 .... 434 n. 5 ; 475 n. 3
5,12 .... 401 n. 1
5,17 .... 283 n. 1
5,19-20 .... 396 n. 3
5,22 .... 199 n. 1 ; 392 n. 2
5,23 .... 407 n. 6
5,23-24 .... 203 n. 1
5,27-28 .... 199 n. 1
5,29 .... 411 n. 2 ; 433 n. 2
5,38 .... 392 n. 2 ; 409 n. 3
5,39-40 .... 410 n. 3
5,40 .... 274 n. 3
5,44 .... 392 n. 2
6,1 .... 396 n. 2
6,25 .... 395 n. 4
6,26 .... 400 n. 5
6,27 .... 400 n. 5
6,28 .... 305 n. 6
6,29 .... 380 n. 5
6,30 .... 308 n. 5
6,34 .... 401 n. 3
7,1 .... 335 n. 7 ; 392 n. 2
7,2 .... 335 n. 7
7,7 .... 149 n. 5
8,27 .... 263 n. 5
9,8 .... 336 n. 1
9,13 .... 410 n. 4
9,16 .... 184 n. 1
10,16 .... 304 n. 1
10,28 .... 403 n. 5
10,29 .... 382 n. 1
10,32 .... 475 n. 3
10,34 .... 203 n. 1
10,34-35 .... 386 n. 1
10,34-36 .... 237 n. 7
11,12 .... 398 n. 1
11,27 .... 311 n. 8
12,31 .... 409 n. 3
12,46-50 .... 326 n. 7 ; 373 n. 2
12,48 .... 373 n. 1
13,4 .... 305 n. 7
13,6 .... 305 n. 6
13,7 .... 305 n. 6
13,9 .... 173 n. 3
13,27-30 .... 203 n. 1
13,30 .... 305 n. 6
13,31 .... 183 n. 5
13,32 .... 305 n. 6
13,35 .... 378 n. 3
13,44 .... 196 n. 5
13,51-52 .... 203 n. 1 ; 204 n. 4
14,9 .... 180 n. 3
14,24 .... 180 n. 2
15,7 .... 288 n. 5
16,3 .... 354 n. 7
16,13 .... 368 n. 1
16,18 .... 354 n. 6
17,2 .... 319 n. 6
17,16 .... 345 n. 5
17,17 .... 345 n. 6
17,27 .... 203 n. 1
17,35 .... 296 n. 5
18,1 .... 399 n. 1
19,3 .... 341 n. 5
19,10-11 .... 412 n. 4
19,21 .... 328 n. 6
19,27-28 .... 203 n. 1
19,29 .... 203 n. 1 ; 330 n. 3 ; 473 n. 3
21,2 .... 201 n. 1
21,20 .... 306 n. 6
21,26 .... 325 n. 5
22,14 .... 407 n. 6
22,23-30 .... 412 n. 1
22,30 .... 330 n. 2 ; 412 n. 2
22,37 .... 355 n. 4
22,44 .... 365 n. 7
23,2 .... 325 n. 6

23,16-22 .... 324 n. 4
23,34 .... 344 n. 4
24,7 .... 203 n. 1
24,14 .... 203 n. 1
24,15 .... 203 n. 1
24,19 .... 314 n. 4
24,21-22 .... 203 n. 1
24,31 .... 203 n. 1
24,45 .... 435 n. 4
24,45-46 .... 195 n. 3
25,29 .... 335 n. 8
25,31 .... 356 n. 3
26,38 .... 375 n. 1 ; 378 n. 4
26,39 .... 375 n. 1 ; 378 n. 5
26,41 .... 203 n. 1 ; 375 n. 1
27,46 .... 375 n. 1

Marcus

6,41 .... 249 n. 3
10,18 .... 492 n. 1
12,29 .... 492 n. 1

Lucas

1,24 .... 173 n. 3
1,26 .... 372 n. 2
2,26 .... 173 n. 3
3,11 .... 274 n. 3
4,17-22 .... 122 n. 1
6,20 .... 531 n. 2
10,16 .... 249 n. 3
12,40 .... 200 n. 1
12,52 .... 386 n. 1
14,18-20 .... 237 n. 4
18,8 .... 160 n. 2 ; 435 n. 4

Iohannes

1,1 .... 134 n. 3
1,3 .... 134 n. 3
1,11 .... 138 n. 4
1,14 .... 138 n. 1. 3. 4 ; 363 n. 1
1,17 .... 351 n. 4
1,18 .... 134 n. 3
1,23 .... 490 n. 5
5,19 .... 492 n. 1
10,15 .... 366 n. 1
10,30 .... 491 n. 5. 6 ; 497 n. 3
10,38 .... 369 n. 1
14,9-11 ...... 491 n. 5. 6 ; 497 n. 3
14,11 .... 489 n. 6
15,4 .... 139 n. 6
16,28 .... 497 n. 3
17,3 .... 492 n. 1
17,4 .... 369 n. 3
17,21 .... 489 n. 6
17,24 .... 366 n. 1
19,30 .... 378 n. 2
20,17 .... 492 n. 1

Actus Apostolorum

4,4 .... 316 n. 5
5,3 .... 509 n. 4
7,49-50 .... 123 n. 6
17,28 .... 59 n. 1

Epistula ad Romanos

1,23 .... 112 n. 4
3,22 .... 146 n. 1
4,3 .... 472 n. 6
4,13 .... 346 n. 4
5,5 .... 474 n. 1
5,14 .... 289 n. 4
7,4 .... 388 n. 4
7,6 .... 199 n. 1
7,7 .... 346 n. 6
8,3 .... 146 n. 1 ; 395 n. 1
8,13 .... 388 n. 4
8,15 .... 475 n. 3
8,32 .... 176 n. 1
8,35 .... 474 n. 1
10,17 .... 399 n. 1
11,30 .... 345 n. 4
15,31 .... 345 n. 4

Epistula ad Corinthios prima

1,27 .... 64 n. 2
1,29 .... 350 n. 1
3,1-3 .... 314 n. 3
3,2 .... 70 n. 3
3,21 .... 350 n. 1
4,7 .... 350 n. 1
7,8-11 .... 244 n. 4
7,9 .... 412 n. 3
10,6 .... 289 n. 4
10,11 .... 286 n. 8
11,3 .... 306 n. 2 ; 311 n. 7. 8
11,4-6 .... 244 n. 4
12,28 .... 195 n. 3
13,4-5 .... 474 n. 1
13,8 .... 470 n. 5
13,8-9 .... 471 n. 2
13,10 .... 483 n. 2
13,12 .... 472 n. 5
13,13 .... 499 n. 5
15,23 .... 471 n. 2
15,24 .... 486 n. 3
15,28 .... 486 n. 3 ; 492 n. 1
15,39 .... 405 n. 1
15,41 .... 356 n. 3
15,43 .... 471 n. 4
15,44 .... 383 n. 1
15,45 .... 328 n. 9 ; 384 n. 2
15,45-46 .... 384 n. 1
15,47 .... 317 n. 6
15,51 .... 471 n. 2
15,53 .... 382 n. 3
15,53-54 .... 384 n. 2

Epistula ad Corinthios secunda

2,2 .... 372 n. 3
2,6 .... 152 n. 3
3,17 .... 476 n. 4 ; 498 n. 4
3,18 .... 237 n. 6
4,7 .... 310 n. 2
5,4 .... 379 n. 1
6,9 .... 388 n. 4
11,9 .... 204 n. 2

Epistula ad Galatas

1,6 .... 146 n. 1
3,6 .... 347 n. 1 ; 472 n. 6
3,13 .... 498 n. 4
4,4 .... 372 n. 2
4,24 .... 264 n. 5
5,17-23........ 391 n. 1 ; 398 n. 2
5,19-21 .... 391 n. 1
5,22 .... 411 n. 3
5,23 .... 400 n. 3

Epistula ad Ephesios

1,1 .... 471 n. 2
1,9 .... 377 n. 1
2,2 .... 345 n. 1
3,6 .... 505 n. 5
4,13 .... 400 n. 5
4,15 .... 141 n. 3
4,21 .... 149 n. 5
4,22 .... 391 n. 1
4,32 .... 409 n. 3
5,32 .... 292 n. 1. 3 ; 293 n. 1 ; 411 n. 4
6,8 .... 395 n. 1
6,10-11 .... 211 n. 4

Epistula ad Philippenses

2,6 .... 285 n. 1
2,7 .... 368 n. 5
3,21 .... 471 n. 2

Epistula ad Colossenses

1,4-5 .... 474 n. 4
1,13 .... 381 n. 1
1,15 .... 493 n. 6 ; 495 n. 1
1,26 .... 214 n. 5
2,8 .... 147 n. 2 ; 148 n. 3 ; 150 n. 4 ; 333 n. 4
2,8-9 .... 148 n. 4
2,8-15 .... 148 n. 6 ; 151 n. 2
2,9 .... 174 n. 7 ; 362 n. 3
2,11-12 .... 412 n. 4
2,13-14 .... 377 n. 4
2,17 .... 352 n. 9
2,19 .... 494 n. 5
3,5 .... 388 n. 4
3,6 .... 345 n. 4
3,14 .... 474 n. 1

Epistula ad Thessalonicenses prima

1,6 .... 384 n. 2
5,23 .... 386 n. 1

Epistula ad Timotheum prima

2,5 .... 139 n. 5

Epistula ad Timotheum secunda

2,20 .... 310 n. 2
3,5 .... 387 n. 7

Epistula ad Titum

1,2 .... 400 n. 4
1,7-9 .... 435 n. 4
2,7 .... 289 n. 4

Epistula ad Hebraeos

5,1 .... 361 n. 3
12,28 .... 258 n. 4

Epistula Iacobi

4,5 .... 267 n. 2 ; 274 n. 5

Epistula Petri secunda

3,18 .... 356 n. 1

Epistula Iudae

9 .... 325 n. 2

Apocalypsis

1,4 .... 320 n. 6
3,1 .... 320 n. 6
3,7 .... 53 n. 4
3,18 535
6,9 .... 404 n. 2
10,7 .... 471 n. 2
11,10 .... 325 n. 2
14,4 .... 310 n. 5

B. Hilaire de Poitiers

Contra Auxentium

7 .... 503 n. 8
15 .... 362 n. 3

Collectanea antiariana parisina series A

I,4 .... 460 n. 2
I,7 .... 490 n. 3
IV,1 .... 177 n. 1 ; 480 n. 3
IV,1,7 .... 440 n. 4
IV,1,12 .... 525 n. 1
IV,1,14 .... 440 n. 4
IV,1,17 .... 525 n. 1
IV,1,26 .... 525 n. 2
VII .... 429 n. 2
VII,4 .... 437 n. 4 ; 525 n. 1
VII,6 .. 142 n. 4 ; 479 n. 1. 3 ; 492 n. 5

Series B

I .... 427 n. 4
I,1 ... 470 n. 5 ; 471 n. 2. 4 ; 472 n. 3
I,2 .... 472 n. 6 ; 473 n. 1. 2. 4 ; 474 n. 1. 2 ; 505 n. 4
I,3 .... 83 n. 1 ; 159 n. 1 ; 426 n. 2 ; 434 n. 5 ; 435 n. 2. 3 ; 436 n. 2 ; 459 n. 2 ; 474 n. 4. 5 ; 475 n. 1. 2. 3 ; 503 n. 6 ; 505 n. 3 ; 506 n. 3 ; 511 n. 2
I,4 .... 425 n. 3. 6 ; 431 n. 5 ; 433 n. 1 ; 436 n. 3 ; 437 n. 2 ; 457 n. 1 ; 464 n. 2 ; 475 n. 6 ; 476 n. 3 ; 478 n. 2 ; 484 n. 3 ; 503 n. 2 ; 506 n. 6
I,5 .... 444 n. 1 ; 461 n. 5 ; 469 n. 1 ; 476 n. 4 ; 477 n. 1
I,6 ... 440 n. 1. 3 ; 441 n. 2 ; 442 n. 3 ; 443 n. 1. 3 ; 454 n. 3 ; 464 n. 7 ; 467 n. 5 ; 477 n. 2 ; 488 n. 3 ; 503 n. 1
I,7 .... 440 n. 1. 2 ; 442 n. 6 ; 477 n. 3 ; 478 n. 1
II .... 177 n. 1
II,1 .... 481 n. 1
II,1,1 .... 480 n. 1
II,1,3 .... 501 n. 2
II,2 .... 206 n. 5
II,2,1(9) .... 489 n. 4
II,2,3(11) .... 491 n. 1
II,2,4(12) .... 480 n. 1
II,5,1(16) .... 482 n. 3. 4
II,5,2(17) .... 482 n. 5, 6, 8 ; 483 n. 1
II,5,3(18) .... 212 n. 2 ; 464 n. 3 ; 478 n. 3 ; 482 n. 2 ; 483 n. 2. 3. 6 ; 484 n. 1. 2. 3. 4
II,5,4(19) .... 485 n. 2. 3
II,6 .... 480 n. 1 ; 485 n. 4
II,8 .... 485 n. 4
II,9,1(21) ..... 485 n. 6 ; 486 n. 4
II,9,2(22) .... 441 n. 3 ; 485 n. 1 ; 486 n. 1. 3. 5
II,9,3(23) .... 487 n. 1. 3
II,9,4(24) .... 492 n. 6
II,9,5(25) .... 222 n. 3 ; 488 n. 1. 4. 7 ; 489 n. 2. 6
II,9,6(26) .... 489 n. 5 ; 490 n. 1 ; 491 n. 5
II,9,7(27) .... 490 n. 3 ; 495 n. 4 ; 497 n. 5 ; 499 n. 2. 4
II,10 .... 492 n. 4
II,11,1(28) .... 493 n. 5 ; 495 n. 2 ; 499 n. 3
II,11,2(29) ..... 493 n. 3 ; 494 n. 2
II,11,2(29)-II,11,3(30) ..... 494 n. 5
II,11,3(30) ... 265 n. 5 ; 279 n. 2 ; 361 n. 2 ; 493 n. 6 ; 495 n. 1
II,11,4(31) .... 494 n. 1. 3
II,11,5(32) .... 83 n. 1 ; 115 n. 2 ; 471 n. 1 ; 488 n. 2 ; 495 n. 4 ; 496 n. 2. 3. 4 ; 497 n. 1. 2. 3 ; 498 n. 3. 4. 5 ; 499 n. 1
II,11,6(33) .... 488 n. 5 ; 497 n. 7 ; 498 n. 1 ; 500 n. 2
III,1 .... 18 n. 1
III,2 .... 206 n. 4 ; 210 n. 2
VII .... 429 n. 2
VII,1 .. 430 n. 4 ; 444 n. 3 ; 460 n. 3
VII,2,6 .... 443 n. 3
VII,4 .... 437 n. 4
VII,8,1 .... 206 n. 4

Appendix

II,1(6) .... 14 n. 5 ; 436 n. 2 ; 439 n. 5 ; 453 n. 2 ; 476 n. 4 ; 500 n. 2. 4 ; 501 n. 1. 2
II,2(7) .... 501 n. 2
II,3(8) .... 14 n. 5 ; 431 n. 3. 5 ; 439 n. 5 ; 443 n. 3 ; 444 n. 2 ; 445 n. 1. 3 ; 447 n. 4 ; 448 n. 3 ; 451 n. 1 ; 452 n. 3 ; 500 n. 4

Liber (II) ad Constantium

1 .... 425 n. 6 ; 510 n. 4

2 .... 465 n. 4 ; 467 n. 4 ; 503 n. 4 ; 504 n. 1. 4. 5 ; 505 n. 5
4 .... 149 n. 1 ; 504 n. 6
8 .... 14 n. 5
10 .... 425 n. 6
11 .... 362 n. 1

Contra Constantium

2 .... 18 n. 1 ; 19 n. 1 ; 425 n. 6 ; 426 n. 1 ; 438 n. 1. 2 ; 456 n. 1. 3 ; 460 n. 2 ; 466 n. 3 ; 503 n. 3. 4 ; 506 n. 4
3 .... 503 n. 7
4 .... 503 n. 5
5 .... 501 n. 2
11 .... 162 n. 3
12 .... 162 n. 3
13 .... 177 n. 5
23 .... 425 n. 8

Hymni

1,58 .... 229 n. 3
2,28-30 .... 146 n. 6

In Matthaeum

1,1 .... 165 n. 5 ; 220 n. 2
1,2 .... 167 n. 5 ; 193 n. 3
1,3 .... 167 n. 5 ; 230 n. 4 ; 372 n. 1. 4
1,4 .... 186 n. 1 ; 416 n. 4
1,5 .... 125 n. 3 ; 180 n. 5 ; 282 n. 7 ; 319 n. 1 ; 373 n. 4
1,6 ..... 56 n. 4 ; 196 n. 3 ; 220 n. 3 ; 270 n. 3 ; 286 n. 7 ; 349 n. 5
1,7 .... 291 n. 3
2,1 .... 287 n. 7
2,2 .... 258 n. 1 ; 269 n. 2 ; 271 n. 3 ; 271 n. 4 ; 275 n. 2 ; 277 n. 1 ; 285 n. 8 ; 313 n. 6
2,3 .... 329 n. 5 ; 346 n. 3. 9 ; 347 n. 2. 5 ; 353 n. 2 ; 368 n. 5 ; 472 n. 6
2,4 .... 229 n. 4 ; 308 n. 2. 6 ; 323 n. 2 ; 324 n. 7 ; 352 n. 7
2,5 .... 229 n. 3 ; 367 n. 2 ; 376 n. 1 ; 498 n. 2
2,6 .... 239 n. 3 ; 253 n. 7 ; 272 n. 2 ; 280 n. 5 ; 285 n. 4 ; 348 n. 3 ; 521 n. 1
3,1 .... 199 n. 2 ; 242 n. 4
3,1-5 .... 240 n. 6
3,2 .... 196 n. 6 ; 367 n. 2
3,3 .... 199 n. 2 ; 395 n. 3
3,4 .... 393 n. 3. 4
3,5 .... 290 n. 3 ; 347 n. 7 ; 348 n. 5 ; 396 n. 1 ; 397 n. 5
3,6 .... 272 n. 2 ; 278 n. 1 ; 285 n. 4 ; 301 n. 3 ; 319 n. 5
4,1 ... 232 n. 1 ; 356 n. 1 ; 391 n. 1
4,2 .... 232 n. 8 ; 405 n. 3. 6 ; 406 n. 3 ; 407 n. 1. 3 ; 415 n. 2
4,3 .... 196 n. 4
4,4 .... 312 n. 4
4,8 .... 408 n. 1 ; 409 n. 3
4,10 .... 220 n. 3 ; 299 n. 6 ; 302 n. 1 ; 337 n. 1
4,13 .... 232 n. 8
4,14 .... 268 n. 3. 4 ; 271 n. 2. 4 ; 282 n. 4 ; 352 n. 6 ; 355 n. 3 ; 365 n. 1 ; 367 n. 1
4,15 .... 299 n. 6
4,16 .... 353 n. 5 ; 397 n. 6
4,16-20 .... 199 n. 1
4,17 .... 230 n. 6 ; 397 n. 2
4,18 .... 407 n. 3. 6
4,19 .... 163 n. 3 ; 169 n. 1 ; 229 n. 4 ; 232 n. 9 ; 239 n. 1 ; 241 n. 5 ; 252 n. 2 ; 256 n. 2 ; 295 n. 2 ; 304 n. 5 ; 309 n. 6 ; 317 n. 8 ; 343 n. 1 ; 354 n. 2 ; 383 n. 3 ; 391 n. 1 ; 407 n. 6 ; 409 n. 2. 5 ; 414 n. 3 ; 416 n. 5
4,20 .... 230 n. 6
4,21 .... 220 n. 2 ; 312 n. 8 ; 393 n. 1 ; 398 n. 5 ; 411 n. 2 ; 413 n. 2 ; 414 n. 2
4,22 .... 220 n. 3
4,23 .... 399 n. 1
4,25 ... 346 n. 1 ; 397 n. 3 ; 398 n. 3 ; 398 n. 6 ; 399 n. 2 ; 407 n. 6 ; 408 n. 3 ; 409 n. 5 ; 415 n. 3
4,26 .... 232 n. 8 ; 393 n. 6 ; 409 n. 6 ; 410 n. 3
4,27 .... 293 n. 2 ; 302 n. 4 ; 321 n. 3 ; 407 n. 3 ; 408 n. 3 ; 409 n. 5 ; 410 n. 7 ; 415 n. 3 ;
4,28 ..... 232 n. 8 ; 312 n. 7 ; 336 n. 3 ; 337 n. 2 ; 396 n. 2 ; 398 n. 6 ; 399 n. 3 ; 401 n. 4 ; 409 n. 1
5,1 .... 163 n. 6 ; 169 n. 1 211 n. 2 ; 215 n. 1 ; 393 n. 1
5,2 .... 194 n. 3 308 n. 3 ; 311 n. 6 ; 409 n. 6
5,2-3 .... 396 n. 2
5,4 .... 181 n. 6 ; 184 n. 2 ; 312 n. 3 ; 337 n. 2 ; 395 n. 1.6 ;
5,6 .... 263 n. 2 ; 395 n. 4 ; 398 n. 6 ; 400 n. 4 ; 401 n. 3
5,7 .... 270 n. 5. 7 ; 271 n. 3 ; 277 n. 4 ; 401 n. 3. 5
5,6-7 .... 234 n. 3
5,8 .... 313 n. 3 ; 376 n. 2 ; 383 n. 1 ; 402 n. 2
5,9 .... 303 n. 3
5,10 .... 400 n. 5
5,11 .... 220 n. 3 ; 307 n. 2. 3 ; 330 n. 2 ; 341 n. 1 ; 380 n. 5 ; 400 n. 4

5,12 .... 308 n. 5 ; 381 n. 1 ; 400 n. 4 ; 401 n. 3
5,13 .... 336 n. 3 ; 338 n. 1. 3 ; 401 n. 2. 3
5,14 ...... 267 n. 2 ; 274 n. 5 ; 335 n. 7
5,15 .... 351 n. 2
6,1 .... 161 n. 6 ; 167 n. 6 ; 232 n. 1 ; 242 n. 1 ; 246 n. 1 ; 262 n. 3 ; 269 n. 2 ; 274 n. 5 ; 295 n. 2 ; 296 n. 4 ; 303 n. 1. 3. 6 ; 362 n. 3 ; 367 n. 1 ; 400 n. 5 ; 415 n. 5 ; 416 n. 1. 4
6,2 .... 372 n. 2
6,3 .... 182 n. 1 ; 184 n. 3 ; 393 n. 4 ; 394 n. 1 ; 396 n. 4 ; 473 n. 2
6,4 .... 393 n. 1
6,5 .... 343 n. 5
6,6 ..... 269 n. 2 ; 300 n. 8 ; 394 n. 2
6,7 ...... 233 n. 2 ; 268 n. 3 ; 332 n. 2
7,1 .... 229 n. 4 ; 231 n. 5 ; 232 n. 1 ; 266 n. 2 ; 271 n. 1 ; 276 n. 7 ; 279 n. 8 ; 280 n. 6 ; 324 n. 7 ; 352 n. 7 ; 353 n. 5
7,2 ... 324 n. 2 ; 349 n. 2 ; 352 n. 4
7,3 .... 261 n. 3
7,4 ...... 292 n. 5 ; 315 n. 3 ; 328 n. 1
7,5 .... 271 n. 3 ; 276 n. 3 ; 277 n. 1 ; 278 n. 2 ; 280 n. 6 ; 281 n. 3 ; 287 n. 3
7,6 .... 287 n. 4 ; 291 n. 4 ; 311 n. 3 ; 314 n. 4
7,7 .... 242 n. 1 ; 381 n. 2 ; 394 n. 1
7,8 .... 236 n. 2 ; 238 n. 4 ; 262 n. 2 ; 273 n. 5 ; 274 n. 4 ; 275 n. 2 ; 277 n. 4 ; 287 n. 3
7,9 .... 238 n. 8 ; 277 n. 5 ; 302 n. 4 ; 393 n. 4
7,10 ... 211 n. 1 ; 301 n. 2. 3 ; 311 n. 7
7,11 .... 220 n. 3 ; 337 n. 3
8,2 .... 263 n. 5 ; 370 n. 4
8,4 .... 230 n. 6 ; 273 n. 2 ; 285 n. 8 ; 301 n. 4 ; 318 n. 3 ; 351 n. 7
8,4-5 .... 240 n. 1
8,5 .... 329 n. 1
8,6 .... 220 n. 3 ; 234 n. 5 ; 238 n. 3 ; 288 n. 1
8,8 .... 276 n. 5 ; 280 n. 5 ; 288 n. 2 ; 336 n. 1 ; 365 n. 3 ; 409 n. 3
9,2 .... 166 n. 1 ; 253 n. 2 ; 311 n. 3 ; 314 n. 2 ; 350 n. 6 ; 352 n. 1 ; 395 n. 1 ; 410 n. 2
9,3 .... 293 n. 2 ; 314 n. 1
9,4 .... 182 n. 2 ; 307 n. 4
9,5 ..... 239 n. 1 ; 243 n. 2 ; 291 n. 4
9,5-6 .... 240 n. 2 ; 327 n. 5
9,6 .... 315 n. 2 ; 328 n. 2 ; 352 n. 2 ; 395 n. 1
9,7 .... 380 n. 1
9,9 ...... 285 n. 4 ; 337 n 3 ; 400 n. 4
9,10 .... 274 n. 5 ; 328 n. 3
10,1 ..... 231 n. 6 ; 234 n. 4 ; 263 n. 1 ; 272 n. 1 ; 282 n. 4 ; 404 n. 4
10,3 .... 167 n. 6 ; 274 n. 5
10,5 .... 337 n. 2
10,7 .... 332 n. 3 ; 335 n. 6
10,7-8 .... 336 n. 2
10,9 .... 230 n. 6
10,11 .... 184 n. 5 ; 270 n. 3 ; 306 n. 2 ; 405 n. 2
10,13 .... 274 n. 5
10,15 .... 403 n. 5
10,17 .... 161 n. 4 ; 341 n. 2 ; 343 n. 1
10,18 .... 317 n. 2 ; 394 n. 1
10,18-19 .... 382 n. 1 ; 389 n. 4
10,19 .... 313 n. 3 ; 341 n. 3 ; 346 n. 2 ; 381 n. 2 ; 383 n. 1. 2
10,20 .... 402 n. 1 ; 405 n. 2
10,21 .... 220 n. 3 ; 343 n. 1
10,22 ..... 230 n. 4 ; 287 n. 4 ; 339 n. 2
10,22-23 .... 332 n. 6 ; 386 n. 1
10,23 .... 163 n. 2 ; 272 n. 2 ; 285 n. 1 ; 319 n. 2 ; 332 n. 4 ; 346 n. 9 ; 347 n. 4. 5 ; 351 n. 3 ; 361 n. 4 ; 386 n. 2 ; 387 n. 1
10,23-24 .... 182 n. 3
10,24 .... 183 n. 4 ; 381 n. 4 ; 388 n. 1. 4 ; 389 n. 3 ; 417 n. 3
10,25 .... 238 n. 8 ; 354 n. 3 ; 389 n. 4 ; 390 n. 2. 5
10,26 .... 390 n. 1. 4
10,27 .... 381 n. 1
10,29 .... 271 n. 5
11,2 .... 230 n. 6 ; 270 n. 6 ; 272 n. 2 ; 280 n. 3 ; 324 n. 9 ; 351 n. 4. 5 ; 352 n. 1
11,4 .... 269 n. 2 ; 308 n. 6. 7
11,5 .... 310 n. 6 ; 395 n. 2
11,7 .... 336 n. 3 ; 349 n. 1 ; 352 n. 2. 5
11,8 .... 352 n. 1
11,9 ... 268 n. 3 ; 346 n. 2 ; 371 n. 1. 3 ; 393 n. 5 ; 398 n. 1 ; 496 n. 3
11,10 .... 350 n. 8
11,12 .... 311 n. 8
11,13 .... 352 n. 1
11,17 .... 408 n. 4
11,27 .... 366 n. 1
12,1 ..... 219 n. 2 ; 243 n. 3 ; 256 n. 3 ; 257 n. 1 ; 271 n. 3 ; 276 n. 8 ; 280 n. 3. 5. ; 283 n. 4 ; 287 n. 3
12,2 .... 234 n. 7 ; 268 n. 3 ; 288 n. 1 ; 292 n. 6 ; 313 n. 6 ; 314 n. 5 ; 324 n. 1 ; 336 n. 3 ; 337 n. 2 ; 352 n. 8
12,3 .... 220 n. 3 ; 240 n. 3 ;

246 n. 3 ; 271 n. 5 ; 288 n. 8
12,4 .... 314 n. 5 ; 323 n. 7 ; 324 n. 6 ; 352 n. 7 ; 353 n. 1. 5
12,5 .... 231 n. 7 ; 288 n. 3 ; 352 n. 7 ; 353 n. 5
12,8 .... 351 n. 7
12,11 .... 235 n. 2 ; 239 n. 2 ; 356 n. 3 ; 369 n. 1. 2
12,12 .... 220 n. 2 ; 270 n. 8 ; 274 n. 5 ; 275 n. 1. 2
12,15 .... 370 n. 1
12,15-17 .... 369 n. 2
12,16 .... 200 n. 1
12,17 .... 365 n. 1 ; 367 n. 3 ; 369 n. 1 ; 409 n. 3
12,18 .... 161 n. 6 ; 234 n. 3 ; 277 n. 4 ; 306 n. 1 ; 356 n. 3 ; 365 n. 5 ; 368 n. 4 ; 369 n. 5 ; 370 n. 3 ; 416 n. 3. 4
12,19 .... 323 n. 7
12,20 .... 289 n. 5
12,21 .... 236 n. 1 ; 295 n. 2
12,21-22 .... 297 n. 7 ; 298 n. 2 ; 345 n. 2
12,22 ... 241 n. 1 ; 346 n. 5 ; 348 n. 1
12,23 .... 320 n. 6 ; 348 n. 2
12,24 .... 285 n. 4 ; 326 n. 8 ; 333 n. 5 ; 355 n. 2 ; 359 n. 2 ; 373 n. 3
13,1 .... 301 n. 4
13,2 .... 233 n. 8 ; 346 n. 5 ; 348 n. 4
13,4 .... 269 n. 4 ; 306 n. 2
13,5 .... 230 n. 6 ; 278 n. 2 ; 318 n. 6 ; 353 n. 5
13,6 .... 269 n. 2 ; 318 n. 4. 5 ; 354 n. 3 ; 378 n. 3 ; 416 n. 2. 5
13,7 .... 196 n. 5 ; 232 n. 3 ; 233 n. 5 ; 287 n. 4 ; 339 n. 1
13,9 .... 301 n. 3
14,1 .... 204 n. 4 ; 296 n. 4
14,2 ...... 368 n. 5 ; 393 n. 4 ; 402 n. 1
14,3 .... 163 n. 2 ; 209 n. 4 ; 220 n. 2 ; 229 n. 5 ; 238 n. 7 ; 245 n. 6 ; 250 n. 2 ; 253 n. 6 ; 256 n. 3 ; 257 n. 3 ; 262 n. 3 ; 271 n. 3. 4 ; 275 n. 2. 4. 5 ; 280 n. 2. 3 ; 288 n. 3
14,3-6 .... 246 n. 5 ; 248 n. 1 ; 249 n. 2 ; 257 n. 2
14,5 .... 262 n. 1 ; 279 n. 1
14,6 .... 164 n. 3. 4 ; 238 n. 6 ; 241 n. 1 ; 250 n. 3 ; 251 n. 2 ; 252 n. 1 ; 256 n. 2 ; 258 n. 4 ; 289 n. 5
14,7 .... 250 n. 5 ; 271 n. 2 ; 291 n. 3 ; 325 n. 4 ; 326 n. 3 ; 346 n. 8 ; 348 n. 3 ; 394 n. 3
14,7-9 .... 220 n. 3
14,8 .... 230 n. 6 ; 240 n. 4 ; 279 n. 8 ; 288 n. 3 ; 323 n. 5 ; 326 n. 4 ; 335 n. 8 ; 351 n. 3
14,9 .... 180 n. 3 ; 301 n. 4 ; 308 n. 7 ; 349 n. 7
14,10 .... 238 n. 8 ; 253 n. 8 ; 275 n. 3 ; 317 n. 3 ; 320 n. 2
14,10-11 .... 189 n. 2
14,11 .... 175 n. 1 ; 240 n. 5 ; 271 n. 3 ; 276 n. 2 ; 316 n. 5 ; 322 n. 5. 6
14,12 .... 235 n. 6 ; 280 n. 3 ; 358 n. 2. 3 ; 417 n. 2
14,13 .... 183 n. 3 ; 301 n. 4
14,14 .... 180 n. 2 ; 183 n. 3 ; 301 n. 2 ; 316 n. 7
14,14-15 .... 395 n. 5
14,15 .... 301 n. 2
14,18 .... 301 n. 4
14,19 .... 328 n. 5
15,1 .... 212 n. 3
15,2 ...... 231 n. 8 ; 234 n. 4 ; 271 n. 2
15,2-6 .... 400 n. 3
15,3 .... 268 n. 3 ; 275 n. 2 ; 277 n. 3 ; 286 n. 7
15,4 .... 291 n. 3 ; 303 n. 6 ; 328 n. 4 ; 472 n. 6.
15,5 .... 285 n 4
15,6 ...... 236 n. 4 ; 286 n. 7 ; 296 n. 1
15,7 .... 188 n. 3 ; 202 n. 2 ; 269 n. 2 ; 277 n. 6 ; 278 n. 1
15,8 .... 117 n. 2 ; 190 n. 1 ; 277 n. 2 ; 352 n. 8 ; 354 n. 3 ; 400 n. 2 ; 521 n. 1
15,9 .... 275 n. 2
15,10 .... 286 n. 4 ; 301 n. 4 ; 320 n. 1 ; 321 n. 3
16,1 .... 350 n. 5 ; 368 n. 5
16,2 .... 270 n. 3 ; 285 n. 4 ; 289 n. 5 ; 323 n. 2 ; 331 n. 1. 3. 4 ; 332 n. 1
16,3 .... 352 n. 6
16,4 .... 174 n. 5 ; 231 n. 10 ; 335 n. 6 ; 354 n. 4. 5. 7 ; 355 n. 2 ; 356 n. 1 ; 359 n. 1 ; 360 n. 2 ; 362 n. 4 ; 363 n. 3. 4 ; 415 n. 1 ; 496 n. 2. 3
16,5 .... 229 n. 2 ; 366 n. 5 ; 415 n. 4
16,6 ...... 297 n. 2 ; 354 n. 5 ; 368 n. 1
16,7 .... 368 n. 2
16,9 .... 367 n. 3 ; 370 n. 4
16,10 .... 219 n. 1 ; 374 n. 4
16,11 .... 285 n. 1 ; 351 n. 6 ; 393 n. 5 ; 396 n. 3 ; 403 n. 5 ; 404 n. 3
17,1 .... 231 n. 9 ; 234 n. 4 ; 343 n. 2 ; 402 n. 3
17,2 .... 285 n. 4 ; 318 n. 4 ; 320 n. 5 ; 325 n. 2 ; 403 n. 2
17,3 .... 220 n. 2 ; 286 n. 4 ; 403 n. 3. 4
17,4 ...... 285 n. 6 ; 289 n. 5 ; 325 n. 4
17,6 .... 230 n. 7 ; 345 n. 5 ; 346 n. 3
17,7 .... 301 n. 5
17,8 .... 239 n. 4 ; 271 n. 5 ; 291 n. 7 ; 300 n. 8 ;

345 n. 6 ; 348 n. 4 ; 349 n. 7
17,11 .... 270 n. 8 ; 296 n. 6 ; 352 n. 6 ; 356 n. 3
17,12 .... 271 n. 4 ; 275 n. 2 ; 285 n. 4 ; 297 n. 5 ; 336 n. 3 ; 337 n. 1
17,12-13 .... 220 n. 3
17,13 .... 220 n. 3 ; 285 n. 3 ; 301 n. 3 ; 317 n. 2 ; 319 n. 6 ; 416 n. 1
18,1 .... 288 n. 3 ; 399 n. 1
18,2 .... 201 n. 1 ; 303 n. 4 ; 338 n. 8
18,3 .... 349 n. 3
18,4 .... 312 n. 8
18,6 .... 304 n. 3 ; 329 n. 6 ; 330 n. 1. 2 ; 541 n. 2
18,7 .... 350 n. 5
18,9 .... 408 n. 2
18,10 .... 321 n. 1 ; 408 n. 5
19,1 .... 291 n. 7
19,2 ..... 163 n. 2 ; 292 n. 3 ; 332 n. 6 ; 341 n. 5 ; 411 n. 4 ; 412 n. 4
19,3 .... 239 n. 6 ; 240 n. 7 ; 256 n. 3 ; 257 n. 3 ; 258 n. 3 ; 273 n. 6 ; 277 n. 6 ; 279 n. 3 ; 286 n. 7 ; 288 n. 1 ; 327 n. 7
19,4 .... 140 n. 3 ; 235 n. 5 ; 239 n. 4 ; 240 n. 8 ; 243 n. 4 ; 256 n. 3 ; 257 n. 3 ; 258 n. 3 ; 273 n. 6 ; 276 n. 1 ; 277 n. 3 ; 278 n. 1 ; 281 n. 1 ; 283 n. 2 ; 286 n. 5 ; 287 n. 4 ; 350 n. 5 ; 496 n. 1
19,5 .... 350 n. 2. 4. 5
19,6 .... 327 n. 6 ; 328 n. 6 ; 350 n. 4 ; 351 n. 6 ; 352 n. 9 ; 393 n. 5
19,7-10 .... 326 n. 6
19,8 .... 253 n. 4 ; 350 n. 3. 7
19,9 .... 238 n. 8 ; 268 n. 7 ; 274 n. 2. 5 ; 275 n. 1. 2 ; 278 n. 3 ; 393 n. 2 ; 395 n. 7
19,10 .... 350 n. 2
19,11 .... 159 n. 3 ; 289 n. 5 ; 337 n. 1 ; 350 n. 2
20,2 .... 262 n. 4 ; 339 n. 6 ; 341 n. 4
20,2-4 .... 332 n. 6
20,3 .... 220 n. 3
20,4 .... 220 n. 3 ; 330 n. 3 ; 353 n. 3
20,5 .... 233 n. 2 ; 269 n. 2 ; 297 n. 5 ; 298 n. 2 ; 414 n. 4
20,6 .... 198 n. 2 ; 316 n. 9 ; 319 n. 4. 7 ; 322 n. 3
20,7 .... 300 n. 5 ; 350 n. 5
20,8 .... 269 n. 2 ; 350 n. 4
20,9 .... 282 n. 4 ; 350 n. 4
20,10 .... 169 n. 1 ; 201 n. 1 ; 259 n. 1 ; 261 n. 3 ; 262 n. 3 ; 325 n. 2 ; 416 n. 3
20,11 .... 253 n. 8 ; 257 n. 3 ; 258 n. 2 ; 275 n. 3 ; 276 n. 2 ; 277 n. 4 ; 278 n. 3
20,12 .... 285 n. 4 ; 351 n. 2
20,13 .... 284 n. 3 ; 291 n. 6 ; 297 n. 6
21,1 .... 303 n. 4 ; 317 n. 4
21,2 .... 285 n. 6 ; 286 n. 4 ; 288 n. 1 ; 288 n. 5. 8 ; 310 n. 7 ; 328 n. 8 ; 349 n. 2
21,3 .... 278 n. 4 ; 281 n. 8 ; 286 n. 4 ; 335 n. 8 ; 340 n. 1
21,4 .... 181 n. 4 ; 268 n. 3 ; 269 n. 2 ; 272 n. 1 ; 285 n. 4 ; 304 n. 4
21,6 .... 220 n. 3 ; 285 n. 6 ; 288 n. 1 ; 290 n. 3 ; 308 n. 4 ; 309 n. 1 ; 313 n. 6 ; 324 n. 2 ; 352 n. 7
21,7 .... 277 n. 3 ; 280 n. 3 ; 281 n. 6 ; 287 n. 2 ; 301 n. 2
21,8 .... 287 n. 4 ; 306 n. 3 ; 340 n. 2 ; 341 n. 1
21,9 .... 230 n. 6 ; 307 n. 1 ; 346 n. 1 ; 347 n. 5 ; 348 n. 3 ; 351 n. 3
21,10 .... 219 n. 2 ; 271 n. 2 ; 286 n. 8 ; 287 n. 7
21,11 .... 235 n. 1 ; 238 n. 8 ; 332 n. 3 ; 339 n. 3 ; 349 n. 5
21,12 .... 282 n. 4 ; 337 n. 5
21,13 .... 233 n. 2 ; 256 n. 3 ; 257 n. 4 ; 261 n. 2 ; 277 n. 1 ; 278 n. 5 ; 283 n. 1 ; 285 n. 4 ; 288 n. 2 ; 326 n. 2 ; 327 n. 4 ; 339 n. 7 ; 350 n. 3. 8
21,14 .... 327 n. 4 ; 340 n. 1 ; 348 n. 6 ; 349 n. 7
22,1 .... 298 n. 1 ; 308 n. 1 ; 323 n. 1 ; 339 n. 7
22,2 .... 197 n. 6
22,3 .... 233 n. 5 ; 262 n. 3 ; 271 n. 5 ; 274 n. 5 ; 292 n. 3. 4 ; 295 n. 2 ; 296 n. 4 ; 297 n. 8 ; 411 n. 4
22,4 .... 182 n. 6 ; 197 n. 5 ; 288 n. 3
22,7 .... 310 n. 8 ; 400 n. 3 ; 407 n. 6
23,1 .... 393 n. 2
23,2 .... 274 n. 3 ; 407 n. 1
23,4 .... 169 n. 1 ; 221 n. 2 ; 412 n. 2 ; 416 n. 3. 4. 5
23,6 .... 271 n. 2 ; 277 n. 3 ; 283 n. 4 ; 285 n. 6. 7. 8 ; 286 n. 6 ; 287 n. 3 ; 288 n. 2 ; 324 n. 3 ; 353 n. 4 ; 366 n. 1
23,8 .... 365 n. 4. 7
24,1 .... 283 n. 4 ; 287 n. 3 ; 324 n. 8 ; 325 n. 1 ; 353 n. 4 ; 408 n. 3
24,2 .... 407 n. 2
24,3 .... 285 n. 8 ; 349 n. 3
24,6 .... 269 n. 2 ; 271 n. 2 ; 288 n. 2 ; 324 n. 2. 5 ; 352 n. 4
24,7 .... 219 n. 1 ; 286 n. 8 ; 309 n. 8 ; 350 n. 6 ; 398 n. 3 ; 408 n. 4 ; 409 n. 5 ; 410 n. 1
24,10 .... 329 n. 3

24,10-11 ... 410 n. 2
24,11 ... 220 n. 2 ; 308 n. 7 ; 340 n. 5 ; 367 n. 1 ; 385 n. 1
25,4 ... 348 n. 6
25,5 ... 182 n. 7 ; 268 n. 3 ; 310 n. 8 ; 338 n. 7 ; 339 n. 7 ; 394 n. 4
25,6 ... 181 n. 2 ; 270 n. 3 ; 274 n. 5 ; 314 n. 4. 5 ; 339 n. 5
25,7 ... 181 n. 3 ; 183 n. 2
25,8 ... 194 n. 4
26,5 ... 352 n. 7 ; 365 n. 8 ; 416 n. 4
26,6 ... 362 n. 3 ; 394 n. 2. 4
27,1 ... 160 n. 3 ; 161 n. 4. 5. 6 ; 343 n. 1 ; 416 n. 1 ; 435 n. 4
27,1-2 ... 195 n. 3 ; 396 n. 1
27,2 ... 353 n. 4 ; 393 n. 2 ; 395 n. 6 ; 399 n. 3 ; 435 n. 4
27,3 ... 316 n. 6 ; 317 n. 1. 7
27,4 ... 205 n. 1 ; 308 n. 2 ; 309 n. 8 ; 314 n. 6 ; 361 n. 3 ; 409 n. 5
27,6 ... 343 n. 4
27,7 ... 321 n. 6
27,8 ... 317 n. 5. 9
27,9 ... 343 n. 4
27,10 ... 336 n. 3 ; 337 n. 1 ; 343 n. 4
27,11 ... 220 n. 2 ; 230 n. 6 ; 335 n. 8 ; 410 n. 6
28,1 ... 346 n. 2 ; 356 n. 3
29,2 ... 180 n. 4 ; 183 n. 2 ; 285 n. 4 ; 349 n. 5
30,1 ... 276 n. 1 ; 288 n. 8
30,2 ... 313 n. 7
30,3 ... 438 n. 3
31,2 ... 151 n. 5 ; 184 n. 6 ; 234 n. 3 ; 375 n. 1 ; 472 n. 3 ; 498 n. 2
31,2-4 ... 356 n. 4
31,3 ... 196 n. 7 ; 360 n. 2 ; 361 n. 1 ; 363 n. 2 ; 374 n. 1 ; 375 n. 4 ; 471 n. 1 ; 491 n. 5 ; 494 n. 6
31,4 ... 234 n. 3 ; 356 n. 4 ; 358 n. 4
31,5 ... 378 n. 4
31,7 ... 376 n. 1. 2 ; 378 n. 3. 5
31,10 ... 378 n. 1
31,11 ... 314 n. 7 ; 381 n. 2
32,1 ... 258 n. 2
32,2 ... 312 n. 2
32,3 ... 350 n. 2 ; 378 n. 2
32,6 ... 285 n. 8 ; 288 n. 8 ; 291 n. 8
33,3 ... 180 n. 6 ; 184 n. 4 ; 308 n. 6. 8 ; 309 n. 1 ; 310 n. 9
33,4 ... 310 n. 4 ; 377 n. 3
33,5 ... 220 n. 3 ; 378 n. 3
33,6 ... 182 n. 8 ; 313 n. 7 ; 375 n. 1 ; 377 n. 2
33,8 ... 282 n. 4 ; 287 n. 7
33,9 ... 414 n. 1

Tractatus mysteriorum

1,16 ... 285 n. 1
1,18 ... 329 n. 7 ; 542 n. 2
1,25 ... 279 n. 4
1,26 ... 279 n. 4
1,29 ... 279 n. 4

Instructio psalmorum

5 ... 228 n. 5
9 ... 257 n. 3 ; 279 n. 4
10 ... 279 n. 4
11 ... 330 n. 3
18 ... 535
22 ... 279 n. 4
24 ... 533 n. 6

Tractatus super psalmos

2,3 ... 176 n. 2
2,23 ... 229 n. 3
2,27 ... 229 n. 3
9,2 ... 535 ; 537 n. 4
13,1 ... 258 n. 4
13,2 ... 163 n. 1 ; 176 n. 2
13,6 ... 163 n. 1
14,1 ... 176 n. 2 ; 245 n. 5
52,16 ... 292 n. 3
54,11 ... 140 n. 3
56,1 ... 533 n. 1
59,1 ... 176 n. 2
61,2 ... 112 n. 4
63,8 ... 148 n. 4
65,3 ... 534 n. 1 ; 538 n. 4
66,4 ... 542 n. 5
67,15 ... 228 n. 1
67,21 ... 533 n. 5
68,1 ... 263 n. 2
68,29 ... 304 n. 5
118 praef. 5 ... 321 n. 4
118 Daleth 6 ... 176 n. 2
118 Daleth 12 ... 534 n. 2 ; 535 n. 3
118 He 1 ... 532 n. 1
118 He 6 ... 285 n. 1
118 He 7 ... 532 n. 3 ; 534 n. 3
118 He 10 ... 543 n. 6
118 He 13 ... 176 n. 2
118 Lamed 14 ... 532 n. 2 ; 534 n. 4
118 Zade 5 ... 534 n. 5
125,6 ... 116 n. 3
126,19 ... 50 n. 4 ; 163 n. 4
127,2 ... 51 n. 2
129,11 ... 322 n. 3
131,5-6 ... 124 n. 1
131,24 ... 176 n. 2
133,4 ... 176 n. 2
134,19 ... 56 n. 4
135,1 ... 28 n. 5 ; 251 n. 1 ; 266 n. 6 ; 534 n. 6
136,2 ... 286 n. 8

136,8 .... 28 n. 5 ; 266 n. 6
136,10 .... 542 n. 4
138,9 .... 534 n. 3. 6
138,23 .... 361 n. 3
138,29 .... 292 n. 3
138,32 .... 532 n. 2
138,43 .... 543 n. 1
143,2 .... 542 n. 3

De synodis

1 .... 30 n. 1
2 .... 420 n. 1 ; 463 n. 4 ; 503 n. 4 ; 504 n .4 ; 505 n. 5
6 .... 457 n. 2
10 .... 425 n. 8
13 .... 266 n. 1 ; 279 n. 2
23 .... 115 n. 2
29 .... 493 n. 1
30 .... 493 n. 2
33 .... 177 n. 2 ; 493 n. 1
38 .... 82 n. 3 ; 177 n. 2 ; 479 n. 2
45 .... 82 n. 3
50 .... 177 n. 5
63 .... 468 n. 5
77 .... 526 n. 4
78 .... 457 n. 3 ; 507 n. 3
83 .... 491 n. 1
84 .... 492 n. 4
86 .... 490 n. 4
91 .... 18 n. 1 ; 166 n. 2 ; 425 n. 7 ; 436 n. 5 ; 479 n. 4
appendix .... 67 n. 4

De Trinitate

1,1 .... 103 n. 1. 2 ; 105 n. 1. 2 ; 107 n. 1. 4 ; 111 n. 1
1,2 ..... 103 n. 1. 2 ; 108 n. 3. 4
1,3 .... 103 n. 1. 2 ; 110 n. 1. 3
1,4 .... 111 n. 1. 3 ; 112 n. 1. 2. 4 ; 115 n. 1 ; 120 n. 5
1,5 ..... 121 n. 1 ; 122 n. 4. 5 ; 125 n. 2
1,6 ...... 123 n. 1. 2. 3 ; 125 n. 5. 6
1,6-7 .... 127 n. 3 ; 128 n. 1
1.7 .... 115 n. 5 ; 119 n. 6 ; 123 n. 4 ; 129 n 6 ; 130 n. 2 ; 131 n. 2
1,8 .... 118 n. 2 ; 119 n. 6 ; 135 n. 3 ; 136 n. 4
1,9 .... 118 n. 3 ; 137 n. 1
1,10 .... 47 n. 5 ; 100 n. 2 ; 116 n. 1 ; 119 n. 1. 6. 7 ; 131 n. 3 ; 135 n. 2 ; 137 n. 1 ; 138 n. 2. 3 ; 139 n. 2. 4. 6. 7. 8
1,10-12 .... 166 n. 1
1,11 .... 19 n. 1 ; 83 n. 1 ; 135 n. 2 ; 140 n. 1. 3 ; 141 n. 1. 3 ; 144 n. 6 ; 229 n. 3 ; 473 n. 1
1,12 .... 18 n. 3 ; 100 n. 2 ; 119 n. 1. 4. 7 ; 140 n. 3 ; 143 n. 3 ; 144 n. 5 ; 145 n. 6 ; 146 n. 2
1,13 .... 119 n. 7 ; 139 n. 4 ; 147 n. 3 ; 148 n. 4. 5 ; 149 n. 2 ; 149 n. 5 ; 151 n. 1
1,14 ... 17 n. 6 ; 83 n. 1 ; 135 n. 2 ; 148 n. 6 ; 152 n. 2 ; 153 n. 4 ; 154 n. 1 ; 162 n. 2 ; 425 n. 5
1,14-15 .... 433 n. 2
1,15 .... 425 n. 6 ; 434 n. 2
1,15-16 .... 159 n. 1
1,16 .... 82 n. 2 ; 154 n. 7
1,17 ..... 82 n. 2 ; 425 n. 6 ; 434 n. 1
1,19 .... 233 n. 7
1,20 .... 110 n. 4
1,35 .... 492 n. 1
2,1 .... 59 n. 4
2,11 .... 125 n. 3
2,17 .... 138 n. 2
3,4 .... 174 n. 7
3,5 .... 361 n. 4
3,12 .... 492 n. 1
4,8 .... 492 n. 1
4,24-38 .... 133 n. 1
5,1 .... 159 n. 1
6,20 ..... 146 n. 4 ; 149 n. 4 ; 150 n. 4
6,21 .... 148 n. 6 ; 150 n. 5
6,45 .... 176 n. 1
7,2 .... 497 n. 7
8,1 .... 18 n. 2 ; 289 n. 4
8,53 .... 148 n. 3. 4
9,15 .... 492 n. 1
9,24 .... 492 n. 1
9,28 .... 492 n. 1
9,35 .... 222 n. 1
9,43 .... 492 n. 1
9,62 .... 59 n. 4
10,4 .... 503 n. 4
10,65 .... 161 n. 4
10,70 .... 306 n. 2
11,8 .... 492 n. 1
12,19 .... 148 n. 2
12,35-36 .... 360 n. 4
12,56 .... 146 n. 4
12,57 .... 146 n. 4

C. Auteurs anciens

Les noms des auteurs grecs et les titres de leurs œuvres sont donnés sous leur forme latine. Pour les œuvres sans numérotation usuelle de chapitres, paragraphes ou vers, la référence sera indiquée par la pagination de l'édition où elle est prise.

ACTA SANCTORVM
Mai 31 .... 31 n. 4
Iulii 16 .... 31 n. 4

ACTA SCILLITANORVM
1 .... 468 n. 5

ADO VIENNENSIS
Martyrologium
IV a Non. Nouembris .... 201 n. 2

AFRICANVS IVRISCONSVLTVS
Digestorum libri
16,1,19 .... 241 n. 4

ALCVINVS
Vita sancti Martini
3 .... 71 n. 4

AMBROSIASTER
In epistulam ad Romanos
5,14 .... 210 n. 3
In epistulam ad Galatas
5,22 .... 399 n. 4 ; 411 n. 3
Commentarii in Matthaeum fragmenta
1,3 .... 362 n. 3

AMBROSIVS
De Abraham
2,70 .... 55 n. 3
Epistulae
63,66 .... 511 n. 1
63,68 .... 506 n. 3
Expositio euangelii secundum Lucam
7,222 .... 322 n. 5
De officiis ministrorum
1,33,170 .... 511 n. 1
3,22,131 .... 511 n. 1
De uirginibus
3,1,1, ... 117 n. 1
3,1-2 .... 142 n. 4 ; 479 n. 2

AMMIANVS MARCELLINVS
Rerum gestarum libri
14,5,1 .... 443 n. 7
15,5,4-5 .... 467 n. 8
15,6,4 .... 443 n. 5
15,8,13 .... 504 n. 4
15,8,21 .... 44 n. 7
15,11,13 .... 30 n. 1
15,11,14 .... 29 n. 2
16,1,4 .... 504 n. 6
16,2,1 .... 466 n. 2
16,2,2 .... 510 n. 1
16,8,8 .... 45 n. 1
16,10,1-21 .... 447 n. 3
18,1,4 .... 468 n. 1
20,8,11 .... 280 n. 1
20,11,30 .... 232 n. 4
21,2,4 .... 42 n. 1
21,12,1 .... 425 n. 3
25,4,7 .... 232 n. 6
25,7,4 .... 433 n. 2
27,3,15 .... 523 n. 1
27,9,8 .... 433 n. 2
28,2,10 .... 433 n. 2
29,1,5 .... 178 n. 4
29,3,1 .... 280 n. 1
29,5,4 .... 291 n. 5
30,4,7 .... 52 n. 3

APOCALYPSES APOCRYPHAE
Assumptio Mosis .... 325 n. 2
Liber Enoch
61,5 .... 331 n. 2

APRINGIVS
Commentarius in Apocalypsin
21,16 .... 174 n. 7

APVLEIVS
Apologia
15,7 .... 41 n. 2
37,3 .... 53 n. 6
64,8 .... 41 n. 3
95,2 .... 50 n. 3

Metamorphoseon libri
2,15,1 .... 403 n. 1
De Platone libri
9,27 .... 161 n. 2
De deo Socratis
6,132-133 .... 43 n. 1

ARISTOTELES
Ethica Eudemia
B,1,4 .... 536 n. 3
Ethica Nicomacheia
1,1 .... 536 n. 3
Metaphysica
1,2 .... 536 n. 3

ARNOBIVS MAIOR
Aduersus nationes
1,28 .... 362 n. 3
1,63 .... 425 n. 1
2,30 .... 235 n. 7
3,41 .... 269 n. 7
5,36 .... 262 n. 4 ; 297 n. 4

ARNOBIVS IVNIOR
Commentarius in psalmos
137 .... 174 n. 7

ASCONIVS PEDIANVS (ed. Kiessling-Schoell)
In Milonianam
p. 29,14 .... 506 n. 3
In Scaurianam
p. 20,22 .... 50 n. 3

(Pseudo-) ASCONIVS (ed. Orelli-Baiter, t. 5)
In Diuinationem in Caecilium
p. 98 .... 242 n. 5

ATHANASIVS
Historia Arianorum ad monachos
33,6 ... 430 n. 1 ; 443 n. 4 ; 458 n. 2
33,7 .... 446 n. 2 ; 449 n. 5
34,1 .... 450 n. 2 ; 454 n. 2 ; 476 n. 4
36,1 .... 450 n. 4
36,2 .... 479 n. 1 ; 484 n. 2
Apologia contra Arianos
48,1-49,1 .... 457 n. 4
50 .... 440 n. 4
Orationes aduersus Arianos
1,5 .... 375 n. 4
Apologia ad Constantium imperatorem
3 .... 206 n. 6
15 .... 206 n. 6
27 .... 407 n. 3
Fragmenta in Matthaeum
12,32 .... 191 n. 1
14,31 .... 191 n. 1
18,20 .... 191 n. 1
Epistula de synodis Arimini et Seleuciae
25 .... 493 n. 1
26 .... 486 n. 5

AVGVSTINVS
De baptismo
6,44,87 .... 59 n. 1
De ciuitate Dei
7,3 .... 104 n. 2
9,9 .... 104 n. 2
10,29 .... 147 n. 1
Confessionum libri
5,8,15 .... 508 n. 3
7,9,14 .... 54 n. 1
7,9,15 .... 56 n. 4 ; 59 n. 1
8,2,3-4 .... 63 n. 3 ; 64 n. 2
8,2,4 .... 65 n. 2
8,2,5 .... 117 n. 3
8,4,9 .... 64 n. 2
8,6,15-8,7,18 .... 65 n. 1
8,7,17 .... 65 n. 3
8,7,18 .... 65 n. 2
8,8,19 .... 64 n. 4 ; 65 n. 2
9,7,15 .... 511 n. 1
Contra Cresconium grammaticum
2,23,40 .... 214 n. 1
De diuersis quaestionibus
53,2 .... 58 n. 1
De doctrina christiana
2,40,60 ..... 57 n. 2 ; 58 n. 1. 2
2,40,60-61 .... 57 n. 3
2,40,61 .... 56 n. 2. 3
4,14,31 .... 59 n. 2 ; 218 n. 1. 7
Epistulae
27,2 .... 55 n. 4
93,10 .... 214 n. 1
138,10 .... 104 n. 4
180,3 .... 59 n. 4
Contra Faustum Manichaeum
22,71 .... 58 n. 1
De haeresibus ad Quoduultdeum
86 .... 222 n. 4
Contra Iulianum
1,3,9 .... 67 n. 1
2,8,28 .... 61 n. 6
Enarrationes in psalmos
104,28 .... 58 n. 1

126,9-10 ...... 50 n. 4 ; 416 n. 5
127,2 .... 51 n. 2

Psalmus contra partem Donati
v. 209-212 .... 58 n. 4

Sermones
88,22,25 .... 58 n. 4
312,2,2 .... 59 n. 3
312,3,3 .... 64 n. 1

De Trinitate
6,10,11 .... 59 n. 4
15,3,5 .... 59 n. 4

AVIENVS

Aratus
v. 17-18 .... 44 n. 4

AVRELIVS VICTOR

De Caesaribus liber
42,16 .... 432 n. 3

AVSONIVS

Commemoratio professorum Burdigalensium
8,10-13 ...... 174 n. 1 ; 543 n. 3
8,14 .... 28 n. 4
10,42-53 .... 29 n. 1
14,8 .... 28 n. 4
16 .... 28 n. 4
17,9-11 .... 444 n. 4

Epigrammata
43 .... 29 n. 1
49 .... 29 n. 1

BARNABAS

Epistula
16,1-2 .... 123 n. 6

BERENGARIVS SCHOLASTICVS

Apologeticus pro Abelardo
142,1 .... 209 n. 6

CAESAR

De bello ciuili
1,21,10 .... 504 n. 1
3,32,2 .... 296 n. 6

De bello Gallico
2,3,2 .... 146 n. 3
2,31,3 .... 146 n. 3
5,7,2 .... 490 n. 2

CALCIDIVS

Commentarius in Platonis Timaeum
27 .... 497 n. 1

214 .... 115 n. 2
276 .... 173 n. 5

CARMEN ADVERSVS MARCIONEM

3,189 .... 201 n. 1

CARMEN DE LAVDIBVS DOMINI

.... 117 n. 3

CARMINA LATINA EPIGRAPHICA

1384 .... 221 n. 3
1387 .... 221 n. 3

CASSIANVS

De incarnatione Domini contra Nestorium
7,24,1 .... 67 n .2 ; 73 n. 3
7,24,3 .... 229 n. 1

CASSIODORVS

De arte grammatica (ed. Keil, t. 7)
p. 167 .... 540 n. 3

De institutione diuinarum litterarum
1,7,1 .... 208 n. 4
1,16,3 .... 69 n. 2
1,18 .... 510 n. 3

Expositio in psalmos
127,2 .... 51 n. 2

CENSORINVS

De die natali
1,6 .... 164 n. 1

CHARISIVS

Ars grammatica (ed. Keil, t. 1)
p. 154,16 .... 284 n. 4
p. 229,30-32 .... 539 n. 5
p. 291,1-7 .... 542 n. 6

CHRONOGRAPHVS anni 354 (ed. Mommsen, *MGH*, *AA*, t. 9)

Liber generationis prior
p. 123, n° 277-278 .... 193 n. 1

Depositio martyrum
p. 71 .... 482 n. 2

CICERO

Academica posteriora
1,2,9 .... 41 n. 6
1,6,24 .... 371 n. 2
1,7,29 .... 252 n. 3
1,9,19 .... 392 n. 3

Academica priora
2,7,21 .... 137 n. 1

2,15,46 .... 147 n. 3
2,44,136 .... 106 n. 3
2,45,139 .... 403 n. 1

Pro Archia pocta oratio
8,18 .... 509 n. 3

Epistulae ad Atticum
1,17,4 .... 408 n. 5
1,18,1 .... 154 n. 4
2,18,1 .... 115 n. 1
8,3,6 .... 127 n. 3

Brutus de claris oratoribus
27,104 .... 50 n. 3
41,152 .... 296 n. 4
49,185 .... 143 n. 3
59,216 .... 499 n. 4
65,232 .... 116 n. 4
76,263 .... 223 n. 5
80,276 .... 51 n. 1 ; 143 n. 3

Pro A. Caecina oratio
15,44 .... 483 n. 2

In L. Catilinam orationes
1,8,21 .... 349 n. 6
2,5,10 .... 434 n. 2
4,4,7 .... 349 n. 6

Cato maior de senectute
11,36 .... 108 n. 5
18,65 .... 505 n. 1
20,75 .... 51 n. 2
23,77 .... 311 n. 2

Pro A. Cluentio oratio
12,35 .... 484 n. 3
21,58 .... 483 n. 2
26,71 .... 483 n. 2
32,88 .... 468 n. 2
39,109 .... 501 n. 3

Pro rege Deiotaro oratio
10,28 .... 135 n. 3
13,37 .... 501 n. 3

De diuinatione
1,26,56 .... 140 n. 3
1,33,73 .... 249 n. 4
1,49,110 .... 119 n. 5
1,52,118 .... 130 n. 3
2,9,22 .... 435 n. 2
2,58,119 .... 119 n. 5

Diuinatio in Caecilium
4,11 .... 454 n. 1

Epistulae ad familiares
1,9,9 .... 235 n. 5
5,12,6 .... 236 n. 2
8,8,10 .... 154 n. 9
10,13,1 .... 435 n. 2
10,23,1 .... 348 n. 6
13,17,2 .... 499 n. 4

De fato
1,2 .... 408 n. 2
9,20 .... 111 n. 3

De finibus
1,3,10 .... 216 n. 4
1,4,11 .... 109 n. 1 ; 110 n. 5
1,9,30 .... 217 n. 1
1,12,42 .... 537 n. 2
1,14,47 .... 258 n. 3
1,16,51 .... 108 n. 5 ; 110 n. 1
1,18,57 .... 115 n. 4
2,1,3 .... 129 n. 6
2,2,5 .... 537 n. 3
2,4,13 .... 532 n. 1
2,6,17 .... 207 n. 5
2,6,18 .... 274 n. 4
2,25,81 .... 145 n. 2
2,33,110 ...... 130 n. 3 ; 131 n. 2
3,1,3 .... 436 n. 3
3,4,14-15 .... 172 n. 1
3,6,20 .... 494 n. 7
3,7,23 .... 105 n. 1
3,7,26 .... 537 n. 2 ; 538 n. 2
3,8,29 .... 473 n. 3
5,3,7 .... 139 n. 3
5,9,25 .... 497 n. 3
5,14,40 .... 116 n. 4
5,21,58 .... 258 n. 3
5,23,65 .... 407 n. 4
5,26,76 .... 51 n. 2

Pro Flacco oratio
2,6 .... 236 n. 5
11,24 .... 290 n. 2
33,81 .... 54 n. 7
41,103 .... 501 n. 3

Incertorum librorum fragmenta
9,8 .... 108 n. 5

De haruspicum responsis
9,19 .... 483 n. 4
19,40 .... 290 n. 2

De inuentione
1,2,2 .... 348 n. 7
1,8,10 .... 482 n. 4
1,20,28 .... 214 n. 4 ; 216 n. 5 ; 488 n. 8
1,24,34 .... 359 n. 2
1,52,98 .... 500 n. 6
1,55,106 .... 484 n. 2
2,54,164 .... 258 n. 3

Laelius de amicitia
2,6 .... 110 n. 1
6,20 .... 41 n. 6

De legibus
1,7,22 .... 137 n. 1
1,22,59 .... 105 n. 1 ; 109 n. 1
2,2,5 .... 537 n. 3

2,10,24 .... 498 n. 3
2,10,25 .... 115 n. 4

De lege agraria oratio
1,8,23 .... 115 n. 1
2,35,97 .... 54 n. 7

Pro Q. Ligario oratio
4,7 .... 483 n. 2

Pro M. Marcello oratio
10,31 .... 443 n. 1

Pro T. Annio Milone oratio
12,33 .... 437 n. 3
22,60 .... 356 n. 4
25,68 .... 161 n. 5
38,104 .... 483 n. 5

Pro L. Murena oratio
31,66 .... 290 n. 2
36,77 .... 501 n. 2
36,80 .... 349 n. 6

De natura deorum
1,1,1 .... 147 n. 3
1,1,1-2 .... 111 n. 1
1,2,5 .... 111 n. 1
1,4,9 .... 252 n. 3
1,7,16 .... 235 n. 5
1,10,23 .... 110 n. 1
1,20,55 .... 252 n. 4
1,21,59 .... 110 n. 1
1,42,118 .... 105 n. 1
2,5,15-16 .... 129 n. 2
2,15,42 .... 127 n. 3 ; 128 n. 3 ; 129 n. 4
2,16,43 .... 128 n. 1 ; 129 n. 4 ; 238 n. 8 ; 252 n. 5
2,22,58 .... 131 n. 2
2,30,75 .... 131 n. 2
2,30,76 .... 128 n. 3 ; 412 n. 4
2,31,77 .... 412 n. 4
2,31,79 .... 393 n. 1
2,34,87 .... 130 n. 3
2,37,93 .... 131 n. 2
2,37,95 .... 281 n. 2
2,45,116 .... 252 n. 5
2,59,147 .... 256 n. 2
3,4,11 .... 448 n. 3

De officiis
1,1,2 .... 116 n. 2
1,2,7 .... 105 n. 1
1,3,7 .... 107 n. 4
1,4,11 .... 107 n. 3. 4
1,4,12 .... 337 n. 3
1,4,13 .... 122 n. 4
1,6,19 .... 110 n. 1
1,8,25 .... 107 n. 4 ; 115 n. 1
1,10,26 .... 372 n. 4
1,16,50 .... 107 n. 4
1,18,59 .... 105 n. 1
1,18,61 .... 105 n. 1
1,22,77 .... 105 n. 5
1,25,88-89 .... 109 n. 4
1,34,122 .... 109 n. 4
1,37,135 .... 128 n. 1
2,13,46 .... 339 n. 2
2,20,71 .... 161 n. 2
2,24,87 .... 339 n. 1
3,4,16 .... 291 n. 2
3,5,26 .... 338 n. 8
3,6,32 .... 110 n. 1
3,17,68 .... 339 n. 4
3,19,76 .... 338 n. 8
3,21,84 .... 140 n. 3
3,31,111 .... 495 n. 4

De optimo genere oratorum
2,5 .... 236 n. 6

Orator ad M. Brutum
5,14 .... 260 n. 3
6,21 .... 258 n. 3
15,47 .... 282 n. 2
15,50 .... 493 n. 7
20,66 .... 230 n. 8
21,69 .... 143 n. 3
22,73 .... 258 n. 3
26,91 .... 490 n. 2
27,92 .... 216 n. 4 ; 490 n. 2
28,97 .... 493 n. 7
28,99 .... 258 n. 3
29,102 .... 296 n. 5 ; 312 n. 1
32,115 .... 485 n. 6
51,170 .... 267 n. 5
57,191 .... 348 n. 6
58,197 .... 276 n. 1

De oratore
1,1,1 .... 105 n. 1 ; 105 n. 5 ; 106 n. 5 ; 121 n. 2
1,1,1-2 .... 106 n. 5
1,11,48 .... 216 n. 4
1,17,78 .... 110 n. 4
1,27,124 .... 455 n. 2
1,28,129 .... 223 n. 5
1,31,138 .... 425 n. 2
1,56,240 .... 163 n. 7
2,12,52 .... 279 n. 5
2,15,62 .... 52 n. 3
2,15,64 .... 230 n. 8
2,27,115 .... 143 n. 3
2,35,150 .... 246 n. 1
2,40,168 .... 287 n. 4
2,43,183 .... 425 n. 2
3,1,4 .... 434 n. 1
3,10,37 .... 216 n. 3 ; 217 n. 4
3,16,61 .... 129 n. 6
3,29,111 .... 110 n. 4

3,34,137 .... 467 n. 6
3,37,151 .... 119 n. 3
3,53,202 .... 484 n. 1

Partitiones oratoriae
6,19 .... 223 n. 3
21,71 .... 149 n. 4
22,76 .... 154 n. 4
27,96 .... 258 n. 4
31,108 .... 296 n. 5
40,139 .... 440 n. 1

In M. Antonium orationes Philippicae
3,6,14 .... 483 n. 6
3,10,26 .... 455 n. 2
3,15,38 .... 439 n. 3
5,10,26 .... 282 n. 3
8,9,26 .... 460 n. 1
10,2,5 .... 290 n. 2
10,7,14 .... 437 n. 3
11,3,6 .... 287 n. 3

Pro Cn. Plancio oratio
1,3 .... 411 n. 2

De prouinciis consularibus oratio
8,20 .... 231 n. 4
16,38 .... 441 n. 2

Pro Quinctio oratio
24,77 .... 450 n. 1

De republica
1,1 .... 110 n. 5 ; 435 n. 2
1,4,7 .... 140 n. 3 ; 435 n. 2
1,4,7-1,5,9 .... 435 n. 1
1,25,39 .... 104 n. 4
1,31,47 .... 145 n. 3 ; 412 n. 4
2,11,22 .... 355 n. 2
2,30,52 .... 145 n. 4
3,2,3 .... 483 n. 3
3,13,23 ...... 145 n. 3 ; 412 n. 4
5,3,5 .... 441 n. 2
6,4,17 .... 41 n. 7
6,6,19 .... 41 n. 7

Pro Q. Roscio comoedo oratio
1,1 .... 435 n. 2
5,15 .... 495 n. 4
16,46 .... 148 n. 6

Pro Sex. Roscio Amerino oratio
16,47 .... 287 n. 3
22,60 .... 462 n. 1

Pro P. Sestio oratio
2,3 .... 50 n. 1
7,16 .... 501 n. 2
9,20 .... 434 n. 2
23,60 .... 154 n. 9
32,69 .... 483 n. 6
47,100 .... 348 n. 4
47,101 .... 174 n. 3

Timaeus
2,6 .... 128 n. 1
7,21-22 .... 257 n. 3
12,45 .... 471 n. 4

Topica
1,1 .... 121 n. 4
19,74 .... 149 n. 4
25,93 .... 492 n. 1
26,97 .... 490 n. 2

Tusculanae disputationes
1,3,5 .... 153 n. 6
1,4,7 .... 216 n. 4
1,4,8 .... 338 n. 8
1,22,51 .... 311 n. 2
1,22,52 .... 310 n. 1
1,37,90 .... 131 n. 2
2,1,2 .... 151 n. 6
2,13,30 .... 352 n. 7
2,18,43 .... 471 n. 4
3,7,14 .... 375 n. 2
3,16,34 .... 339 n. 5
3,20,46 .... 139 n. 8
4,6,12 .... 387 n. 1
4,8,18 .... 338 n. 2. 5 ; 375 n. 2
4,17,37 .... 375 n. 2
4,36,77 .... 397 n. 4
5,1,2 .... 102 n. 2 ; 115 n. 1
5,1,3 ...... 102 n. 2 ; 103 n. 5
5,1,4 .... 102 n. 2 ; 110 n. 1
5,2,5 ... 102 n. 2 ; 103 n. 5 ; 110 n. 6
5,2,6 .... 103 n. 5
5,3,7 .... 102 n. 3
5,5,14 .... 102 n. 2 ; 280 n. 5
5,6,16 .... 249 n. 4
5,10,30 .... 102 n. 2
5,13,37 ..... 110 n. 5 ; 127 n. 3
5,34,98 .... 107 n. 4
5,36,105 .... 127 n. 3

In P. Vatinium testem interrogatio
9,23 .... 483 n. 2

In Verrem actio I
10,29 .... 455 n. 2
12,34 .... 426 n. 1

In Verrem actio II
1,11,29 .... 450 n. 6
1,24,62 .... 154 n. 9
2,4,7 .... 504 n. 6
2,17,42 .... 508 n. 3
2,28,68 .... 485 n. 1
2,71,174 .... 483 n. 2
3,57,130 .... 147 n. 3
3,65,153 .... 486 n. 4
4,49,109 .... 107 n. 1
5,4,8 .... 439 n. 3
5,52,137 .... 290 n. 3

CLAVDIANVS MAMERTVS
De statu animae
2,9,3 .... 376 n. 2 ; 383 n. 1

CLAVDIVS DONATVS
Commentum Vergilii Aeneidos
2,25 .... 267 n. 5
6,620 .... 267 n. 5
11,18 .... 283 n. 2

CLEMENS ALEXANDRINVS
Excerpta ex Theodoto ..... 383 n. 1
Paedagogus
1,5,26 .... 144 n. 3
Protrepticus
8,78 .... 123 n. 6

(Pseudo-) CLEMENS ROMANVS voir RVFINVS AQVILEIENSIS

CODEX IVSTINIANVS
3,1,13,4 .... 450 n. 6 ; 452 n. 1
9,47,24 .... 452 n. 1
12,5,4 .... 452 n. 1

CODEX THEODOSIANVS
1,15,6 .... 281 n. 4
3,8,3 .... 360 n. 3
8,5,14 .... 452 n. 1
8,5,30 .... 353 n. 5
8,8,9 .... 281 n. 7
10,10,12,1 .... 497 n. 7
10,10,27 .... 451 n. 5
11,1,19 .... 468 n. 3
11,31,3 .... 466 n. 6
16,2,12 ...... 461 n. 2 ; 465 n. 3
16,5,19 .... 433 n. 1
16,7,3 .... 485 n. 1
16,10,1 .... 42 n. 1

COLLECTIO AVELLANA (ed. *CSEL*, t. 35)
p. 1 .... 430 n. 5
p. 12-13 .... 50 n. 1
p. 51 .... 106 n. 6
p. 70 .... 466 n. 3

COLVMELLA
De re rustica
2,1,2 .... 258 n. 4
5,2,10 .... 330 n. 3

COMMODIANVS
Carmen de duobus populis
89-790 .... 343 n. 6
429 .... 209 n. 1

CONCILIORVM ACTA
Concilium Arelatense (314) ....
.... 117 n. 2 ; 443 n. 4

CONSTANTINVS IMPERATOR
Oratio ad sanctorum coetum
19,9 .... 419 n. 4

CORPVS INSCRIPTIONVM LATINARVM
VI,1729 .... 443 n. 4
VI,1764 .... 30 n. 1
VI,13033 .... 41 n. 3
VI,15200 .... 41 n. 3
XIII,1118 .... 40 n. 2
XIII,1131 .... 41 n. 4
XIII,1144 .... 41 n. 1
XIII,1161 .... 33 n. 5
XIII,1180 .... 41 n. 1
XIII,1186 .... 45 n. 2
XIII,2216 .... 41 n. 1

CYPRIANVS CARTHAGINIENSIS
Ad Demetrianum
1 .... 303 n. 7
2 .... 434 n. 3 ; 475 n. 2
18 .... 152 n. 4
19 .... 152 n. 3 ; 301 n. 1
25 .... 137 n. 2 ; 140 n. 4
26 .... 145 n. 8
De dominica oratione
5 ...... 291 n. 1 ; 411 n. 3
9 .. 214 n. 3 ; 215 n. 1 ; 217 n. 3
16 .... 215 n. 3. 5 ; 217 n. 2 ; 299 n. 4 ; 309 n. 5 ; 383 n. 3 ; 391 n. 1 ; 416 n. 5
18 .... 217 n. 3
20 .... 395 n. 7
22 .... 217 n. 2
23 .... 408 n. 2
24 .... 329 n. 2
26 .... 393 n. 1
27 .... 215 n. 3
34 .... 318 n. 1 ; 416 n. 5
36 .... 146 n. 1
Ad Donatum
1 .... 59 n. 2. 3 ; 218 n. 1
3-4 .... 144 n. 1 ; 148 n. 6
4 .... 140 n. 5 ; 152 n. 4
5 .... 308 n. 1 ; 313 n. 4
8 .... 54 n. 1 ; 274 n. 4
9 .... 136 n. 5 ; 312 n. 1
14 .... 301 n. 1
14-15 .... 151 n. 5
Epistulae
1,1,2 .... 355 n. 2
8,2,1 .... 440 n. 1
10,1,4 .... 42 n. 5
10,2,2 .... 212 n. 4
10,3,1 .... 166 n. 2

11,5,1 .... 314 n. 7
21,3,2 .... 404 n. 4
31,1,2 .... 313 n. 4
31,3 .... 404 n. 2
31,6,4 .... 315 n. 1
31,8,1 .... 438 n. 2
33,1,1 .... 15 n. 2
34,2,2 .... 139 n. 7
37,4,2 .... 404 n. 2
39,1,1 .... 509 n. 6
40,1,1 .... 404 n. 3
41,2,1 .... 161 n. 3
43,3,2 .... 461 n. 1
45,3,2 .... 161 n. 3
49,2,1 .... 453 n. 3
55,1,1 .... 457 n. 2
55,6,1 .... 460 n. 4
55,7,3 .... 460 n. 5
55,8,2 .... 15 n. 2
55,8,3 .... 161 n. 3
55,10,2 .... 452 n. 3
55,17,1 .... 459 n. 2
55,24,1 .... 348 n. 4
55,24,3 .... 459 n. 5
55,24,4 .... 549 n. 4
57,2,1 .... 438 n. 4 ; 509 n. 2
58,1,2 .... 438 n. 4
59,3,2 .... 161 n. 3
59,6,2 .... 434 n. 2
59,7,3 .... 309 n. 2
59,13,1 .... 459 n. 4
59,13,4 .... 300 n. 4
59,14,2 .... 15 n. 2
59,15,2-4 .... 459 n. 5
60,5,1 .... 407 n. 3
61,4,1 .... 407 n. 3
63,3 .... 284 n. 7
63,4,1 .... 291 n. 2
63,4,2 .... 285 n. 5
63,5,1 .... 291 n. 3
63,8,4 .... 313 n. 4
63,11,3 .... 459 n. 2
63,11-12 .... 307 n. 4
64,1,1 .... 458 n. 3
66,3,2 .... 467 n. 2
66,9,1 .... 161 n. 3
67,4,3 .... 509 n. 7
67,9,1 .... 459 n. 2
69,4,1 .... 291 n. 1
69,6,1 .... 442 n. 2
69,14,1 .... 285 n. 5
69,17 .... 15 n. 2
70,2,1 .... 117 n. 2
72,1,1 .... 490 n. 3
72,2,1 .... 461 n. 1
73,10,3 .... 186 n. 4 ; 319 n. 3
74,2,4 .... 434 n. 2
74,8,1 .... 160 n. 2 ; 196 n. 2
74,9,1 ...... 15 n. 2 ; 160 n. 2.3
74,9,2 .... 160 n. 2
74,9-10 .... 435 n. 4
75,6,1-2 .... 484 n. 2
75,10,2 .... 434 n. 2
75,14,2 .... 452 n. 3
75,17,3 .... 459 n. 3
76,1,1 .... 506 n. 1
76,1-4 .... 439 n. 6
76,7,2 .... 508 n. 4
81,1,4 .... 468 n. 5

Ad Fortunatum de exhortatione martyrii
praef. 1-2 .... 320 n. 4 ; 322 n. 1
— 3 .. 139 n. 7 ; 209 n. 2 ; 245 n. 4
— 4 .... 505 n. 3
7 .... 285 n. 5
8 .... 116 n. 2

De habitu uirginum
21 .... 152 n. 3 ; 316 n. 4
23-24 .... 136 n. 3

Quod idola dii non sint
9 .... 113 n. 1
11 .... 200 n. 4
14 .... 200 n. 4

De lapsis
3 .... 154 n. 5
6 .... 313 n. 5
23 .... 312 n. 1

De mortalitate
1 .... 301 n. 1
2 .... 137 n. 3 ; 140 n. 3
17 .... 505 n. 3
18 .... 145 n. 1
25 .... 137 n. 2 ; 404 n. 3
26 .... 137 n. 2 ; 404 n. 3

De opere et eleemosynis
1 .... 194 n. 3
3 .... 308 n. 3 ; 315 n. 1
8 .... 308 n. 5
17 .... 291 n. 2

Sententiae episcoporum de haereticis baptizandis
praefatio .... 490 n. 3
1 .... 453 n. 4
4 .... 211 n. 4 ; 497 n. 6
10 .... 147 n. 3

Ad Quirinum testimoniorum libri
1 praefatio .... 233 n. 1 ; 245 n. 6 ; 344 n. 1
1 capitula 1 .... 344 n. 1
7 .... 344 n. 1
1,15 .... 324 n. 6
1,20 .... 205 n. 4 ; 320 n. 6 ; 330 n. 1

2,3 .... 133 n. 3
2,4 .... 123 n. 6
2,10 .... 317 n .6
2,13 .... 285 n. 1
2,22 .... 330 n. 1
3 praefatio .... 233 n. 1 ; 245 n. 6 ; 344 n. 1
3,59 .... 124 n. 2
3,78 .... 167 n. 6

De catholicae ecclesiae unitate
4 .... 354 n. 6
8 .... 284 n. 7 ; 286 n. 10
9 .... 306 n. 5

De zelo et liuore
6 .... 490 n. 2
12 .... 304 n. 1
14 .... 145 n. 8

(Pseudo-) CYPRIANVS

De centesima, sexagesima, tricesima .... 117 n. 2 ; 316 n. 4

De duobus montibus Sina et Sion
3 .... 317 n. 7
4 .... 320 n. 2

Ad Nouatianum
3 .... 318 n. 1

De Pascha computus
12 .... 320 n. 3
16 .... 330 n. 1
17 .... 193 n. 2 ; 318 n. 2
22 .... 193 n. 2

CYRILLVS HIEROSOLOMYTANVS

Epistula ad Constantium
4 .... 449 n. 2

DIOMEDES GRAMMATICVS

Ars grammatica (ed. Keil, t. 1)
1,p.340,34-35 .... 542 n. 5
2,p.426,24 .. 297 n. 3 ; 332 n. 5
2,p.436,4 .... 268 n. 3

DONATVS (AELIVS) GRAMMATICVS

Artes grammaticae (ed. Keil, t. 4)
p.373,5 .... 359 n. 2

Commentum Terenti : Andria
prol. 16,4 .... 418 n. 3
2,1,27 .... 269 n. 5
3,1,2 .... 269 n. 5
5,1,21 .... 269 n. 5

Eunuchus
1,2,98 ...... 269 n. 5 ; 271 n. 2
2,3,10 .... 269 n. 3

Vita Vergilii
.... 250 n. 4 ; 268 n. 2 ; 283 n. 6 ; 296 n. 3

ENNODIVS

Dictiones
21 .... 250 n. 8
24 .... 250 n. 8

EPISTVLAE

Constantii ad Eusebium
.... 448 n. 4

legatorum missa ad Constantium
.... 448 n. 5 ; 450 n. 2. 4

ad Eusebium a Liberio papa datae
.... 450 n. 3

Siricii ad Gallos episcopos
.... 458 n. 2

EVCHERIVS LVGDVNENSIS

Epistula paraenetica ad Valerianum cognatum
.... 64 n. 4

EVNAPIVS SARDIANVS

Historiarum quae supersunt
24 .... 43 n. 3

EVSEBIVS CAESARIENSIS

Marcelli Ancyrani contra Asterium fragmenta
116 .... 486 n. 3

Historia ecclesiastica
5,1,18 .... 454 n. 2
6,25,3 .... 171 n. 3
6,25,3-4 .... 165 n. 3

EVSEBIVS EMESENVS

Sermones (ed. Buytaert)
t. 1, p.256-276 .... 191 n. 1
t. 2, p.175-194 .... 191 n. 1

EXCERPTA

Excerpta historica (ed. Halm)
p.588 .... 104 n. 1

FACVNDVS HERMIANENSIS

Contra Mocianum
.... 458 n. 5

FESTVS

De uerborum significatione (ed. Lindsay)
p.92 .... 538 n. 4

FIRMICVS MATERNVS
De errore profanarum religionum
21,5 .... 377 n. 3

FORTVNATIANVS AQVILEIENSIS
Commentarii in Matthaeum fragmenta
1 .... 201 n. 1 ; 208 n. 2. 3 ; 303 n. 5
2 .... 205 n. 7 ; 344 n. 4

FORTVNATIANVS RHETOR
Ars rhetorica
2,1 .... 298 n. 2
3,1 .... 236 n. 6

FRONTO
Epistulae (ed. Van den Hout)
p.12 .... 466 n. 3
p.91 .... 285 n. 3

FVLGENTIVS MYTHOGRAPHVS
Expositio Virgilianae continentiae secundum philosophos moralis (ed. Helm)
p.83 .... 272 n. 7
p.87 .... 272 n. 7
p.90 .... 272 n. 7
p.96 .... 269 n. 6

GAIVS IVRISCONSVLTVS
Digestorum libri
1,5,1 .... 451 n. 5
39,4,13,3 .... 151 n. 6
47,10,43 .... 442 n. 4
Institutiones
1,55 .... 359 n. 4
2,65 .... 389 n. 2

GELASIVS CYZICENVS
Historia ecclesiastica
2,12 .... 177 n. 4

GELLIVS (AVLVS)
Noctes Atticae
praefatio
— 5 .... 418 n. 2
— 10 .... 246 n. 2
— 23 .... 418 n. 2
— 25 .. 163 n. 3 ; 242 n. 1
1,7,6 .... 246 n. 2
3,16,8 .... 163 n. 7
7,2,1 .... 235 n. 7
12,5,10 .... 235 n. 7
13,17,1 .... 408 n. 4
17,10,16 .... 267 n. 5
18,4,2 .... 255 n. 3
18,4,10 .... 267 n. 5

GENNADIVS
De uiris illustribus
24 .... 507 n. 2
29 .... 178 n. 4

GLOSSARIA LATINA (ed. Goetz)
T. 2, p.96,47 .... 539 n. 7
— p.314,11 .... 540 n. 1
— p.376,65 .... 540 n. 2
— p.487,13 .... 175 n. 2
— p.508,58 .... 175 n. 2
— p.537,7 .... 175 n. 2
— p.549,15 .... 175 n. 2
T. 3,p.278,5 .... 497 n. 1
— p.422,28 .... 174 n. 6
— p.423,20 .... 174 n. 6
T. 4, p.245,44 .... 539 n. 3
— p.320,22 .... 539 n. 6
— p.390,35 .... 539 n. 6
T. 5, p.152,12 .... 319 n. 6
— p.547,40 .... 497 n. 1

GREGORIVS NYSSENVS
Vita Mosis
2,333 .... 37 n. 5

GREGORIVS TVRONENSIS
Historia Francorum
1,30 .... 31 n. 2
1,48 .... 29 n. 2
2,37 .... 71 n. 3
3,15 .... 40 n. 2
4,16 .... 29 n. 2
4,46 .... 29 n. 2
5,2 .... 29 n. 2
5,25 .... 29 n. 2
9,20 .... 29 n. 2
10,16 .... 29 n. 2
Liber in gloria confessorum
60 .... 510 n. 3
De uirtutibus sancti Martini
4,29 .... 29 n. 2

HEROPHILVS STOICVS (ed. *SVF*, t. 3)
p.1156 .... 536 n. 6

HIERONYMVS
Commentarius in prophetam Abdiam
praefatio .... 61 n. 3

Commentarius in Amos prophetam
praefatio .... 204 n. 2
6,1 .... 55 n. 3

Chronicum Eusebii retractatum ad annum Abrahae
2349 .... 259 n. 2
2370 .... 49 n. 2 ; 431 n. 1. 5 ; 437 n. 4

Commentarius in Ecclesiasten
4,13 .... 183 n. 3

Commentarius in epistulam Pauli ad Ephesios
3 praefatio .... 207 n. 7
5,33 .... 104 n. 2

Epistulae
6,11 .... 67 n. 6
10,3 .... 207 n. 1
18,4 .... 207 n. 7
21,13 .... 57 n. 1. 2
22 .... 60 n. 3
28,5 .... 536 n. 2
34,3 .... 50 n. 3. 4 ; 51 n. 1 ; 163 n. 4 ; 174 n. 2 ; 178 n. 1 ; 542 n. 1
34,5 .... 51 n. 2
36,14 .... 52 n. 3
36,16 .... 203 n. 3
37,1 .... 210 n. 1
37,3 .... 54 n. 2 ; 173 n. 6
51,1 .... 511 n. 1
53,1 .... 55 n. 4
53,7 .... 55 n. 3
55,5 .... 510 n. 3
57,6 .... 60 n. 4 ; 178 n. 3 ; 260 n. 3
58,6 .... 55 n. 4
58,8 ... 54 n. 6 ; 163 n. 2 ; 235 n. 8
58,9-10 .... 53 n. 4
58,10 .... 52 n. 3 ; 64 n. 4 ; 201 n. 2 ; 216 n. 2 ; 510 n. 3
58,11 .... 260 n. 4
61,2 .... 60 n. 4 ; 172 n. 4 ; 203 n. 3
62,2 .... 207 n. 7
66,9 .... 54 n. 5 ; 55 n. 2. 3 ; 55 n. 5
70,5 .... 56 n. 2 ; 61 n. 1 ; 64 n. 4 ; 203 n. 3
76,1 .... 409 n. 6
82,2 .... 70 n. 4
82,7 ... 60 n. 4 ; 178 n. 2 ; 224 n. 5
84,2 .... 418 n. 1
84,3 .... 191 n. 2
84,7 ... 60 n. 4 ; 170 n. 1 ; 203 n. 3
98,5 .... 55 n. 2
107,12 .... 224 n. 5
112,20 .... 177 n. 6
124,2 .... 174 n. 3
125,6 .... 54 n. 5
125,12 .... 52 n. 3 ; 61 n. 4
130,6 .... 52 n. 3
147,5 .... 52 n .3

In Ezechielem prophetam commentarius
9,30,6 .... 56 n. 4
10,33,25 .... 51 n. 1
11,36,1 .... 204 n. 6

Commentarius in epistulam Pauli ad Galatas
2 praefatio .... 28 n. 1 ; 29 n. 2 ; 54 n. 2
5,16 .... 104 n. 2

Interpretatio homiliarum Origenis in Isaiam
7,3,9 .... 173 n. 3

Interpretatio homiliarum Origenis in Lucam
praefatio .... 163 n. 2 ; 169 n. 3 ; 171 n. 1 ; 204 n. 1 ; 207 n. 2
6 .... 173 n. 3
15 .... 173 n. 3

Commentarius in Ieremiam prophetam
5,46,4 .... 260 n. 1

Commentarius in Ionam prophetam
3,6-9 .... 63 n. 1

Aduersus Iouinianum
1,1 .... 53 n. 7
2,10 .... 104 n. 2

Commentarius in Isaiam prophetam
prologus .... 204 n. 2
6,15,2 .... 54 n. 2
7,22,1 .... 235 n. 7
8 praefatio .... 52 n. 3
11,38,8 .... 261 n. 1
13,46,1-2 .... 64 n. 2
17,60,10-12 .... 62 n. 1 ; 63 n. 3 ; 216 n. 1
17,60,13 .... 15 n. 1 ; 64 n. 1 ; 511 n. 1
17,60,13-14 ... 62 n. 1 ; 63 n. 3
18,65,23-25 .... 62 n. 1

Dialogus contra Luciferianos
26 .... 75 n. 2

Commentarius in euangelium Matthaei
praefatio .... 163 n. 3 ; 169 n. 2 ; 208 n. 1 ; 224 n. 3
10,29 .... 55 n. 4
13,45 .... 207 n. 1
23,35 .... 261 n. 1

Commentarius in Michaeam prophetam
2 praefatio .... 172 n. 4 ; 224 n. 7 ; 419 n. 3

Commentarius in Nahum prophetam
1,4 .... 52 n. 3. 5

Dialogus aduersus Pelagianos
3,3 .... 55 n. 2
3,11 .... 28 n. 5

Commentarioli in psalmos
praefatio .... 411 n. 4

Apologia aduersus libros Rufini
1,30 .... 54 n. 7 ; 60 n. 3
2,10 .... 54 n. 6. 7
2,19 .... 138 n. 7
3,14 .... 170 n. 1 ; 172 n. 4

Liber de uiris illustribus
praefatio .... 209 n. 3
18 .... 203 n. 3
53 .... 22 n. 1 ; 221 n. 4 ; 222 n. 4 ; 418 n. 1
70 .... 138 n. 7 ; 419 n. 2
74 .... 163 n. 4 ; 171 n. 6 ; 187 n. 4 ; 201 n. 2
82 .... 138 n. 5 ; 162 n. 4
84 .... 260 n. 2
90 .... 192 n. 3
91 .... 191 n. 1
97 .... 163 n. 4 ; 206 n. 3
100 .... 28 n. 2 ; 29 n. 2 ; 67 n. 6 ; 170 n. 2 ; 172 n. 1 ; 178 n. 2 ; 455 n. 3 ; 469 n. 4
101 .... 63 n. 2
111 .... 114 n. 4
123 .... 54 n. 2
124 .... 64 n. 2

Liber contra Heluidium de perpetua uirginitate Mariae
15-17 .... 187 n. 3
17-19 .... 188 n. 2

HIMERIVS

Declamationes
7,9 .... 42 n. 1

HIPPOLYTVS

Commentarius in Daniel
4,24 .... 322 n. 2

Commentarii in Matthaeum fragmenta
24 .... 192 n. 1

(Pseudo-) HIPPOLYTVS

Homelia de Pascha (ed. *SC*, t. 27)
p.179 n° 53 .... 185 n. 5

HIRTIVS

C. Iulii Caesaris commentarii de bello Gallico liber 8
50,3 .... 136 n. 4

HORATIVS

Carmina
2,9,19 .... 539 n. 4

Satirae
1,1,31 .... 376 n. 1
1,6,15-17 .... 396 n. 3
1,6,128 .... 435 n. 2

HYGINVS MYTHOGRAPHVS

Fabulae
220 .... 405 n. 5

IAMBLICHVS PHILOSOPHVS

De mysteriis Aegyptiorum
1,5 .... 43 n. 1

INNOCENTIVS PAPA

Epistulae
2,8,11 .... 138 n. 5

INSCRIPTIONES CHRISTIANAE LATINAE VETERES (ed. Diehl)

967 .... 448 n. 5
1043 .... 460 n. 3

IRENAEVS

Aduersus haereses
2,9,2 .... 362 n. 3
3,10,1 .... 200 n. 4
3,11,8 .... 198 n. 3
3,16,2 .... 165 n. 4
3,22,1 .... 196 n. 4
3,22,2 .... 196 n. 7
3,22,3 .... 290 n. 6
4,26,4 .... 161 n. 1
4,26,5 .... 195 n. 3
4,36,5 .... 197 n. 6
4,36,7 .... 198 n. 1 ; 316 n. 4
4,36,8 .... 197 n. 4
5,1 .... 200 n. 4
5,9,1 .... 195 n. 2
5,18,2 .... 138 n. 3
5,21,1-2 .... 199 n. 2
5,21,2 .... 196 n. 6
5,21,3 .... 200 n. 1

Demonstrationis apostolicae praedicationis fragmenta
45 .... 126 n. 3

ITINERARIVM A BVRDIGALA HIERVSALEM VSQVE (ed. *CSEL*, t. 39)
p.14 .... 444 n. 4
p. 21-23 ..... 260 n. 6 ; 261 n. 3

IVLIANVS IMPERATOR
Orationes
III,15,124a .... 177 n. 7
IV,5,132d .... 42 n. 3
V,6,275b-10,284a .... 432 n. 5

IVLIANVS IVRISCONSVLTVS
Digestorum libri
29,7,2,4 .... 362 n. 1

IVLIVS AFRICANVS
Epistula ad Aristidem
2 ....193 n. 4
Catenae in euangelium S. Matthaei (ed. Cramer)
p.9 .... 192 n. 5

IVLIVS VICTOR
Ars rhetorica (ed. Halm)
p.417,1-2 .... 241 n. 3
p.437,5-8 .... 233 n. 6
p.446,14-15 .... 248 n. 1

IVSTINVS PHILOSOPHVS
Apologiae
1,37,2 .... 124 n. 3
1,63,11 .... 124 n. 3
Dialogus cum Tryphone Iudaeo
2,3,6 .... 114 n. 1
22,11 .... 124 n. 3
50,5 .... 124 n. 3

LACTANTIVS
Epitome diuinarum institutionum
29(34),6 .... 407 n. 4
Diuinarum institutionum libri
1,1,1-4 ...... 102 n. 6 ; 110 n. 6
1,1,5 .... 102 n. 1
1,1,11 .... 110 n. 6
1,3,7 .... 113 n. 2
1,3,8 .... 111 n. 3
1,5,2 .... 122 n. 2
1,5,15 .... 122 n. 2
1,6,1 .... 122 n. 2
1,6,4 .... 356 n. 3
1,8,5 .... 111 n. 3 ; 113 n. 3
2,1,2 .... 356 n. 3
2,2,2 .... 112 n. 4
2,3,8 .... 310 n. 3
2,4,14 .... 108 n. 5
2,5,4 .... 112 n. 3
2,5,4-5 .... 129 n. 5
2,8,1 .... 115 n. 4
2,9,1 .... 122 n. 5
2,9,15-21 ..... 300 n. 2 ; 301 n. 6
2,9,26 .... 300 n. 7
2,10,14 .... 311 n. 4
2,12,2 .... 104 n. 2
2,13,8 .... 122 n. 5
3,9,16 .... 110 n. 5
3,12,11 .... 152 n. 2
3,12,35 .... 115 n. 4
3,13,15 .... 103 n. 5
3,14,8-10 .... 103 n. 5
3,14,20 .... 108 n. 5
3,28,17 .... 112 n. 4
3,29,8 .... 104 n. 2
3,29,10 .... 104 n. 2
3,30,3 .... 115 n. 3
3,30,3-4 .... 120 n. 4
4,1,1 .... 121 n. 2
4,8,14-16 .... 133 n. 3
4,8,16 .... 138 n. 3
4,10,5 .... 214 n. 5
4,11,6 .... 175 n. 4
4,13,12 .... 214 n. 5
4,14,16-20 .... 343 n. 6
4,14,17 .... 344 n. 3
4,16,5 .... 44 n. 3
4,17,21 .... 284 n. 6
4,24,19 .... 231 n. 2
4,25,5 .... 44 n. 1
4,26,11 .... 315 n. 1
5,1,23 ...... 221 n. 5 ; 223 n. 4
5,1,24-26 .... 214 n. 2
5,1,25 .... 216 n. 2
5,1,26 .... 214 n. 5
5,4,3 .... 225 n. 1
5,4,3-7 .... 101 n. 3
6,4,20 .... 115 n. 4
6,10,2 ...... 407 n. 6 ; 409 n. 5
6,10,12 .... 407 n. 3
6,12,12 .... 484 n. 3
7,14,7 .... 316 n. 1
7,14,9 .... 320 n. 4 ; 322 n. 1
7,14,13 .... 285 n. 2
7,16,10 .... 112 n. 4
7,24,10 .... 214 n. 5
7,25,5 .... 322 n. 2

De ira Dei
2,1-2 .... 116 n. 4
4,7 .... 112 n. 2
5,5 .... 424 n. 5
9,4 .... 474 n. 2
10,4 .... 299 n. 2
15,2-3 .... 299 n. 4
17,1-2 .... 117 n. 2

Liber de mortibus persecutorum
2,4 .... 162 n. 3

De opificio Dei
1,11 .... 310 n. 3
2,10 .... 112 n. 1
3,9-10 ...... 340 n. 5 ; 385 n. 1
5,6-7 .... 311 n. 5

LEGES VISIGOTHORVM
7,5,3 .... 236 n. 4

LIBER PONTIFICALIS (ed. Duchesne)
p.146,16 .... 236 n. 4

LIVIVS (TITVS)
Ab Vrbe condita
1 praefatio 9 .... 477 n. 4
1,54,2 .... 280 n. 4
2 praefatio 6 .... 279 n. 7
2,1,1 .... 279 n. 7
2,5,5 .... 154 n. 9
2,57,4 .... 451 n. 1
3,37,1 .... 174 n. 3
3,64,7 .... 279 n. 7
3,68,4 .... 466 n. 5
3,70,7 .... 28 n. 5
7,17,3 .... 465 n. 2
9,7,3 .... 28 n. 5
21,6,3 .... 433 n. 1
21,41,9 .... 451 n. 1
27,33,10 .... 467 n. 6
34,58,3 .... 149 n. 1
34,60,2 .... 221 n. 1
37,11,4 .... 433 n. 1
37,53,8 .... 148 n. 5
39,49,5 .... 154 n. 1
41,23,6 .... 460 n. 1
43,16,8 .... 467 n. 1
44,20,7 .... 148 n. 5

LVCANVS
De bello ciuili
6,424 .... 152 n. 7

LVCIFER CALARITANVS
De sancto Athanasio
1,1 .... 476 n. 4
1,2 .... 467 n. 2
2,8 .... 437 n. 2

Epistulae
3,4 .... 446 n. 1

Moriendum esse pro Dei filio
1 .... 443 n. 6 ; 449 n. 4
4 ... 446 n. 1 ; 449 n. 4 ; 457 n. 3
5 .... 213 n. 4
13 .... 449 n. 3
15 .... 51 n. 2

De non conueniendo cum haereticis
9 .... 67 n. 6 ; 457 n. 3

De non parcendo in Deum delinquentibus
9 .... 445 n. 3

LVCRETIVS
De rerum natura
1,139 .... 532 n. 1
1,170 .... 385 n. 1
2,29-33 .... 435 n. 2
3,260 .... 532 n. 1
3,440 .... 310 n. 1

MACROBIVS
De differentiis et societatibus graeci latinique uerbi excerpta (ed. Keil, t. 5)
p.599,6-7 .... 542 n. 3

Conuiuia primi diei Saturnaliorum libri
1,2,11 .... 272 n. 6
1,2,15 .... 272 n. 3
1,2,17 .... 272 n. 6
1,24,12 .... 268 n. 1
1,24,12-13 .... 272 n. 6
1,24,13 .... 270 n. 2
3,2,7 .... 267 n. 7
3,3,2 .... 268 n. 5
3,5,1 .... 262 n. 3
5,4,1 .... 234 n. 8
5,14,11 ..... 234 n. 9 ; 253 n. 3
5,15,14 .... 477 n. 3
5,16,12 .... 419 n. 4
5,18,1 .... 419 n. 4
6,6,1 .... 270 n. 1

Commentarii in Ciceronis somnium Scipionis
1,2,17 .... 295 n. 1
1,3,1 .... 270 n. 4

MARCELLVS ANCYRANVS
Contra Asterium (cf. EVSEBIVS CAESARIENSIS)

MARIVS VICTORINVS
Aduersus Arrium
1,32 .... 366 n. 3
1,38 .... 177 n. 5
2,39 .... 115 n. 2
3,17 .... 362 n. 3

MARTIALIS
Epigrammata
4,9,3 .... 312 n. 5

MENANDER RHETOR (ed. Spengel, t. 5)
p.436,7 .... 209 n. 6

METROLOGICI SCRIPTORES (ed. Hultsch)
p.307,11-12 .... 330 n. 1

MINVCIVS FELIX
Octavius
1,1 .... 105 n. 1
1,4 .... 140 n. 8
5,7 .... 406 n. 2
8,1 .... 111 n. 3
8,5 .... 473 n. 3
16,3 .... 115 n. 4
17 .... 304 n. 5
17,2 .... 107 n. 2 ; 127 n. 5 ; 136 n. 5 ; 299 n. 7 ; 302 n. 6
17,3 .... 120 n. 3
17,7 .... 305 n. 3 ; 336 n. 4
17,9 .... 358 n. 3
17,11 .... 136 n. 5
18,1 .... 311 n. 4
18,4 .... 126 n. 5 ;
18,5 .... 128 n. 3 ; 130 n. 2 ; 131 n. 2
18,7-8 .... 130 n. 1 ; 357 n. 1
18,8 .... 358 n. 3
18,10 .... 124 n. 4
18,11 .... 127 n. 5
19,1 .... 127 n. 3
19,1-2 .... 119 n. 5
19,2 .... 126 n. 2
19,3 .... 115 n. 3
19,3-14 .... 111 n. 1
20,1 .... 115 n. 3
21,1 .... 495 n. 3
24,10 .... 154 n. 1
38,5 .... 112 n. 4

NOTITIA DIGNITATVM
In partibus Occidentis
42,65 .... 29 n. 2

NOVATIANVS
De cibis Iudaicis
3 .... 211 n. 3 ; 302 n. 7 ; 303 n. 2. 3
De Trinitate
1,1 .... 125 n. 4
1,10 .... 126 n. 4
2,10 .... 304 n. 5
2,11 .... 120 n. 6 ; 125 n. 3
3,18 .... 126 n. 1
4,23 .... 357 n. 3
4,23-24 .... 125 n. 1 ; 357 n. 4
9,47-49 132
11,56 .... 82 n. 4
9,46 .... 132 n. 1
11,57 .... 368 n. 3
11,58 .... 139 n. 7
12,66 .... 82 n. 4
13,67 .... 138 n. 2. 3. 4.
15,88 .... 354 n. 7
17,95 .... 138 n. 2
23,134 .... 139 n. 5
24,138 .... 494 n. 7
24,139 .... 142 n. 4
27,148 .... 142 n. 4
28,160 .... 139 n. 7
29,169 .... 139 n. 7
30,176 .... 146 n. 4
31,188 .... 82 n. 4 ; 142 n. 4
31,192 .... 365 n. 5

OPTATVS MILEVITANVS
Contra Parmenianum Donatistam
1,9 .... 222 n. 5
2,19 .... 154 n. 6
3,2 .... 117 n. 1
4,9 .... 244 n. 4

ORIGENES
Epistula ad Gregorium Thaumaturgum
1-3 .... 58 n. 3
Selecta in Exodum
3,3 .... 58 n. 3
12,2 .... 28 n. 5
Homiliae in Genesim
(cf. RVFINVS AQVILEIENSIS)
Fragmenta ex homiliis in Hieremiam
82 .... 534 n. 6
Homiliae in Isaiam
(cf. HIERONYMVS)
Commentarii in Iohannem
32,18,11 .... 184 n. 7
Homiliae in Lucam
(cf. HIERONYMVS)
Commentariorum series in Matthaeum
43 .... 181 n. 2
77 .... 180 n. 4
92 .... 182 n. 8
125 .... 180 n. 6
Fragmenta ex commentariis in Matthaeum
30 .... 180 n. 5
128 .... 181 n. 6
144 .... 182 n. 1
178 .... 182 n. 2
202 .... 181 n. 5

214 .... 182 n. 3
302 .... 318 n. 3
Commentariorum tomoi in Matthaeum
10,11 .... 181 n. 5
10,14 .... 179 n. 3
10,17 .... 186 n. 2
10,23 .... 180 n. 3
11,5-6 .... 180 n. 2
11,18 .... 181 n. 1
11,19 .... 188 n. 3 ; 189 n. 1
15,32 .... 198 n. 4
16,22 .... 181 n. 4
17,15 .... 182 n. 6

De principiis
(cf. RVFINVS AQVILEIENSIS)
Selecta in psalmos
.... 536 n. 3

OROSIVS
Historiarum aduersus paganos praefatio
10 .... 259 n. 4

ORPHEVS
Fragmenta (ed. Diels, t. 2)
p. 168, n° 2 .... 44 n. 4

ORPHICA
Fragmenta (ed. Kern)
p. 91, n° 21 a .... 44 n. 4

OVIDIVS
Amores
3,7,61 .... 28 n. 5
Fasti
4,476 .... 107 n. 2
6,609 .... 280 n. 4
Metamorphoses
7,126-127 .... 385 n. 1
8,464 .... 413 n. 3
11,317 .... 28 n. 2
12,157 .... 28 n. 2
15,763 .... 499 n. 5
Ex Ponto epistulae
2,4,13-18 .... 470 n. 2
Tristia
3,71 .... 69 n. 5

PACIANVS
Epistulae ad Symphronianum
3,24 .... 223 n. 1

XII PANEGYRICI
7,4,1 .... 450 n. 1

7,21,4 .... 443 n. 7
10,14,1-6 .... 42 n. 3
11,23,5 .... 42 n. 1

PAPINIANVS IVRISCONSVLTVS
Digestorum libri
30,87 .... 452 n. 1
31,67,10 .... 504 n. 6
33,8,19 .... 452 n. 1

PASSIO SANCTARVM PERPETVAE ET FELICITATIS
5,5 .... 508 n. 5
18,5 .... 483 n. 4
20,2 .... 454 n. 1
21,11 .... 146 n. 1

PAVLINVS MEDIOLANENSIS
Vita Ambrosii
3 .... 69 n. 5 ; 70 n. 6

PAVLINVS NOLANVS
Carmina
19,649-655 .... 38 n. 4
19,663-664 .... 449 n. 4
26,54 .... 352 n. 9
Epistulae
5,17 .... 104 n. 2
8,1 .... 70 n. 3
13,21 .... 51 n. 2
23,8 .... 511 n. 1

PAVLINVS PELLAEVS
Eucharisticos
74 .... 44 n. 6

PAVLVS IVRISCONSVLTVS
Fragmenta in collatione legum Mosaicarum et Romanarum
16,3,6 .... 459 n. 2
Digestorum libri
19,1,21,2 .... 281 n. 6
23,7,53 .... 361 n. 3
Sententiae
4,9,3 .... 161 n. 2

PEREGRINATIO AETHERIAE
33,2 .... 451 n. 1

PETRONIVS ARBITER
Satiricon
2,2 .... 267 n. 5
29,4 .... 246 n. 1

PETRVS CHRYSOLOGVS
Sermones
6 .... 174 n. 7

PHILO ALEXANDRINVS
De Decalogo
67 .... 185 n. 4
De fuga et inuentione
144 .... 185 n. 4

PHYSIOGNOMONICI SCRIPTORES (ed. Förster)
p. 14,6 .... 27 n. 2

PLATO
Symposium
211 c .... 116 n. 4

PLAVTVS
Mercator
1,1,20 .... 461 n. 5

PLINIVS MAIOR
Naturalis historia
3,4(5) .... 52 n. 2
11,29(35) .... 313 n. 6
15,18(19) .... 306 n. 3
21,5(11) ..... 307 n. 2 ; 340 n. 4
21,34(109) .... 319 n. 6
28,3(10) .... 147 n. 3
31,7(39) .... 302 n. 2
31,7(41) .... 302 n. 2
31,9(45) .... 302 n. 2

PLINIVS MINOR
Epistulae
1,1,1 .... 234 n. 9
1,16,2 .... 55 n. 2
1,16,4 .... 55 n. 2
1,20,22 .... 53 n. 2
4,18,1-2 .... 532 n. 1
5,20,5 .... 54 n. 6
6,11,2 .... 225 n. 1
7,27,1 .... 249 n. 4
9,33,1 .... 509 n. 1
10,96,2-6 .... 504 n. 2
10,96,7 .... 348 n. 6
Panegyricus
7,5 .... 361 n. 3
13,5 .... 312 n. 5

POMPONIVS IVRISCONSVLTVS
Digestorum libri
8,4,11 .... 452 n. 1
46,8,18 .... 452 n. 1
50,16,239 .... 153 n. 4

PORPHYRIO
Commentum Horatii carminum
1,21,12 .... 284 n. 4
4,2,27 .... 269 n. 4

POSSIDIVS
Vita sancti Augustini
27 .... 211 n. 3

PRISCIANVS
Institutiones grammaticae (ed. Keil, t. 3)
p. 38,4-5 .... 285 n. 3
p. 143,23 .... 284 n. 4

PROPERTIVS
Elegiae
3,13,13 .... 258 n. 4

PROSPER TIRO AQVITANVS
Expositio in psalmos
127,2 .... 51 n. 2

PRVDENTIVS
Apotheosis
797-800 .... 352 n. 9
Peristephanon liber
10,925 .... 483 n. 4

QVINTILIANVS
Declamationes (minores)
278 .... 359 n. 3
292 .... 250 n. 8
309 .... 250 n. 8
319 .... 238 n. 8
371 .... 353 n. 5
Institutio oratoria
Prooemium 3 .... 478 n. 1
1 praefatio, 25 .... 61 n. 3
1,1,2 .... 28 n. 5
1,1,17 .... 153 n. 2
1,1,21 .... 70 n. 2
1,2,14 .... 296 n. 2
1,4,1 .... 270 n. 8
1,4,4 .... 221 n. 6
1,4,18 .... 532 n. 1
1,6,31 .... 271 n. 1
1,6,40 .... 350 n. 7
1,8,16 .... 267 n. 1
1,8,18 .... 262 n. 3 ; 350 n. 6
1,12,1 .... 332 n. 3
2,4,3 .... 256 n. 3
2,5,1 .... 246 n. 1
2,5,4 .... 267 n. 1

2,5,16 .... 54 n. 7
2,6,16 .... 500 n. 1
2,13,14 .... 533 n. 2
2,14,2 .... 496 n. 5
2,16,2 .... 51 n. 2
2,16,10 .... 50 n. 3
2,17,25 .... 280 n. 7
3,5,9 .... 271 n. 4
3,6,13 .... 271 n. 2
3,6,23 .... 496 n. 5
3,6,29 .... 282 n. 5
3,6,39-42 .... 282 n. 6
3,6,43 .... 262 n. 5 ; 297 n. 2
3,6,44-46 .... 486 n. 2
3,6,90 .... 262 n. 5
3,7,7 .... 356 n. 3
3,7,8 .... 368 n. 5
3,8,66 .... 290 n. 1
3,11,11 .... 482 n. 9
4,1,1 .... 241 n. 2
4,1,5 .... 100 n. 3
4,1,7 .... 100 n. 3
4,1,34 .... 100 n. 3
4,1,52 .... 100 n. 3
4,2,2 .... 469 n. 1
4,2,12 .... 261 n. 2
4,2,52 .... 335 n. 1
4,2,55 .... 482 n. 1
4,2,64 .... 490 n. 2
4,2,79 .... 234 n. 10
4,4,2 .... 482 n. 7
4,5,26-27 .... 216 n. 6
4,14,17 .... 344 n. 3
5,10,1 .... 473 n. 5
5,10,6 .... 148 n. 2
5,10,9 .... 250 n. 7
5,10,23 .... 482 n. 5
5,10,40 .... 335 n. 2
5,10,54 .... 271 n. 2
5,11,6 .... 298 n. 3
5,11,24 .... 256 n. 3
5,12,17 .... 283 n. 4
5,13,21 .... 298 n. 3
5,14,31 .... 286 n. 9
6,1,1 .... 501 n. 4
6,1,7 .... 501 n. 4
6,1,22 .... 501 n. 4
6,1,25 .... 501 n. 1
6,1,28 .... 136 n. 1
6,4,12 .... 61 n. 5
6,4,19 .... 441 n. 2
6,5,1-3 .... 224 n. 3
7,1,6 .... 334 n. 4
7,1,9 .... 241 n. 3
7,2,14 .... 392 n. 1
7,3,4 .... 271 n. 3
7,4,4 .... 172 n. 1
7,5,2 .... 492 n. 2
7,6,2 .... 222 n. 1
8 praefatio 25 .... 53 n. 3
8 praefatio 26 .... 268 n. 4
8 praefatio 31 .... 53 n. 3
8,1,2 .... 256 n. 3
8,2,1 .... 533 n. 7
8,2,11 .... 269 n. 1
8,3,33 .... 496 n. 5
8,3,49 .... 207 n. 4
8,3,55 .... 51 n. 2
8,3,60 .... 273 n. 5
8,3,62 .... 312 n. 1
8,3,83 .... 270 n. 5
8,3,90 .... 55 n. 1
8,4,9 .... 116 n. 4
8,5,21 .... 296 n. 5
8,6,4 .... 51 n. 1. 2
8,6,49 .... 205 n. 6
8,6,68 ..... 55 n. 1 ; 341 n. 1
9,1,23 .... 274 n. 2
9,2,1 .... 268 n. 6
9,2,18 .... 533 n. 8
9,2,73 .... 121 n. 3
9,3,3 .... 268 n. 6
9,3,27 .... 276 n. 6
9,3,40 .... 276 n. 4
9,3,61 .... 290 n. 3
9,4,32 .... 467 n. 6
9,4,53 .... 121 n. 2
9,4,127 .... 55 n. 2
9,4,129 .... 235 n. 3
9,4,146 .... 110 n. 5
10,1,29 .... 270 n. 7
10,1,31 .... 232 n. 4
10,1,32 .... 280 n. 5
10,1,61 .... 52 n. 3
10,1,109 .... 52 n. 5
10,1,128 .... 216 n. 4
10,2,1-2 .... 224 n. 6
10,3,32 .... 393 n. 1
10,5,16 .... 136 n. 1
10,7,15 .... 69 n. 6
11,1,18 .... 442 n. 4
11,1,53 .... 238 n. 8
11,1,60 ..... 315 n. 3 ; 337 n. 4
11,3,2 .... 268 n. 4
12,2,29 .... 231 n. 4
12,4,1 .... 273 n. 5
12,6,7 .... 276 n. 4
12,10,5 .... 270 n. 6
12,10,12 .... 52 n. 5
12,10,40 .... 435 n. 3
12,10,59 .... 61 n. 5
12,10,78 .... 116 n. 4
12,11,12 .... 54 n. 6
12,11,17 .... 232 n. 2

RHETORICA AD HERENNIVM
1,5,8 .... 470 n. 4
1,8,10 .... 482 n. 5
2,9,13 .... 290 n. 3
4,2,2 .... 223 n. 2
4,11,16 .... 249 n. 1
4,49,62 .... 238 n. 6

RVFINVS AQVILEIENSIS
Apologia aduersus Hieronymum
1,25 .... 55 n. 2
2,9 .... 175 n. 5 ; 543 n. 2
2,31 .... 510 n. 3
2,35 ...... 178 n. 1 ; 205 n. 2

Apologia Origenis siue de adulteratione librorum Origenis
12 .... 138 n. 6

Clementis quae feruntur recognitiones translatae
3,1,4 .... 114 n. 2

Eusebii historia ecclesiastica translata et continuata
6,33,1 .... 362 n. 3
9,9,11 .... 38 n. 4
10,21 .... 431 n. 5
10,32 .... 424 n. 5

Origenis homiliae in Genesim translatae
6,3 .... 174 n. 7

Origenis libri περὶ ἀρχῶν siue de principiis translati
4,2,4 ..... 179 n. 2 ; 383 n. 1

De benedictionibus patriarcharum
2,26 .... 174 n. 7 ; 362 n. 3

Commentarius in symbolum apostolorum
3 .... 117 n. 2

SALLVSTIVS CRISPVS
De coniuratione Catilinae
1,1 .... 107 n. 1
1,2 .... 104 n. 2
1,3 .... 105 n. 4
1,4 .... 108 n. 2
1,6 .... 110 n. 3
2,5 .... 109 n. 3. 6
2,8 .... 106 n. 2
2,9 .... 108 n. 1. 4
3,3 .... 104 n. 1
6,2 .... 104 n. 4
6,3-4 .... 105 n. 5
8,1 .... 104 n. 2
10,2 .... 106 n. 2
17,6 .... 403 n. 2
20,2 .... 403 n. 1
41,2 .... 403 n. 1

Historiarum fragmenta :
Oratio Macri 9 .... 296 n. 6

De bello Iugurthino
10,3 .... 188 n. 1
38,1 .... 107 n. 2
41 .... 105 n. 5
41,1 .... 106 n. 1
85,10 .... 396 n. 3

SALLVSTIVS SERENVS
De diis et mundo
13 .... 43 n. 4
16 .... 43 n. 4

SALVIANVS MASSILIENSIS
De gubernatione Dei
6,31-34 .... 117 n. 2

SATVRNINVS IVRISCONSVLTVS
Digestorum libri
48,19,16,8 .... 506 n. 3

IN CICERONIS ORATIONES SCHOLIA BOBIENSIA
Pro L. Valerio Flacco 43 .... 238 n. 8
Pro Cn. Plancio 58 .... 246 n. 1
Pro P. Sulla 11 .... 246 n. 2

SCHOLIA VERONENSIA IN VERGILIVM
Ad Aeneida
2,649 .... 497 n. 5
5,488 .... 335 n. 4
9,362 .... 334 n. 3
9,369 .... 334 n. 5

SCRIPTORES HISTORIAE AVGVSTAE
Alexander Seuerus
48,1 .... 396 n. 3
51,8 .... 232 n. 6 ; 234 n. 2

Aurelianus
9,5 .... 234 n. 1
25,3 .... 42 n. 4

M. Aurelius Antoninus
14,11 .... 234 n. 1
23,2 .... 234 n. 1

Antoninus Geta
4,5 .... 234 n. 1

Maximus et Balbinus
2,9 .... 448 n. 6

Probus
2,7 .... 51 n. 1
12,2 .... 448 n. 6
20,3 .... 234 n. 1

Septimius Seuerus
18,11 .... 234 n. 1

Triginta tyranni
31,3 .... 477 n. 3

SENECA PHILOSOPHVS

De beneficiis
5,19,1 .... 290 n. 3
5,19,4 .... 356 n. 3

De clementia
1,10,3 .... 505 n. 1

Dialogorum libri
2,5,1 .... 505 n. 1
2,5,4 .... 376 n. 1 ; 380 n. 1
2,11,2 .... 505 n. 1
3,1,15,1 .... 393 n. 1
3,3,43,1 .... 303 n. 7
5,25,4 .... 151 n. 1
7,3,4 .... 408 n. 2
7,4,1 .... 497 n. 2
7,16,3 .... 375 n. 3 ; 497 n. 2
8,6,4 .... 136 n. 1 ; 376 n. 1
9,3,3 .... 153 n. 6

Epistulae ad Lucilium
5,8 .... 285 n. 6
16,3 .... 153 n. 1
25,6 .... 116 n. 2
26,2 .... 127 n. 3
39,6 .... 115 n. 1
40,5 .... 274 n. 5
45,11 .... 115 n. 1
50,9 .... 152 n. 7
58,6 .... 497 n. 1
58,7 .... 532 n. 1
59,13 .... 298 n. 4
60,2 .... 298 n. 4
65,17 .... 311 n. 2
70,16 .... 311 n. 2
75,10 .... 116 n. 2
81,2 .... 132 n. 5
82,19 .... 333 n. 3
85,14 .... 398 n. 5
85,16 .... 376 n. 1
85,38 .... 154 n. 2
92,13 .... 310 n. 4
92,34 .... 310 n. 1
94,21 .... 397 n. 6
95,26 .... 437 n. 3
95,35 .... 153 n. 2
95,47 .... 120 n. 4
95,57 .... 387 n. 1
100,10 .... 265 n. 2
104,22 .... 301 n. 1
108,2 .... 315 n. 5
110,17 .... 396 n. 2
113,5 .... 497 n. 2
113,18 .... 110 n. 3
120,14 .... 311 n. 2
124,10 .... 406 n. 2
124,12 .... 128 n. 1

Fragmenta (ed. Haase)
27 .... 152 n. 2
121 .... 108 n. 5

Naturales quaestiones
1 praefatio 13 .... 120 n. 6
1,17,4 .... 41 n. 2
2,2,2 .... 252 n. 4

Tragoediae : Hercules Oetaeus
983 .... 348 n. 6

SENECA RHETOR

Controuersiae
1 praefatio 21 .... 250 n. 8

Suasoriae
7,2 .... 506 n. 6

SERVIVS

Commentarius ad Aeneida
1 praefatio .... 236 n. 7 ; 263 n. 3. 5 ; 268 n. 2 ; 272 n. 4
1,127 .... 334 n. 3
1,132 .... 350 n. 4
1,168 .... 234 n. 6
1,235 .... 246 n. 3
1,246 .... 263 n. 3 ; 276 n. 1
1,497 .... 274 n. 1
1,526 .... 234 n. 6
2,135 .... 263 n. 4
2,557 .... 263 n. 4
2,683 .... 263 n. 4
3,46 .... 263 n. 4 ; 335 n. 2
3,96 .... 263 n. 4
4,379 .... 418 n. 4
5,114 .... 263 n. 4
5,517 .... 335 n. 4
6,69 .... 263 n. 4 ; 276 n. 1
6,127 .... 272 n. 5
6,131 .... 269 n. 3
6,134 .... 267 n. 6
6,136 .... 267 n. 6
6,177 .... 334 n. 3
6,264 .... 272 n. 5
6,359 .... 273 n. 3
6,413 .... 269 n. 3
6,439 .... 272 n. 5
6,440 .... 269 n. 3

6,456 .... 267 n. 6
6,473 .... 334 n. 3
6,498 .... 267 n. 6
6,532 .... 269 n. 3 ; 271 n. 5
6,539 .... 267 n. 6
6,612 .... 263 n. 4
6,642 .... 263 n. 4
6,645 .... 263 n. 4
6,648 .... 267 n. 6
6,719 .... 276 n. 1
6,724 .... 27 n. 2
6,752 .... 263 n. 4
6,782 .... 334 n. 3
7,645 .... 263 n. 4
7,678 .... 266 n. 4
8,373 .... 334 n. 3
8,493 .... 253 n. 3
9,742 .... 234 n. 6 ; 266 n. 4
10,467 .... 418 n. 4
11,642 .... 263 n. 4
11,743 .... 263 n. 4

Commentarius ad eclogas
praefatio .... 207 n. 6 ; 272 n. 8 ; 284 n. 2
3,74 .... 263 n. 6
4,6 .... 276 n. 1
7,21 .... 263 n. 6

Commentarius in Georgica
1,344 .... 335 n. 5

SERVIVS AVCTVS

Commentarius ad Georgica
2,340 .... 405 n. 4

SIDONIVS APOLLINARIS

Carmina
23,210 .... 221 n. 3

Epistularum libri
4,11,6, carmen v. 22 ..... 461 n. 5
8,11,7.................. 221 n. 3

SILIVS ITALICVS

Punica
3,446-449 .... 52 n. 2

SOCRATES SCHOLASTICVS

Historia ecclesiastica
1,6 .... 491 n. 1
2,29 .... 493 n. 1
2,30 .... 493 n. 1
4,12 .... 490 n. 4

SOPHOCLES

Antigone
131-133 .... 538 n. 6

SOZOMENVS SALAMINVS

Historia ecclesiastica
3,5,6 .... 493 n. 1
3,14,41 .... 507 n. 1

STATIVS

Siluae
1,3,47 .... 312 n. 5

Thebais
2,603 .... 476 n. 1
8,305 .... 312 n. 5

SVETONIVS

De grammaticis
2,3 .... 163 n. 7
2,4 .... 236 n. 2
11,4 .... 296 n. 2

Vitae Caesarum :
Domitianus
12,5 .... 296 n. 6

Nero
47,2 .... 232 n. 5

Tiberius
53,1 .... 232 n. 5
55,1 .... 435 n. 2
55,2 .... 362 n. 1

Diuus Titus
10,3 .... 232 n. 6

Vitellius
8,2 .... 232 n. 5

SVIDAS

Lexicon graece et latine (ed. Adler)
p.97 .... 539 n. 1

SVLPICIVS SEVERVS

Chronicorum libri
2,30,5 .... 166 n. 3
2,37,7 .... 441 n. 3
2,38,5 .... 449 n. 2
2,39,1-5 .... 431 n. 2
2,39,2 .... 442 n. 1
2,39,2-4 .... 451 n. 5
2,39,3 .... 431 n. 5
2,39,4 ..... 437 n. 2 ; 450 n. 1
2,39,6-7 ..... 431 n. 3 ; 437 n. 4
2,39,7 .... 457 n. 3
2,42,4 .... 526 n. 3
2,45,2 .... 503 n. 8
2,45,3 ..... 66 n. 3 ; 455 n. 2
2,45,4-7 .... 424 n. 2
2,45,7 ...... 27 n. 1 ; 458 n. 4
2,48,2 .... 166 n. 3

Dialogorum libri
1,2,3 .... 260 n. 4

1,3,1 .... 508 n. 1
1,25,6 .... 509 n. 1
1,27,2 .... 54 n. 4
2,6,7 .... 507 n. 6

Vita Martini Turonensis
2,1 .... 446 n. 1
2,4 .... 510 n. 6
2,12 .... 70 n. 5
4 .... 510 n. 1
4,8-9 .... 70 n. 5
5,1 ...... 425 n. 4 ; 431 n. 4 ; 455 n. 1 ; 507 n. 1 ; 510 n. 3. 4
5,2 .... 508 n. 3. 6 ; 509 n. 1. 3 ; 511 n. 1
22,1 .... 40 n. 1
25,1 .... 507 n. 2

SYMMACHVS

Epistulae
1,89,1 .... 54 n. 1
4,22 .... 540 n. 3
10,23,13 .... 466 n. 6

TACITVS

Annales ab excessu diui Augusti
1,21,2 .... 506 n. 6
1,53,2 .... 435 n. 3
4,71,4 .... 435 n. 4
6,38,3 .... 475 n. 6
6,43,3 .... 505 n. 1
12,63,2 .... 439 n. 3
14,45,1 .... 467 n. 1
15,4,2 .... 439 n. 4

Dialogus de oratoribus
1,2 .... 50 n. 3
6,5 .... 470 n. 2
10,4 .... 54 n. 1
17,1 .... 475 n. 6
18,4 .... 52 n. 5

Historiae
1,2,1 .... 475 n. 6
1,2,2 .... 475 n. 6
1,2,3 .... 475 n. 6
2,40,3 .... 152 n. 7
4,73,2 .... 296 n. 6

TERTVLLIANVS

De anima
1,4 .... 354 n. 3
2,1 .... 119 n. 3
2,4 .... 147 n. 2
3,1 .... 148 n. 1
3,4 .... 388 n. 4
6,3 .... 279 n. 1
7,3 .... 265 n. 1 ; 380 n. 4 ; 383 n. 1
8,2 .... 382 n. 2
9,4 .... 244 n. 5
9,7 .... 380 n. 2 ; 381 n. 1
14,1 .... 380 n. 3
16,5 .... 137 n. 1
18,8 .... 127 n. 3 ; 130 n. 2
18,12 .... 472 n. 5
20,1 .... 406 n. 1
21,2 .... 292 n. 1
21,7 .... 498 n. 5
24,7 .... 356 n. 4
25,9 .... 139 n. 8
27,1 .... 386 n. 3
27,9 .... 386 n. 3
33,8 .... 264 n. 7
36,2 .... 406 n. 1
36,4 .... 406 n. 1
37,5 .... 358 n. 4 ; 406 n. 3
37,6-7 .... 357 n. 1 ; 358 n. 1
40,1 .... 384 n. 1 ; 385 n. 2
40,2 .... 310 n. 3 ; 391 n. 1 ; 416 n. 5
41,1 .... 386 n. 3
41,3 .... 385 n. 1
41,3-4 .... 118 n. 5
41,4 .... 134 n. 4 ; 144 n. 3 ; 183 n. 4 ; 319 n. 2 ; 384 n. 2 ; 387 n. 1 ; 388 n. 2 ; 389 n. 2
43,1-12 .... 314 n. 6
45,6 .... 391 n. 1
50,5 .... 201 n. 1 ; 325 n. 2
55,4 .... 404 n. 2
57,12 .... 264 n. 7
58,4 .... 127 n. 3
58,9 .... 261 n. 2

Apologeticum
1,1 .... 468 n. 2
1,2 .... 434 n. 2 ; 506 n. 5
1,3-4 .... 475 n. 1
1,4 .... 503 n. 9
2,7-8 .... 504 n. 3
2,8 .... 368 n. 1
2,11 ...... 438 n. 3 ; 502 n. 3
6,8 .... 323 n. 7
6,11 .... 487 n. 4
9,18 .... 394 n. 3
16,14 .... 487 n. 4
17,1 .... 299 n. 2
17,1-2 .... 130 n. 1
17,2 .... 127 n. 2 ; 136 n. 5
17,3 .... 136 n. 4
17,4 .... 118 n. 4 ; 127 n. 4
17,4-6 .... 122 n. 5
17,5-6 .... 135 n. 4
17,6 .... 135 n. 1
17,11 .... 136 n. 5
18,1-5 .... 133 n. 2
18,2 .... 405 n. 5

18,2-3 .... 122 n. 3
18,3 .... 323 n. 3
18,5 .... 323 n. 3
18,5-6 .... 122 n. 5
18,9 .... 144 n. 5 ; 150 n. 4
19,1 .... 258 n. 4 ; 323 n. 3
21,5 348
n. 6 ; 349 n. 8 ; 350 n. 3
21,10-11 .... 134 n. 3
21,11 .... 361 n. 1. 2
21,11-12 ...... 142 n. 4 ; 358 n. 1
21,12 .... 357 n. 1 ; 472 n. 4
21,13 .... 360 n. 2
21,15 .... 405 n. 4
22,5 .... 280 n. 8
22,8 194
n. 4 ; 383 n. 2 ; 385 n. 1
24,1 .... 120 n. 2
24,6 .... 500 n. 7
28,1-2 .... 501 n. 1
30,4 .... 483 n. 4
30,5 .... 501 n. 1
41,1 .... 502 n. 4
46,18 .... 167 n. 3
47,1-14 .... 489 n. 7
47,4 .... 249 n. 1
48,8 .... 309 n. 4
48,10 .... 336 n. 4
48,11 .... 306 n. 3 ; 336 n. 4
50,15 .... 500 n. 3

De baptismo
1,1 .... 134 n. 1
2,1 .... 280 n. 8
4,1 .... 380 n. 2
4,5 .... 184 n. 2 ;
315 n. 1 ; 381 n. 4 ; 382 n. 2
5,1 .... 281 n. 5
5,5 264
n. 5 ; 278 n. 6 ; 289 n. 4
6,1 .... 144 n. 4
7,2 .... 280 n. 8
8,1 .... 391 n. 2
8,4 .... 521 n. 1
9,1 .... 300 n. 1
9,2 .... 306 n. 1
10,7 .... 160 n.4 ; 161 n. 5
12,5 .... 200 n. 4
12,7 183
n. 3 ; 264 n. 6 ; 301 n. 1. 4
13,2 .... 146 n. 1 ; 354 n. 3
17,1 .... 36 n. 2
20,1 .... 521 n. 1

De carne Christi
4,4 .... 145 n. 8
5,7 .... 375 n. 5
6,1-3 .... 370 n. 5
7,1 .... 434 n. 6
7,13 .... 326 n. 8 ; 373 n. 2
8,1 .... 354 n. 4
9,7 .... 392 n. 4
11,3-4 .... 383 n. 1
15,1 .... 373 n. 3
15,6 .... 373 n. 3
17,2-3 .... 134 n. 1
17,3 134
n. 4 ; 141 n. 3 ; 145 n. 7
17,5 .... 414 n. 1
17,6 .... 142 n. 4
18,6 .... 370 n. 3
20,2 .... 266 n. 5
22,1 .... 165 n. 1

De exhortatione castitatis
1,4 .... 145 n. 8 ; 412 n. 4
3,9 .... 412 n. 3
3,10 .... 244 n. 4
4,6 .... 281 n. 5
5,3 .... 292 n. 1 ; 411 n. 5
6,1 .... 290 n. 7
6,2 .... 411 n. 5

De corona
3,1 .... 36 n. 2
9,2 .... 264 n. 6 ; 289 n. 4
13,7 .... 396 n. 2
14,3 .... 184 n. 4 ; 308 n. 8

De cultu feminarum
2,2,2 .... 148 n. 6
2,9,2 .... 394 n. 3
2,11,1 ...... 326 n. 4. 5 ; 396 n. 4

Aduersus Hermogenem
8,2 .... 341 n. 4
18,1 .... 398 n. 1
18,3 .... 364 n. 4 ; 494 n. 7
18,4 .... 366 n. 4 ; 371 n. 3
19,4 .... 494 n. 7
19,5 .... 175 n. 3
20,3 .... 266 n. 5
22,5 .... 361 n. 2
29,5 .... 275 n. 4
34,3 265
n. 2 ; 278 n. 1 ; 365 n. 2
38,2 .... 128 n. 1
39,1 .... 498 n. 5
45,2 .... 124 n. 3

De idolatria
3,4 .... 266 n. 5
6,2 .... 162 n. 3
11,7 .... 148 n. 6
18,5 .... 355 n. 2
24,4 .... 290 n. 7

De ieiunio aduersus psychicos
1,2 .... 371 n. 5
3,2 .... 292 n. 1
7,1 .... 281 n. 5

Aduersus Iudaeos
1,2 ...... 350 n. 7 ; 351 n. 1

1,3 .... 349 n. 8
1,4 .... 351 n. 1
1,4-6 .... 327 n. 1
1,6 .... 345 n. 3
2,1 .... 328 n. 7
2,1-6 .... 346 n. 5
2,4 .... 316 n. 8
2,4,10 .... 319 n. 4
2,11-3,1 .... 328 n. 7
4,7 .... 323 n. 6
4,7-9 .... 323 n. 6
5,3 .... 363 n. 5
8,2 .... 252 n. 6 ; 277 n. 3
8,6 .... 321 n. 2
8,14 .... 200 n. 4
9,3 .... 333 n. 5
9,17 .... 333 n. 6
9,29 .... 332 n. 2
12,11 .... 321 n. 2
13,10-11 .... 329 n. 4
18,4 .... 363 n. 6

Aduersus Marcionem
1,3,1 .... 264 n. 7
1,8,3 .... 362 n. 2
1,9,5 .... 369 n. 4
1,11,6 .... 137 n. 1
1,13,3 .... 252 n. 6
1,18,2 .... 134 n. 2 ; 140 n. 2 ; 298 n. 6 ; 343 n. 3
1,19,1 .... 140 n. 2
1,28,2 .... 354 n. 3
2,5,1 .... 333 n. 1
2,9,2 .... 531 n. 3
2,13,3 .... 184 n. 3
2,16,6 .... 375 n. 3
2,18,1 .... 345 n. 4
2,18,1-3 .... 346 n. 7
2,25,2 .... 124 n. 3
3,1,2 .... 167 n. 6
3,5,2 .... 289 n. 1
3,5,3 .... 268 n. 8 ; 287 n. 6
3,6,2 .... 348 n. 6
3,6,4 .... 324 n. 3 ; 349 n. 3
3,6,8 .... 349 n. 4
3,6,9 .... 349 n. 1
3,7,8 .... 349 n. 3
3,9,1 .... 333 n. 1
3,11,3 .... 333 n. 5
3,11,6 .... 334 n. 1 ; 336 n. 1
3,11,7 .... 373 n. 2
3,11,8-9 .... 349 n. 1
3,12,2 .... 266 n. 5
3,14,4 .... 300 n. 3
3,14,6 .... 204 n. 3 ; 205 n. 6
3,16,5-6 .... 237 n. 5
3,17,4 .... 334 n. 1
3,17,5 .... 230 n. 2
3,18,4 .... 377 n. 3
3,19,4 .... 230 n. 2
3,19,5 .... 333 n. 1
3,19,6 .... 288 n. 7
3,20,1 .... 252 n. 6
3,20,9 .... 255 n .2
3,20,10 .... 239 n. 5
3,21,3 .... 324 n. 6
3,23,1 .... 370 n. 2
3,24,2 .... 277 n. 6
3,24,6 .... 205 n. 5
4,1,1 .... 163 n. 8 ; 264 n. 3 ; 333 n. 2
4,2,1 .... 230 n. 2 ; 318 n. 6
4,2,1-2 .... 164 n. 7
4,2,2 .... 318 n. 6 ; 469 n. 1
4,2,11 .... 469 n. 1
4,3,2 .... 230 n. 3
4,5,1 .... 484 n. 2
4,5,3 .... 186 n. 4
4,6,4 .... 352 n. 3 ; 353 n. 1
4,7,2 .... 238 n. 1
4,7,9 .... 323 n. 4
4,8,5 .... 264 n. 6
4,11,10 .... 352 n. 7
4,11,11 .... 307 n. 1
4,13,4 .... 183 n. 3 ; 322 n. 6
4,13,5 .... 329 n. 7 ; 334 n. 1
4,14,1 .... 531 n. 2
4,17,11 .... 306 n. 1
4,18,4 .... 276 n. 2 ; 289 n. 1
4,19,6 .... 373 n. 1
4,19,12 .... 373 n. 2
4,20,13 .... 144 n. 5 ; 327 n. 8
4,21,2-4 .... 190 n. 3
4,21,4 .... 201 n. 3
4,21,5 .... 237 n. 1
4,22,7 .... 325 n. 2
4,23,5 .... 333 n. 2
4,23,10 .... 175 n. 4
4,24,4 .... 333 n. 2
4,25,1 .... 284 n. 5. 10
4,28,8 .... 175 n. 4
4,29,7 .... 200 n. 1
4,30,2 .... 183 n. 5
4,31,2 .... 197 n. 6
4,31,2-8 .... 183 n. 5
4,31,7 .... 237 n. 4
4,31,8 .... 256 n. 3 ; 264 n. 4
4,33,5 .... 345 n. 4
4,33,8-9 .... 351 n. 5
4,33,9 .... 255 n. 4 ; 325 n. 4
4,37,3 .... 317 n. 2
4,39,12 .... 288 n. 7
4,39,16 .... 352 n. 3
5,1,6 .... 237 n. 2
5,1,9 .... 230 n. 2
5,4,8 .... 264 n. 5
5,4,9 .... 352 n. 1

5,5,10 .... 350 n. 1
5,6,6 .... 347 n. 5
5,7,12 .... 289 n. 4
5,11,8 .... 237 n. 3. 6
5,12,8 .... 289 n. 6
5,17,7 .... 345 n. 4
5,17,11 .... 496 n. 3
5,18,6 .... 256 n. 3
5,18,9 .... 292 n. 1
5,19,7 .... 150 n. 3
5,19,9 .... 352 n. 9

Ad martyras
3,1 .... 117 n. 2 ; 521 n. 1

De monogamia
1,2 .... 411 n. 5 ; 412 n. 4
4,2 .... 288 n. 6
5,7 .... 291 n. 2
6,3 .... 264 n. 6
8,1 .... 354 n. 1
8,2 .... 372 n. 5
11,5 .... 244 n. 4
14,4 .... 199 n. 1 ; 354 n. 1

Ad nationes
1,8,11 .... 318 n. 2
1,9,1 .... 151 n. 6
1,10,34 .... 148 n. 6
2,3,5 .... 356 n. 2
2,3,6 .... 356 n. 4
2,4,2 .... 175 n. 3 ; 362 n. 3
2,4,5 .... 266 n. 5
2,4,6 .... 459 n. 2
2,4,19 .... 284 n. 5
2,9,3 .... 111 n .3
2,11.2 .... 139 n. 8
2,12,2 .... 111 n. 3
2,12,3 .... 111 n. 3

De oratione
1,1-2 .... 184 n. 1
3,3 .... 307 n. 1
4,5 .... 378 n. 5
5,3 .... 404 n. 2
13,1 .... 312 n. 6
16,6 .... 372 n. 1
22,9 .... 350 n. 1
22,10 .... 289 n. 6
25,5 .... 318 n. 1 ; 416 n. 5
29,1 .... 281 n. 5

De paenitentia
1,2 .... 255 n. 1
3,6 .... 388 n. 1
3,9 .... 387 n. 1
7,9 .... 393 n. 5 ; 394 n. 2
9,1 .... 154 n. 3

De pallio
3,3 .... 306 n. 3
4,2 .... 394 n. 1

De patientia
2,1 .... 399 n. 2 ; 403 n. 2
3,1-11 .... 376 n. 2
3,2 .... 199 n. 2
3,10 .... 199 n. 2
5,1-2 .... 392 n. 1
5,3 .... 347 n. 3
5,5 .... 392 n. 4
5,25 .... 395 n. 3
6,1 .... 275 n. 4 ; 399 n. 2
6,1-3 .... 347 n. 1
6,4-5 .... 392 n. 2 ; 398 n. 4
7,1 .... 392 n. 1
7,1-2 .... 392 n. 2
7,3-5 .... 405 n. 3 ; 410 n. 5
7,5 .... 407 n .2
7,10 .... 274 n. 3
8,1,1-3 .... 392 n. 3
10,1 .... 396 n. 2 ; 399 n. 2
10,5 .... 405 n. 4
10,7 .... 392 n. 2
11,1 .... 392 n. 3
11,5-9 .... 401 n. 1
12,1 .... 409 n. 4
12,8 .... 354 n. 3
12,8-10 ..... 471 n. 3 ; 475 n. 4
12,10 .... 399 n. 5
13,2 .... 400 n. 1
13,5 .... 400 n. 1 ; 411 n. 1

De praescriptione haereticorum
4,1 .... 489 n. 1
7,2 .... 147 n. 3
7,6-7 .... 333 n. 4
7,7-12 .... 147 n. 2
7,11 .... 148 n. 2
7,12 .... 150 n. 1
8,6 .... 355 n. 2
8,16 .... 264 n. 5 ; 279 n. 2
9,2 .... 267 n. 4
9,4 .... 149 n. 5
9,6 ... 148 n. 3 ; 150 n. 2 ; 256 n. 1
10,1 .... 258 n. 4
10,7 .... 440 n. 1
12,5 .... 150 n. 2
13,1 .... 354 n. 4
13,4 .... 199 n. 1 ; 354 n. 1
14,1 .... 489 n. 5
14,4 .... 354 n. 1
24,4 .... 482 n. 2
30,3 .... 442 n. 1
31,1 .... 150 n. 5
32,1 .... 497 n. 5
36,1 .... 244 n. 5
36,5 .... 318 n. 6
36,6 .... 230 n. 2 ; 355 n. 1
39,2 .... 127 n. 3
41,4 .... 119 n. 8 ; 149 n. 5

Aduersus Praxean
2,1 .... 355 n. 1
2,4 .... 359 n. 4 ; 496 n. 3
3,1 .... 489 n. 3
5,3 .... 175 n. 3
5,4 .... 361 n. 1
5,5-6 .... 131 n. 1. 2 ; 366 n. 4
6,1 .... 361 n. 1
7,1-9 .... 496 n. 3
7,1 .... 360 n. 2 ; 364 n. 2 ; 494 n. 7
7,3 .... 369 n. 2
7,6 .... 361 n. 2 ; 369 n. 5 ; 491 n. 6
8,1 .... 175 n. 3
9,1 .... 141 n. 2
10,1 .... 363 n. 4 ; 526 n. 2
10,3 .... 359 n. 2
10,9 .... 360 n. 1
11,3 .... 356 n. 1
12,5-6 .... 141 n. 2
13,3 .... 364 n. 1
13,7 .... 365 n. 7
15,1 .... 230 n. 2 ; 486 n. 2
16,3 .... 238 n. 1
16,6 .... 124 n. 3
17,2 .... 124 n. 3
20,1 .... 491 n. 6
21,1 .... 132 n. 2

De pudicitia
1,6 .... 449 n. 3
6,7 .... 387 n. 1
7,1-9 .... 327 n. 2
7,3 .... 304 n. 2
7,6 .... 330 n. 2
7,23 .... 246 n. 3
8,1-12 à 9,1-22 .... 326 n. 2
8,2 .... 212 n. 5
8,9 .... 326 n. 1
8,12 .... 233 n. 3
9,1 .... 212 n. 4
9,3 .... 212 n. 4 ; 233 n. 7 ; 274 n. 2
9,4 .... 277 n. 5
9,12-13 .... 327 n. 8
9,12-19 .... 327 n. 3
9,13 .... 233 n. 7
9,15 .... 394 n. 4
9,16 .... 117 n. 2
9,19 .... 326 n. 1
10,3-4 .... 331 n. 4
10,4 .... 289 n. 6
10,5 .... 325 n. 5
13,2 .... 306 n. 3
14,10 .... 350 n. 1
15,11 .... 354 n. 4
17,1 .... 394 n. 1
18,3 .... 175 n. 4

De resurrectione mortuorum
1,1 .... 400 n. 5 ; 473 n. 3
3,6 .... 255 n. 3
5,1 .... 334 n. 2
5,21 .... 382 n. 1
6,5 .... 382 n. 2
7,2 .... 310 n. 5
7,2-6 .... 192 n. 2
8,3 .... 315 n. 5
12,1 .... 298 n. 7
12 à 17 .... 298 n. 7
13,2 .... 340 n. 3
16,4 .... 310 n. 3
16,12 .... 381 n. 4
17,2 ..... 313 n. 2 ; 383 n. 1
17,5 .... 382 n. 3
18,1 .... 299 n. 1
18,8 .... 382 n. 3
19,2 .... 222 n. 2 ; 256 n. 3 ; 416 n. 5
20,1 .... 276 n. 8 ; 289 n. 2
20,1-2 .... 265 n. 2. 3
20,6-7 .... 291 n. 6
20,7 .... 274 n. 1 ; 275 n. 1 ; 283 n. 7
20,9 .... 273 n. 6
21,1 .... 256 n. 3 ; 266 n. 3 ; 299 n. 7
21,5 .... 256 n. 3
27,1 .... 310 n. 5
28,5 .... 278 n. 6
30,1-2 .... 287 n. 1
30,5 .... 265 n. 4 ; 276 n. 8 ; 277 n. 3
32,1-3 .... 331 n. 2
33,5 .... 163 n. 8 ; 266 n. 5 ; 309 n. 3 ; 352 n. 7
33,8 .... 274 n. 5
34,2 .... 290 n. 4 ; 304 n. 2
35,9 .... 382 n. 1
36,2 .... 434 n. 6
37,5 .... 388 n. 4
38,4 .... 404 n. 2
41,1-3 .... 311 n. 1
45,15 .... 390 n. 3
46,7 .... 388 n. 4
47,8 .... 388 n. 3
49,5-6 .... 356 n. 3
49,9 .... 390 n. 3
52,7 .... 358 n. 1
52,10-12 .... 405 n. 1
52,11 .... 365 n. 5
53,7 .... 382 n. 3
53,11-12 .... 384 n. 1
53,14 .... 385 n. 2
53,15 .... 384 n. 2
53,19 .... 384 n. 2
54,2 .... 382 n. 3

55,7 .... 325 n. 2
55,10 .... 325 n. 2
58,10 .... 264 n. 6
60,1-5 .... 401 n. 6
60,2 .... 412 n. 2 ; 416 n. 5
60,4 .... 384 n. 2
61,3 .... 412 n. 2
61,5 .... 412 n. 2
63,3 .... 387 n. 1
63,4 .... 381 n. 1
63,6 .... 266 n. 5 ; 277 n. 1
63,7 .... 263 n. 2

Scorpiace
1,1 .... 452 n. 3
1,1-5 .... 445 n. 3
2,2 .... 230 n. 5
2,13 .... 56 n. 4
8,3 .... 317 n. 3
9,6 .... 403 n. 5
10,17 .... 237 n. 7
11,4 .... 268 n. 8
15,3 .... 484 n. 2

De spectaculis
2,2 .... 403 n. 1
2,5 .... 136 n. 2
4,1 .... 117 n. 2 ; 521 n. 1
15,2 .... 152 n. 1
19,4 .... 139 n. 7
24,2 .... 354 n. 3

De testimonio animae
2,1 .... 127 n. 2 ; 162 n. 3
6,1 .... 135 n. 1

Ad uxorem
1,1,5-6 .... 412 n. 1
1,2,2 .... 411 n. 5
1,3,2 .... 413 n. 1
1,3,5 .... 233 n. 7 ; 413 n. 1
1,4,1 .... 388 n. 4
1,4,6 .... 393 n. 5
1,5,4 .... 393 n. 2

Aduersus Valentinianos
2,1 .... 304 n. 6
2,2 .... 196 n. 3
2,4 .... 304 n. 6
3,1 .... 184 n. 5 ; 306 n. 1
3,4 .... 148 n. 6
5,1 .... 200 n. 4

De uirginibus uelandis
1,3 .... 354 n. 4 ; 355 n. 1
4,3 .... 244 n. 4
6,1 .... 371 n. 4
6,2 .... 372 n. 2
6,3 .... 372 n. 3. 4
13,3 .... 350 n. 1
17,4 .... 340 n. 3

(Pseudo-) TERTVLLIANVS

Liber aduersus omnes haereses
6,6 .... 333 n. 3

THEODORETVS CYRRHENSIS

Historia ecclesiastica
2,13 .... 449 n. 2
2,14 .... 449 n. 1
4,30 .... 491 n. 1

THEODORVS HERACLEENSIS

Fragmenta in Matthaeum
2 .... 192 n. 4
45 .... 194 n. 1
125 .... 194 n. 5

TIBERIANVS

Carmina
4,7-8 .... 44 n. 4
4,15-20 .... 44 n. 4

TIBVLLVS

Elegiae
3,4,61 .... 413 n. 3

VALERIVS MAXIMVS

Facta et dicta memorabilia
1 praefatio ... 178 n. 1 ; 231 n. 4
4,1,13 .... 504 n. 1
4,7,1 .... 148 n. 5
5,2 externi 4 .... 148 n. 5

VARRO (M. TERENTIVS)

De lingua latina
6,63 .... 467 n. 6
6,68 .... 538 n. 4

Satirarum Menippearum fragmenta (ed. Riese)
p. 198 .... 114 n. 5

VEGETIVS

Epitoma rei militaris
1 praefatio .... 178 n. 1

VENANTIVS FORTVNATVS

Vitae sancti Martini libri
1,123-130 .... 71 n. 2

Vita sancti Albini
3,6 .... 69 n. 5

Vita sancti Germani
1,1 .... 69 n. 5

Vita sancti Hilarii
2,3 .... 69 n. 5
3,3 .... 167 n. 6 ; 345 n. 1

3,6 .... 69 n. 5 ; 71 n. 4
3,7 .... 70 n. 1
5,14 .... 424 n. 3 ; 510 n. 3
6 .... 46 n. 3
14,51 .... 71 n. 1
Vita sancti Marcelli
2,5 .... 69 n. 5
Vita sancti Remedii
1,2 .... 69 n. 6

VERGILIVS
Aeneis
1,6 .... 334 n. 5
1,588-595 .... 448 n. 2
3,575 .... 267 n. 5
4,188 .... 499 n. 5
4,555 .... 476 n. 1
6,724 .... 119 n. 5
6,724-725 .... 126 n. 2
6,744-746 .... 498 n. 2
7,414 .... 476 n. 1
7,601 .... 334 n. 5
8,1-2 .... 539 n. 4
8,580 .... 403 n. 1
8,698-700 63
n. 3 ; 64 n. 2 ; 270 n. 3
Eclogae
7,15 .... 270 n. 3
Georgica
2,39 .... 447 n. 4
3,328 .... 313 n. 6
3,422-424 207
n. 3 ; 305 n. 1 ; 340 n. 9
4,486 .... 270 n. 3

VICTORINVS POETOVIONENSIS
Tractatus de fabrica mundi
1 .... 316 n. 2
2 .... 322 n. 4
3 .... 187 n. 2 ;
198 n. 4 ; 299 n. 3 ; 316 n. 9
5 .... 183 n. 2
9 .... 202 n. 3
10 .... 322 n. 4
Commentarii in apocalypsim Ioannis
1,2 .... 285 n. 8
1,4 .... 203 n. 1 ; 275 n. 3
1,7 .... 205 n. 4
2,2 .... 256 n. 1
4,1 .... 287 n. 5
4,3 .... 319 n. 4
4,4 .... 165 n. 4
4,5 203
n. 1 ; 205 n. 7 ; 344 n. 4
6,1 .... 205 n. 5
6,1-2 .... 203 n. 5
6,4 .... 203 n. 1 ; 273 n. 2
8,1 .... 203 n. 1
8,2 .... 238 n. 2
11,3 .... 201 n. 1 ;
203 n. 3 ; 211 n. 1 ; 325 n. 2
11,5 .... 261 n. 4
13,3 .... 344 n. 4
13,4 .... 203 n. 1
21,5 .... 203 n. 1
21,6 .... 203 n. 1
Commentarii in Apocalypsim Ioannis in recensione Hieronymi
21,16 .... 306 n. 1
De decem uirginibus (ed. *PLS*, t. 1)
p.172 .... 261 n. 5
p.172-174 .... 316 n. 4
p.173 .... 204 n. 5
p.174 .... 183 n. 2 ;
187 n. 2 ; 205 n. 6 ; 310 n. 3

VINCENTIVS LERINENSIS
Commonitorium
1,18 .... 211 n. 2

VITA CYPRIANI CARTHAGINIENSIS PONTIO ADSCRIPTA
1 .... 50 n. 2 ; 212 n. 1
2 .... 70 n. 5 ; 135 n. 3
3 .... 56 n. 4
4 .... 212 n. 1
5 .... 14 n. 5 ; 15 n. 3
6 .... 153 n. 5
7 149
n. 1 ; 153 n. 7 ; 221 n. 1
11 .... 506 n. 2
12 .... 438 n. 5
13 .... 439 n. 1
18 .... 14 n. 5
19 .... 441 n. 1

VITA MAXIMINI TREVIRENSIS
7 .... 32 n. 7

VLPIANVS IVRISCONSVLTVS
Digestorum libri
2,4,1,1 .... 452 n. 1
2,4,2 .... 451 n. 5
2,13,6,1 .... 452 n. 1
2,14,7,6 .... 452 n. 1
3,3,35,3 .... 465 n. 1
3,5,8,3 .... 465 n. 1
5,1,2,6 .... 400 n. 1
5,1,81 .... 362 n. 1
11,6,1 .... 451 n. 5
18,1,9,1 .... 388 n. 4
25,3,3 .... 451 n. 5

25,3,5,18 .... 451 n. 5
43,12,1,13 .... 466 n. 4
47,10,11 .... 409 n. 3

Liber singularis regularum
10, *tit.* .... 389 n. 2
19,3 .... 389 n. 2

XENOPHON

Anabasis
5,2,14 .... 538 n. 6
6,5,27 .... 538 n. 6

ZENO VERONENSIS

Tractatus
2,17 .... 331 n. 3
2,38 .... 117 n. 1

ZOSIMVS

Historia noua
3,5,7 .... 44 n. 7

D. Auteurs modernes

Achelis, H. 480
Aeby, G. 364
Aigrain, R. 11,32,33,69,440
Aland, K. 222
Alès, A. d' 439
Alewell, K. 231,290
Alföldi, A. 38,42,447
Alföldi, M. R. 43
Alfonsi, L. 103
Allenbach, J. 331
Altaner, B. 58,170,200
Amann, E. 187
André, J.-M. 106,152,435
Antin, P. 52,53,55,63,236,268
Antweiler, A. 85
Arns, E. 164,244
Aszfahl, G. 305,313
Auber, C. A. 31,33
Aubert, E. 72
Aubin, P. 100
Aubineau, M. 310,490
Auerbach, E. 264
Autexier, A. 30
Axelson, B. 113,418

Babelon, E. 509
Babut, E.-C. 507,511
Backer, E. de 291,292,354
Badcock, F. J. 117
Bakhuizen van den brink, J. M. . 16
Balducci, C. A. 44,432
Ball, M. T. 309
Baradez, J. 38
Barbero, S. 151
Barbier, P. 80
Bardon, H. 44
Bardy, G. 80,85,114,118
176,177,179,295,333,423,429,479,485
Barwick, K. 296
Bastiaensen, A. P. R. 444,511
Batiffol, P. 453,461,484
Baumstark, A. 260,541
Baus, K. 170
Bavaud, G. 59
Bayard, L. 217,218,242,285
Beck, Alexander 359
Beck, Anton 366,376,387
Becker, C. 120,129,445
Beckmann, F. 408
Beer, R. 68
Belsheim, J. 245
Belvederi, G. 37
Bender, W. 152,369,380
Bengsch, A. 197
Bennett, C. E. 239
Benoît, A. 144,197
Benoît, F. 36,37,39,40
Benson, E. W. 218
Benz, E. 171
Béraud-Sudreau, J. 34
Berchem D. van 38,250
Berger, S. 208,243,245
Bernert, E. 140
Bernhard, M. 218
Berthier, J.-J. 17
Besnier, M. 35
Besse, J.-M. 51
Beumer, J. 173,233
Beutler, R. 124
Bidez, J. 432
Biondi, B. 408
Birt, T. 164
Bischoff, B. 206
Blackmann, E. G. 264
Blaise, A. 85
Blasich, G. 378
Blatt, F. 260
Blomgren, S. A. 70
Blumenkranz, B. 345
Boissonnade, P. 30
Bolaffi, E. 104
Bömer, F. 163,234
Bonnassieux, F. J. 246
Bonner, A. F. 250
Bonner, C. 111,301
Borchardt, C. F. A. ....
.... 13,83,167,457,461,465,469,504
Borst, A. 343
Botte, B. 143
Bouhot, J.-P. 171
Boulanger, A. 46
Boularand, E. 81,85
Bovini, G. 37,47
Boyancé, P. 41,129,230,273

BRAC, M. 28
BRANDES, W. 117
BRAUN, F. M. 132
BRAUN, R. 130,145,356, 358,359,360,361,362,365,487,502
BRIESENICK, B. 46
BRISSON, J.-P. 288
BROGLIE, A. de 78,423
BROWN, M. V. 11
BRUHN, H. 268
BRUSIN, G. 207
BRUYNE, D. de 243,244,245
BRUYNE, L. de 36
BUCHANAN, E. S. 245
BUDDENSIEG, T. 36
BURDEAU, F. 42
BURGER, F. X. 107
BURGOS NADAL, T. 292
BURNER, G. 119
BUTTELL, M. F. 11,103,146,220
BUYTAERT, E. 191

CADIOU, R. 185,536
CALLEBAT, L. 218
CAMPANA, A. 68
CAMPENHAUSEN, H. Freiherr von 15,16,37,165,404
CAMPOS, J. 149
CANTALAMESSA, R. 358,359,376
CAPMANY, J. 137
CAPPUYNS, M. 69,244
CAPUA, F. di 481
CARCOPINO, J. 47
CARPENTER, H. J. 117
CASAMASSA, A. 173
CASPAR, E. 142,430,478
CASTILLO, C. 487
CAUSERET, A. 53
CAVALLERA, F. 49,171
CECCHELLI, C. 38,66
CESKA, J. 432
CHADWICK, H. 490
CHADWICK, N. K. 28
CHAMARD, F. 31,32
CHAPMAN, J. 244,429
CHARBONNEAU-LASSAY, J. 45
CHARLESWORTH, M. P. 447
CHARLIER, A. 378
CHASE, A. H. 71
CHÂTILLON, F. 56
CHAUSSERIE-LAPRÉE, J.-P. 249,433
CHAUVET, G. 45
CHAVASSE, A. 68
CLARKE, C. V. 59
CLAUDE, D. 29,345
CLAVEL, M. 466
CLERCQ, C. V. de 173,498
CLOUZOT, E. 38
COLSON, J. 15,160,169,459
CONGAR, Y.-M. 58,414,448
CORSSEN, P. 17,140
CORTELEZZI, G. 394
COURCELLE, P. 52,56,59,60,63,65,69,77,114, 126,136,147,264,272,273,383,417,419
COURTOIS, C. 66,511
COUSIN, J. 100,250
COUSSEAU, A. C. 31
COUSTANT, P. 167,172,427
COVA, P. V. 225
CROUZEL, H. 536
CUENDET, G. 260,533
CUMONT, F. 43,44,47
CURTIUS, E. R. 69

DAGENS, C. 16
DAMME, D. van 213
DANIÉLOU, J. 17,197,252,301,320,322,347
DEKKERS, E. 117
DELARUELLE, E. 174
DELEHAYE, H. 211,439,511
DELOCHE, M. 33
DEMOUSTIER, A. 460
DESIMONE, R. J. 81
DESJARDINS, E. 30
DIAZ Y DIAZ, M. C. 195
DIESNER, H. J. 67
DILLER, H. 113
DINKLER, E. 45
DOBSCHÜTZ, E. von 202
DOIGNON, J. 38,56,67,71, 76,109,117,219,231,284,367,476,541
DOLD, A. 208
DÖLGER, F. J. 44,142,144,302,304,321,324
DORNER, J. A. 366
DOSSETTI, L. 442
DOUAIS, C. 464
DREVES, G. M. 72
DUCHESNE, L. 32,206,429,440,464,466,469,480
DUPONT, A. 466
DUPUIS, J. 182
DURAND, V. 31
DUVAL, P.-M. 39
DUVAL, Y.-M. 331,332,428,451,457,462

ECKARDT, R. 260
EDSMAN, C. M. 300
EGERMANN, F. 108
EGGER, R. 38,42
EISLER, R. 46
EISWIRTH, R. 55,60
EITREM, S. 44

Elia, S. d' 432
Ells, H. 69
Emmenegger, J. E. 12,415
Engels, L. J. 402,473
Ensslin, W. 42,432
Ernst, J. 404
Espérandieu, E. 28,39,40,41,45
Esser, G. 381,406
Étienne, R. 28
Evans, E. 360
Ewig, E. 438
Eygun, F. 33,34,36,40

Faider, P. 242
Faller, O. 67,142
Farina, R. 450
Favre, R. 13,375
Feder, A. 138,162,307,425,426, 429,434,442,455,458,464,469,491,532
Fessler, F. 103
Festugière, A. J. 112,114,129,386,388
Février, P.-A. 36
Fierro, A. 126,139,195,380,382,383,400,402
Fine, H. 404
Fischer, B. 244
Folliet, G. 480
Fontaine, J. 85,128,218,258, 311,316,347,396,452,507,508,509,510
Formigé, J. 36,39,45
Förster, T. 366,376
Forti, G. 150,215,298
Fortin, E. L. 377
Fossard, D. 35
Franchi de' cavalieri, L. 38
Frank, H. 142
Frede, H. J. 175
Fredouille, J.-C. 304,392
Frézouls, E. 432
Fritsch, R. 39
Früchtel, L. 171
Funaioli, G. 264

Gaiffier, B. de 79
Gagé, J. 42
Galdi, M. 335
Galletier, E. 41
Galtier, P. 12,80,179,364,375,424
Gamber, K. 208
Ganshof, F. 443
Garaud, M. 29
Garrucci, R. 16
Gastaldi, N. J. 288
Gaudemet, J. 453,461
Génestal, R. 461
Georgii, H. 334
Gericke, W. 484
Gerkan, A. von 448
Gerke, F. 37
Ghellinck, J. de .. 148,214,291,354,411
Giamberardini, G. 12
Giesecke, A.C. 506
Gimborn, D. T. 11,220
Ginot, E. 34
Girard, G. 80,466
Glaue, P. 344
Gmelin, U. 461
Goffinet, E. 112,177,179,228,531
Goldammer, K. 301
Götz, K. 213
Grabar, A. 16,17,447
Graillot, H. 40
Grégoire, H. 38
Grenier, A. 29
Griffe, É. 31,85,423,469
Grisart, A. 50
Grützmacher, G. 178
Gryson, R. 524
Guignebert, C. 394
Gummerus, J. 493
Gutierrez, A. 409
Guyonvarc'h, C. J. 42

Haas, O. 42
Hadot, P. 63,147,488
Hagendahl, H. 53,61,104,218,250,418
Hägglund, B. 150
Hamman, A. 429
Hanson, R. P. C. 179,265
Harl, M. 179
Harnack, A. 17,50,137,185,187,191,439
Harris, J. R. 123,344,478
Hatt, J.-J. 40,41,432
Heard, R. G. 244
Hefele, C. J. 441
Heinemann, L. 408
Heinze, R. 120,130,468,470
Heintze, H. von 44
Hellegouarc'h, J. 148,408
Henriksson, K. E. 114
Herescu, N. 408
Hermann, T. 138
Herter, R. 47
Hiltbrunner, O. 304
Hoffmann, J. B. 249
Holl, K. 142
Holmberg, A. 246
Hommel, W. S. 111
Honig, R. 408
Hoppenbrouwers, H. A. M. 404,442,509
Houssiau, A. 196
Hubert, J. 35

Hummel, E. L. 154,404
Hus, A. 291
Husner, F. 310,311

Ihm, C. 447
Instinsky, H. von 16

Jäger, H. 483
Janson, T. 69
Janssen, H. 15,217,404
Jeannotte, H. 541
Jellicoe, S. 176
Jonge, E. de 218
Jordan, H. 200
Jouassard, G. 187
Jullian, C. 28,29,165, 174,423,424,443,457,461,469,504,507

Kajanto, I. 41
Kannengiesser, C. 14,173,176,318,330,424
Kantorowicz, E. H. 17,447
Karo, G. 536
Karpp, H. 264,383
Kattenbusch, F. 404
Kauffmann, F. 67
Kemper, F. 69
Kerestzes, F. 323
Kevane, E. 57
Khatchatrian, A. 35
Kievits, H. H. 183
Kinnavey, R. J. 11,219,481
Klauser, T. 16,448
Klein, M. 142
Kling, H. 61,105,121,220
Klostermann, E. 171,536,537
Knaake, J. A. 217
Knauer, G. N. 64,113
Kneller, C. A. 141,151
Knoock, L. C. 218
Köbner, R. 69
Koch, H. .. 113,124,152,200,205,309,344,378
Kollwitz, J. 451
Kolping, A. 293
Kotek, F. 129
Kötting, B. 260
Krumbacher, C. 540
Kruse, H. 451
Kühn, R. 120
Kunzelmann, E. 58,64
Kurfess, A. 43
Kuss, O. 150

Labhardt, A. 61,147,262,333
La Bonnardière, A.-M. 58
Labriolle, P. de 222,404,428
La Croix, C. de 34,35
Ladner, G. R. 16
Lamarche, P. 138
Lambrechts, P. 39,174
La Ménardière, J. C. de 39
Lammert, F. 27
Langlois, P. 272
Lantier, R. 39,40
Largent, A. 80
Latouche, R. 46
Lauchert, F. 305
Laurand, L. 53
Laurin, J.-R. 478
Lausberg, H. 100,262,282,477
Lausberg, M. 108
Lazzati, G. 427
Le Bachelet, X. 11,375,455,457
Lebacqz, G. 291
Le Blant, E. 33,34,46
Lebon, J. 13,14,375,376
Lebreton, J. 30,170
Leclercq, H. 441
Leclercq, J. 136,153,314
Ledain, B. 29,31,32,36
Leeman, A. D. 52,265
Leglay, M. 38
Leipoldt, J. 191
Lenz, F. 44
Leo, F. 231
Leroquais, V. 31
Le Touzé de Longuemar, A. . 46,73
Leumann, M. 239
Lévêque, P. 43
Lewy, H. 44,170,307
Lietzmann, H. 142,536
Limongi, P. 386
Liscu, O. 109,338,537
Loewe, G. 539
Loi, V. 44,200,214
Lomiento, G. 144
Loofs, F. 179,364,484
L'Orange, H. P. 448
Lorenz, R. 511
Lortz, J. 120,127
Lowe, E. A. 67,68
Lubac, H. de 179,264,283,284
Luck, G. 232
Lundström, S. 200,457
Luneau, A. 316,320,322,325

Macholz, W. 355
Maier, J. L. 451
Maillard, E. 73
Maillé, Marquise de 28,174
Mâle, E. 73
Malo, H. 73
Malunowicz, L. 215,291,354
Mandouze, A. 58

Mann, J. C. 30
Mann, M. E. 11,220,250
Marache, R. 218
Marold, K. 249,250
Marrou, H. I. 17,57,244,256,343
Martimort, A. C. 117
Martin, H. J. 506
Martinez Sierra, A. 375,492
Marucchi, O. 38
Marx, B. 428,464
Mau, G. 43
Maurice, J. 42
Maurin, L. 39
Méhat, A. 418
Mehrlein, H. 318
Melin, B. 419
Meslin, M. 171,423,468,488
Metz, R. 143
Meunier, R. A. 71
Meyer, W. 146
Michaélidès, D. .. 150,292,354,411,483
Michel, A. 258
Misch, G. 114
Mohrmann, C. 59, 161,215,219,222,285,289,356,499
Moingt, J. 141, 355,358,359,360,363,365,366,369,492
Molignoni, G. 111
Mommert, C. 260
Mommsen, T. 213
Monachino, V. 449
Monceaux, P. 59,460
Monchamp, G. 440
Monod, G. 71
Monteil, P. 335
Montès Moreira, A. 210,443
Moorsel, P. P. V. van 37
Moreau, J. 42
Morel, V. 390
Moricca, U. 144
Morin, G. 68,171
Morrison, K. F. 449
Müllejans, H. 154
Müller, A. 414
Murphy, F. X. 58,338

Nagel, P. 511
Nautin, P. 171
Nesselhauf, H. 30
Nestler, H. 173,250
Nikolasch, F. 448
Nock, A. D. 43,100,114
Nordberg, H. 429,480
Norden, E. 44,52,218,242
Nováková, J. 353

Oltramare, A. 256,298,396
O'Malley, T. P. 284,531
Opelt, I. 57,111,129,309
Orbe, A. 362,363,364
Ortiz de Urbina ,J. 496,499
Otto, A. 108
Otto, S. 134,265,298

Palanque, J.-R. 162,443,458,524
Pantzerhielm-Thomas, S. 105,107
Pascal, C. 137
Paucker, C. von 261
Pellegrino, M. 17,80,107,128,146,172
Peñamaria, A. 62
Penco, G. 507,511
Penna, A. 260
Pépin, J. 283
Peretto, L. 186
Peter, H. 231,250
Peterson, E. 301,368,450
Petit, P. 178
Pétré, H. 289,298,407,408,409
Pettorelli, J.-P. 331
Philippson, R. 338
Piault, B. 366
Pichon, R 322
Pie, Cardinal 79
Piétri, C 450
Piganiol, A. 43,322
Pirson, L. 41
Pizzolato, L. F. 170
Pohlenz, M. 119,128
Polheim, K. 103,218
Poncelet, R. 533
Porcher, J. 35
Pöschl, V. 104,108,109,301
Poukens, J. 291
Prete, Serafino 451
Prete, Sesto 215,419
Preuschen, E. 186
Prigent, P. 123,137
Prümm, K. 197

Quacquarelli, A. 51,245,334
Quain, E. A. 253
Quentin, H. 441,442
Quillacq, J.-A. 139,219
Quispel, G. 127

Rahner, H. 184,301,377,490
Rahner, K. 459
Rand, E. K. 462
Rapisarda, E. 112
Rasneur, G. 493
Rauschen, G. 376
Refoulé, R. F. 255
Reichmann, V. 307
Reiff, A. 276
Reinhardt, K. 129

Reinkens, J. H. 167,179,457,465
Reitzenstein, R. 17
Renard, M. 40
Restrepo-Jaramillo, J. M. 355
Réveillaud, M. 215,217,419
Rey, R. 46
Reymond, C. M. 35
Richard, A. 33
Richard, M. 191,486
Rietz, G. 536
Rigoir, J. 30
Riposati, B. 262
Rivière, J. 347,490
Rochefort, G. 43
Roger, M. 174
Rolland, H. 444
Rondeau, M.-J. 385,395
Rouche, M. 30
Rougé, J. 510
Ruch, M. 228,474
Ruggiero, E. de 505

Säflund, G. 218
Sainio, M. 217
Salmon, P. 16
Saltet, L. 429
Sanday, W. 200,213,290
Sans, I. M. 347
Savio, F. 429,450
Scarpat, G. 364,454
Schanz, M. 173
Scheidweiler, F. 484,486
Schiktanz, M. 428
Schmeck, H. 345,346
Schnackenburg, R. 132
Schnayder, J. 332
Schönberger, O. 487
Schrijnen, J. 285
Schulz, O. 504
Schumacher, W. N. 447
Schuster, M. 69
Schwyzer, E. 543
Seeck, O. 178
Selb, W. 16
Seston, W. 16,42
Setton, K. M. 450
Seyr, F. 380
Sherlock, R. B. 11
Siauve, E. M. 46
Sider, R. 298,387
Silvestre, H. 253
Simon, M. 37,323,349
Simonetti, M. 14,82,113,146, 182,228,355,360,364,366,375,485,495
Simovic, B. 419
Siniscalco, P. 383
Siouville, A. 114
Sittl, K. 208
Smulders, P. 12, 14,85,167,191,355,362,364,365,375
Soden, H. von 289
Sotomayor, M. 37,447
Souter, A. 200,289,290,399
Spanneut, M. 119,126,127,153,265,304,399,495
Stead, G. 365
Steidle, W. 106
Stein, E. 185
Steinacker, H. 430
Steiner, A. 392
Stelzenberger, J. 149
Stern, H. 46
Steyns, D. 152,153,305,313,315
Stirnimann, J. K. 150
Stix, J. 139
Stommel, E. 16,37
Stramondo, G. 137
Straub, J. 16,232,419,447
Stroheker, K. F. 438
Stroux, J. 296
Sühling, F. 304
Swift, F. L. J. 487
Switalski, B. 173

Tardi, D. 71
Teeuwen, W. J. 217
Testard, M. 104
Tetz, M. 486
Thomas, E. 334
Thomas, L. 407
Thouvenot, R. 29,40
Tibiletti, C. 127,135
Tombeur, P. 63
Tomsin, A. 334
Tränkle, H. 323
Trooz, C. de 273
Türck, E. 270
Turner, C. H. 191,290,344

Usener, H. 112,142

Vaccari, A. 64
Valente, M. 338
Vallin, P. 451
Van den Bruwaene, M. 41,130
Van den Eynde, D. 118,211,354
Van der Weijden, P. 117
Vega, A. C. 210
Vermeulen, A. J. 108,404
Verriele, A. 198
Villain, M. 170,432
Viller, M. 404
Villette, J. 38
Visscher, F. de 40
Vitale, A. 340
Vogel, C. 459

Vogels, H. J. 399,451
Vogt, H. J. 370
Vogt, J. 232,449
Volbach, W. F. 17,35
Vouaux, L. 448

Walker, G. S. M. 498
Waltz, R. 322
Warren, M. 539
Waszink, J. H. 173,406
Watson, E. W. 217,242
Wessel, K. 38
Weyman, C. 476
Wiegand, J. 17
Wiegandt, M. 52
Wiesen, O. S. 126
Wijkström, B. 231
Wild, P. T. 12,141,379,388
Wille, W. 173,306,353
Williams, A. L. 344
Wilmart, A. 14,67,68,85,203, 206,210,233,330,428,429,434,443,446, 457,461,462,464,469,470,477,480,500
Wilpert, J. 36,37
Winden, J. C. M. van 173,185
Winkelmann, F. 38
Wirthmüller, J. B. 376
Wissowa, G. 47
Wistrand, E. 261
Wlosok, A. 44,107,120
Wolf, J. G. 389
Woolcombe, K. J. 286
Wuilleumier, H. 40
Wuilleumier, P. 40,41

Zahn, T. 164,175,191,230
Zanatti, P. S. 260
Zeiller, J. 201,429,480
Zimmermann, G. 274
Zingerle, A. 174,531

II

Index analytique

A. Mots français

ABEL 329
ABRAHAM
(descendance d') 347
(deux fils d') 327
(nom d') 330
(paternité d') 353
ABRE (tombeau dit de sainte) ... 46-47
Acclamation 448
ADAM
(figure d') 329
(incroyance d') 347
pécheur 384,386
(second) 385
Admonitions (terme de rhétorique) 392,397
Aigles (exégèse de) 194
Ailes spirituelles 309,383
Aîné (le fils) 327
Allégories
des poètes 264
et témoignage des prophètes . 265,283
Altercation (terme de rhétorique).. 483
Ambiguïté (terme de rhétorique) 262,263,296,297
Ambition 396
Ame
communion avec le corps 381,383,385,389
(croissance de l') 358
(fatigue de l') 138
(joie de l') 127
(matérialisation de l') 380
naturellement chrétienne 134,135,137
(retraite de l') 135
(semences de l') 406
(substance de l') 387
(témoignage de l') .. 127,128,131,299
(tranquillité de l') 152
(vol de l') 381
(volonté de l') 386
Cf. aussi *s.u.* Paix
Amplification (terme de rhétorique) 113,114,309,474,500
Anciens (titre d') 220,221
Ane (exégèse de) 303
Anges 330,380
Animaux purs 302-304
impurs 302-303
(instinct des) 130
Antithèse (terme de rhétorique) 305,472,473,483
APELLE, hérétique 370
APOLLON MATUIX 40
Apologétique (traces d') .. 480,487,513
Apostolique (homme) 489
Apôtres
(conseil donné aux) 311
(figurant désignant les) 301,302,306,307,322
(sommeil des) 314
AQUITAINE
(clercs d') 444
(juiveries d') .... / 345
(prépondérance de l') 458
(rhéteurs d') 28,30,54
(sarcophages d') 46
(spirituels d') 510
(théologie impériale en) 42
Arbre (exégèse du bon) 306
ARIUS (les deux) 491
(symbole d') 491
ARLES (sentence d') 441,444,477
(synode d') 457
(*Tricennalia* célébrées à) 443
Arrogance 396
Asianisme (terme de rhétorique) .. 52,55
Astres (divinité des) 128,129
ATHANASE
(accusation contre) . 480,482,484,487

(adversaires d') 485
(cause d') 477
(« communion » d') 485
(condamnation d') 441,445
(défense d') 444,478,487,488
(défenseurs d') 431,440,457
défenseur de la « foi catholique » 488
(jugement d') 477
(juges d') 483
(lettre à) 479
(lettre sur) 481
(personne d') 456,488
rupture avec Marcel 486
(séide d') 480
Attis 440
Audience (terme de droit) 466
refusée 466,467
Autorité d'un écrivain 222,223
Aveugle-né (exégèse de l') 37,368

Baptême
(confession du) 353
fruit d'un enseignement 142
(illumination par le) 144
(joie du) 143,146
(jeûne avant le) 190
(liturgie du) 520-521
(nouvelle naissance du) 117,386
(purification du) 387
et cf. *s.u.* Hérétiques, Jeûne, Naissance
Béatitude 136
Béatitudes (les) 391,401,404,405
Bêtes (intelligence des) 107
Béziers
(audience au synode de) 466-467
(débats du synode de) 428, 464
(évêché de) 463
(récit du synode de) 462
Bien(s)
désirables 106-107
éternels 400
matériels 410
(partage des) 410
souverain 101
Bienfaisance 410
Bienveillance (terme de morale) ... 409
Biologique (communauté) 407
Bordeaux (écoles de) 43-44
Brebis perdue (exégèse de la) 304,327,330

Caché cf. *s.u.* Sens
Calice cf. *s.u.* Passion
Capitulation des manuscrits .. 244-245
Centurion de l'Évangile 328
Chair
(actes de la) 389
(lutte de l'esprit et de la) 391
(œuvres de la) 390,391,398
(souillures de la) 302
spirituelle 381
(volonté de la) 391
Cf. *s.u.* Péché
Chananéenne (de l'Évangile) 328
Charité
(éloge de la) 473-474
œuvre de l'Esprit 399
(vie de) 407
Chaussures (exégèse de l'interdiction des) 337
Chien (exégèse de) 303
Christianismes « directs » 219,285
Cicéron (définitions de) .. 107,337-339
Cf. aussi *s.u.* Philosophie
Civaux, cité
(énigme de) 33
(inscription de) 34
Clausules 220,249,476
Clémence (terme de morale) 109
Cohérence (terme de rhétorique) 334-335
Colombe (exégèse de la) 304
Commun (croyances du) 111
Commune
(explication) 270,274,275
(idées) 119
(opinion la plus) ... 100,105,107,109
Comparaison (terme de rhétorique) 299,323
Conciles (documents des) 479
Condition d'un animal 340
Confesseur 15,443,460,461
Confession
blasphématoire 466
de Dieu 426
de l'exil 442,443
de foi 442,444,477,513
du baptême 353
(ministère de la) 503
orale 468
Confirmation
(terme de droit) 467
(terme de rhétorique) 481
Conscience
de la foi 148,151
épiscopale 14,436
et acte 154
générale 425
Cf. aussi *s.u.* Péché
Constantin, empereur 42-43
Continence 413
Controverse (terme de rhétorique) 491,492

Convenance (terme de rhétorique) 335,337
Conversion d'Hilaire
  dans l'histoire ecclésiastique ... 74-76
  de type janséniste ... 76
  et le prologue du *De Trinitate* . 80-81
  romantique ... 77-78
Corps
  ailé ... 382
  (crucifier le) ... 380
  (fragilité du) ... 380
  (images du) ... 309-311
  (péché du) ... 387
  (prison du) ... 136
  (refonte du) ... 309
  spirituel ... 383,386,402
  (volonté du) ... 386,388
  (voluptés du) ... 394,395
Cothurne gaulois ... 53
Crainte (terme de morale) ... 375
Croix du Christ ... 377
Curiosité des philosophes ... 148
  nécessaire ... 242
Cyprien
  (autorité de) ... 224
  (clarté de l'expression chez) ... 217
  (éloge de) ... 214-215
  (fonction épiscopale selon) ... 15
  « homme de sainte mémoire » ... 211
  (action pastorale de) ... 459-460
  (portrait de) ... 16
  (style de) ... 216-218,233
  (*Vie* de) ... 17,211

Déserts (exégèse de) ... 308
Désespoir (terme de morale) ... 338
Devoir (terme de morale) ... 104
Deux (exégèse de) ... 317
Dieu
  (beauté de) ... 131
  créateur ... 118,130,132,135,358
  (définition de) ... 125
  (Esprit de) ... 369
  (d'éternité) ... 356
  (extension de) ... 82,357
  (immanence de) ... 125-126
  (nom de) ... 124,369
  (œuvres de) ... 127,131
  (paternité de) ... 359
  (pensée naturelle de) ... 119,134,135
  (pouvoir de) ... 359,360,380
  (puissance de) ... 355,380
  (quête de) ... 65
  (raison de) ... 255
  (recherche de) ... 101
  (sagesse de) ... 370-371
  (sens intellectif de) ... 130
  (substance de) ... 357,364
  (transcendance de) ... 126
  unique ... 112,113,115,120,122
  (vouloir de) ... 359,360,380,381
  Cf. aussi *s.u.* Progrès
Dieux (familles de) ... 111
Dissimulation (terme de rhétorique) ... 419
  Cf. aussi *s.u.* Hérétiques
Division (terme de rhétorique) ... 485
Doctrine : de la foi ... 501
  égarée ... 489
  évangélique ... 133,162,228,343,344
  Cf. aussi *s.u.* Philosophes
Donat de Bagaï ... 10
Donatisme ... 480
Donatistes ... 58
Douze (exégèse de) ... 322
Doxographie ... 111
Dulcitius, scribe ... 68

Eau (exégèse de l') ... 300-301
Eauze, cité
  (Orphée à) ... 466
Église : (assauts contre l') ... 393
  céleste ... 330
  (corps de l') ... 459
  de Dieu ... 47,62,66
  (Lettre à toutes les) ... 479-481
  (mystère de l') ... 411
  (navire de l') ... 301
  (signe de l') ... 292
  (typologie de l') ... 282,291
  (vie de l') ... 290,293
  Cf. aussi *s.u.* Poitiers
Égypte : (monstres d') ... 63
  (sortie d') ... 56-57,66
  (venir d') ... 56,59
Éléments (les quatre) ... 299
Éloquence
  (fleuve d') ... 54
  latine ... 52,54
  (renoncement à) ... 59
  (transfert de l') ... 63
Empereur : hérétique ... 444
  sacré ... 449
Émulation ... 225
Encaenies (credo des) ... 499
Enfants (exégèse de) ... 399
Enseignement
  (connaissance par l') ... 140
  (fonction d') ... 154
  Cf. aussi *s.u.* Foi
Épines (exégèse de) ... 308
Épreuve cf. *s.u.* Foi
Espérance
  de résurrection ... 402
  (éloge de) ... 473
  et patience ... 401
  (foi de l') ... 402
  œuvre de l'Esprit ... 399

Esprit
(accueil de l') 386
(ailes de l') 383
(autonomie de l') 376
(concorde du corps et de l') 309
(dans, par l') 369,380
(dons de l') 320
(éternité de l') 379
(faute contre l') 365,369
(fécondité de l') 305
(fruits de l') 408,418
(grâce de l') 307
(impassibilité de l') 197
(infusion de l') 144
(nouveauté de l') 385,389,414
(œuvres de l') 391,399,400,405
(renouvelés par l') 386
septiforme 321
(théologie de l') 355
(vertus de l') 215
Cf. aussi *s.u.* Chair, Fils
Éternité 356,363,374,375,379,480
Cf. aussi *s.u.* Dieu
Eunuques (trois sortes) 412
Évangélistes 164
Évangile(s)
(actions dans l') 234
(de Marcion) 230
(paroles dans l') 233
(les quatre) 230
Cf. aussi *s.u.* Doctrine, Foi
Ève 413-414
Évêque(s)
(combat de l') 439
(conscience d'être) 14-15,436
(décrets d') 461,497
(des évêques) 449
(devoir de l') 438
(dignité de l') 15
éducateur 160
(épreuve de l') 161,438
et l'hérésie 160-161
(exemple de l') 439
exilé 506
(foi de l') 19,448
(iconographie de l') 16
(jugement des) 440
martyr 450
mauvais 396
métropolitain 458
(ministère de l') ....
14,15,18,23,49,153,162,168,439,523
(promotion de l') 15
pseudo- 464-465
raisonnables et graves 460
serviteur fidèle 160,195
(silence de l') 435
(souffrance de l') 524
(types d') 435,449
Cf. aussi *s.u.* Occident
Excommunication (décrets d') ... 460
Exemple cf. *s.u.* Évêque, Faits, Similitude
Exil :
comme sanction 442
(confession de l') 443
(dignité de l') 440,506
(éloge de l') 506
(honneur de l') 442
(injustice de l') 503
volontaire 506
Exorde (règles de l') 100
Faim (exégèse de) 313
Fait(s) évangélique(s)
(cause intérieure des) 257,276
comme exemples 257,259,282
(connexion des) 295
(développement des) 271,278
(efficience des) 279,282
(équilibre des) 239,257
(explication du) 277
(ordre des) 275
premier 277
(véracité des) ... 256,273,275,280,352
Cf. aussi *s.u.* Image
Famille (apophtegme évangélique de la) 383-385,389
Femme
(ambiguïté de la) 413
aux sept maris 411-412
(union de l'homme et de la) 412
Feu (exégèse de) 301-302
Figues (exégèse de) 306
Figuier stérile (exégèse du) 308,309,351
Figuratisme 264
Fils
(connaissance mutuelle du Père et du) 360
(divinité du) 352
(essence du) 496
et Esprit 391
(génération du) 167,354,360,362-364,494-495
(incarnation du) 365-367
(intelligence de l'être du) 354,368,494
(nom du) 496
(procession du) 359
(substance du) 365
Cf. aussi *s.u.* Jésus, Juifs, Sagesse, Unité, Verbe.
Fin (définition de la) 535-538
Foi
(acheminement à la) ... 62,64,65,70
au Christ 63,66

(confession de) ... 442,444
(conscience de) ... 148
(danger de la) ... 66
d'Hilaire ... 522
de l'espérance ... 402
de l'Évangile ... 135,398
de Nicée ... 493,495,498
des gentils ... 352
(doctrine de la) ... 501
donnée au baptême ... 151
(éloge de la) ... 472-473
(enseignement de la) ... 487-489
(épreuve de) ... 426,432,438,442,454,455,456,511
éprouvée ... 455,500
et intelligence ... 144,255
et la Loi ... 351-353,397
et volonté ... 145
infinie ... 119
(liberté de la) ... 500
(logique de la) ... 415
militante ... 69
(mortifié par la) ... 386
(paradoxe de la) ... 506
parfaite ... 488
(péril de la) ... 368
(permanence de la) ... 148,425
récompense ... 145
(règle de) ... 118,120,354
scellée par le baptême ... 144,354
(simplicité de la) ... 399
(sommaire de) ... 354
(symbole de) ... 115,117
synodale ... 454
vraie ... 354,359,512
Cf. aussi *s.u.* Évêque, Hilaire, Naissance, Nicée, Patience

Fondement de l'accusation (terme de droit) ... 482-483
FORTUNATIEN D'AQUILÉE, évêque ... 206-209
Frères
communauté de ... 511
de Jésus ... 186-187,205,373
simples ... 53
Froment (exégèse de) ... 308
FULGENCE DE RUSPE, évêque ... 67

GALATES (jugement sur les) ... 27-28
GAULES :
(évêques des) ... 457,461,470,477,505
(provinces des) ... 458
Gloire (éthique de la) ... 108
vaine ... 396
(vocabulaire de la) ... 12
Glossaires gréco-latins ... 174,175,176,539-541
Grammairiens
(enseignement des) ... 296
(langage des) .. 269,273,283,284,288
(tradition des) ... 267
Grec (science du) ... 173-174
GRÈCE (fleurs de la) ... 53-54

HÉBION, hérétique ... 370
HÉLIODORE, secrétaire d'Hilaire ... 50,51,173,178
Hémorroïsse (exégèse de l') ... 327
Herbe des champs (exégèse de) ... 308
Hérésie
aboyante ... 489
(assemblage de l') ... 494
(blasphème de l') ... 369
(Hilaire défenseur contre l') ... 67,447
(démonstration de l') ... 456,466
forme d'incroyance ... 369
(formuler l') ... 463
(fureur de l') ... 433
(illogisme de l') ... 370
moderne ... 79
(nouveauté de l') ... 489
(repousser l') ... 434
(sophistique de l') ... 436
(souillure de l') ... 445
(vices de l') ... 161
Hérétiques
à l'école des philosophes ... 150
(baptême des) ... 75
(blasphème des) ... 365,369
(cruauté des) ... 433
(dissimulation des) ... 440,445
(division mise en Dieu par les) ... 495
(églises des) ... 167
et l'Écriture ... 255
(faction des) ... 437
(falsifications des) ... 416
(flatteries des) ... 495
(hésitation créée par les) ... 416
(images des) ... 303
pervertis ... 373
(résipiscence des) ... 459
HÉRODE ... 246,335
HILAIRE, évêque
(clarté de l'expression chez) . 219,533
(foi de) ... 522
(langue de) ... 61,219
(Messe de) ... 71
(néologismes de) ... 219
(rhétorique de) ... 51,518,525
Cf. aussi *s.u.* Conversion, Hérésie, Saint
Homme
(abêtissement de l') ... 107
(condition de l') ... 405
(devoir de l') ... 104
(divinisation de l') ... 139,141,143
(facultés de l') ... 195,386
nouveau ... 390

vieil 387,390,397
Homoeusion 479,496
Homousion 479,496
Honnête (définitions de l') 339
Humilité 405-406
Hymnes (chant des) 28

Idées cf *s.u.* Commune
Image
des faits 259,276
(théorie de l') 265
Impatience (terme de morale) .. 152,392
Incroyance
dans l'homme 387
de la Loi 346
des Juifs 348
des Pharisiens 351
(formes de l') 394
(origine de l') 346
(terminologie de l') 345
Inquiétude 337-338
Intelligibilité
(continuité dans l') 256
(équilibre dans l') 259
intérieure .. 253,257,259,266,271,275
(ordres d') 239,256
profonde 270
spirituelle 256,266,275
une seule 256
Cf. aussi *s.u.* Foi
Intention (terme de rhétorique) ... 486
Intérêt (terme de morale) 338
Invraisemblance (terme de rhétorique) 336
Irénée
(différences entre Hilaire et) . 199-200
(similitudes entre Hilaire et) . 195-197

Jacques (Évangile de) 180
Jean-Baptiste
(décollation de) 246
en prison 326
fin de la Loi 240,351
image de la Loi 325
(meurtre de) 335
(nourriture de) 313
Jésus
(chronologie de) 202
(généalogie de) 193
naissance de 371-372
(passion de) 184,374-378
(tentation de) 199,393-395
Cf. aussi *s.u.* Frères
Jeûne
et la patience 400
prébaptismal 189
(prescriptions du) 193
Jonas (signe de) 331-332
Joseph
(fils de) 186-188,373
(généalogie de) 192-193
Juifs
(erreur des) 348
et la divinité du Fils 368
et la Passion 349
(griefs contre les) 344
(incroyance des) 345
(orgueil des) 350
Cf. aussi *s.u.* Aquitaine
Jules 1er, pape 479,483,485
Julia Maximilla (épitaphe de) 40
Julien, empereur
en Gaule 492
et le concile de Béziers 465,466
(honte subie par) 504
(néo-platonisme de) 43
Juridisme 20, 153,359,361,362,389,452,461,523
Juvencus 249,261-262

Lait (exégèse de) 314
Lecteur candide et peu instruit . 488,489
Lecture de l'Évangile
(application dans la) 245,257
attentive 246,262,279
(avertissements pour la) 250,251
Léon, archidiacre 67
Libère, pape
(chancellerie de) 479,492,512
en conflit avec Constance ... 432,450
et la foi de Nicée 478
et les catholiques de Rome 448
(exil de) 430,431
(lettres de) 429,430
(portrait de) 16
(sermon de) 142,143,479
Lieux (terme de rhétorique) 500-501
Lis (exégèse de) 307,340,341,380
Loi(s)
(confiance dans la) 327
de la volonté du Père 382
de Nicée 451
(deux) 190
(don de la) 450
et la foi 350-351,353,397-398
et les Béatitudes 391
(impuissance de la) 323
(incroyance de la) 346
(inefficacité de la) 324,328,352
(injonctions de la) 397
manifeste le Christ 325
(nouvelle) 354
objet de gloire 326
(œuvres de la) 398
(orgueil de la) 240
primordiale 316
(sanctions de la) 392
(tables de la) 317

unique 448
Cf. aussi *s.u.* Jean-Baptiste
LOUDUN (Orphée de) 45-46
Luxe 393-394

MADRID (missorium de) 451
Mages 180,183,319
Mains (exégèse de) 312,337
Maison (comparaison de la) 126
(exégèse de) 311,348
Malades (exégèse de) 315,327,328
Manteau (exégèse de) 192
Manuscrits
ANGERS, Bibl. mun. 55 306
BESANÇON, Bibl. mun. 640 85
BRUXELLES, Bibl. roy. 207 72
CHARTRES, Bibl. mun. 204 72
CHELTENHAM, Bibl. Philipps 204 .. 66
CIVIDALE DEL FRIULI, Archiv. capit. 243
ÉPINAL, Bibl. mun. 149 (68) 203
FLORENCE, Bibl. Laur. Amiatinus 244
— — Edili 126 . 243
LAON, Bibl. mun. 444 540
LÉNINGRAD, Bibl. publ. O.v. I.3 (*ff*[1]) 243,244,246,247
LONDRES, British Mus. Harley 2790 243
MILAN, Bibl. Ambros. H. 150 inf.. 202
PARIS, Bibl. Arsenal 483 427
Bibl. nat. lat. 196 72
816 71
1687 462-463
1771 68
2630 85
5316 72
6954 32
8907 67-68
9427 244
11947 (*g*[1]) 243,244,246
RAVENNE, Archiv. arcivescovile . 68
ROME, Bibl. Barberina lat. 637 .. 243
TOURS, Bibl. mun. 313 439,462
TROYES, Bibl. mun. 653 206
VATICAN, Archiv. St Pierre D 182 67,85,439,462
Bibl. codd. graeci 1209 483
VÉRONE, Bibl. capit. XIV (12) ... 85
VIENNE, Nat. Bibl. 2160 67
Cf. aussi *s.u.* Capitulation
MARCEL D'ANCYRE, évêque 484-486
MARCELLA, sœur d'Ambroise de Milan 142
MARCION, hérétique
et le judaïsme 370
son Évangile 230
Marcionites 263
Mariage
(limites du) 412
(permission du) 413
MARIE
image de la Synagogue 316
(virginité et maternité de) 373
virginité niée 186,371-372
MARIUS VICTORINUS (conversion de) 63,66
MARTIN DE TOURS
(dialogue avec Hilaire de) 510
(épreuve de) 509-510
(séjour à Poitiers de) 508-509
(*Vie* de) 17
Martyr
désigné 438
exemple de pauvre 404
(simplicité du) 300
(témoignage du) 403
(vision du) 508
Matthieu : le premier Évangile . . 164-165
MAXENTIUS, évêque 32
MAXIMIN DE TRÈVES, évêque 18,32,457,483
Mélange (terme d'école) 418
Mer (exégèse de) 183,301
MILAN
(scène du Jardin de) 66
(synode de) 167,445-454
Ministère de l'évêque cf. *s.u.* Évêque
MOÏSE
(exemple de) 324-325
(livres de) 122
Monarchiens 363
Monde (membres du) 126
Mort
(crainte de la) 137
et le Verbe-Dieu 374-376
(images de) 137
Multiplication des pains 188-190,249,278,295,358,380,415

Naissance
à (par) la foi 49,116,118,146
du baptême 133,135,146
du Verbe 364
(nouvelle) 18,19,116,134,145,161,384,522
(seconde) 118,134,388
NARBONNAISE (province de) .. 466,468
Narratif (style) 230-231
Narration (terme de rhétorique) 488-489
Nature
(comparaisons de la) 298
(corruption de la) 386
Naturelle
(connaissance) 134,140
(pensée) ... 100,116,119,135,140,518
Né (Premier) 494
Néant (engendré du) 491

(prolation du) 361
NECTARIVS, évêque 31
Néo-platonisme 43-44,114,365
NICÉE
(concile de) 16,479,490
(défense de la foi de) 500
(foi de) ....
... 18,166,167,492-499,502,512,525
Cf. aussi *s.u.* Loi, Libère, Pères

Obscurité (terme de rhétorique) ....
.... 296,297,533
Observatoire de l'âme 136
OCCIDENT
(civilisation d') 525
(évêque d') 17,526
(histoire religieuse de l') 430
Oeil (exégèse de) 312,337
Oiseaux
(double naissance des) 340
(péricope des deux) 381-383
Onze (exégèse de) 321-322
Ordre
d'intelligibilité .. 239,245,252,256,327
de l'enseignement 415,416
des expressions 493
des faits 234,
236,238,240,253,257,261,275,277
du monde 130,300,305
social 337
Oreille (exégèse de) 312
ORIGÈNE
(diffusion en Occident d') 173
(exégèse d') 179
(similitudes entre Hilaire et) . 180-182
(similitudes entre Tertullien et) ......
.... 183-185
(traductions d') 60,171,173
ORPHÉE 44-46
Orthodoxie
(défense de l') 66
(évêques de l') 479
OSSIUS, évêque 18,173
Ouvriers de la vigne (parabole) 319

Païens
(images des) 180,303,309,322,327
(spiritualisme) 45,47
Paix
de l'âme 151
(esprit de) 460
et hospitalité 336
Panthéisme (tentation du) ... 128-129
Paraboles . 180,197,203,205,233,320,321
Paralytique (exégèse de) 329,336
Passion du Christ 374,377-378
PATERNE, évêque 424,458
Paternité (terme de droit) 359
Cf. aussi *s.u.* Dieu

Patience
et charité 475
(exercice de la) 475
(foi et) 392,398
(manifestations de la) 400
(règle de la) 398-399
(témoignage de) 505
(vertu de) 109
Cf. aussi *s.u.* Jeûne
Patriarches 328-330,349
PAULA, correspondante de Jérôme .....
.... 207-208
PAULIN DE NOLE (style de) 52-53
PAULIN DE TRÈVES, évêque ... 438-444
Péché
(arraché au) 388,390
(conscience du) 346
et chair 382,395
occasions de 398
(vendu au) 381
(volonté de) 387
Père (Dieu) cf. *s.u.*, Dieu, Fils, Substance, Unité
Pères de Nicée 490
Péroraison (terme de rhétorique) ......
.... 499-500
Philosophes
(doctrine des) 115
(enquête auprès des) 114
Philosophie
(Cicéron et la) 103
du siècle 56,139,147
(proie de la) 148
Cf. aussi *s.u.* Questions
PHOTIN, évêque 18,485,488
PHRYGIE (exil en) 510
PIERRE
(Apocalypse de) 187
(confession de) 368
(entrée de) 447
(Évangile de) 186
(marche sur les eaux de) 246
recevant la Loi 450
(successeurs de) 464
Piété familiale 339
Plantes (exégèse de) 305
Points (terme d'école) 242
POITIERS
(baptistère de) 34-36
(décadence de) 29
(divinités païennes de) 39-40
(Église de) 31
(grammairiens grecs de) 543
(liste épiscopale de) 31-34
(sarcophage paléo-chrétien de) ... 39
POITOU (évangélisation du) 30-31
Polythéisme (erreurs du) 111-112
PONTIUS, diacre 153

Poule (exégèse de) 384-385
PRAXÉAS, hérétique 374,491
Préambule (terme de rhétorique) 470,475
de l'*In Matthaeum* 228-229
Prétérition (terme de rhétorique) .. 483
Prodigue (Fils) 327
Progrès de la connaissance de Dieu 116,140,141
Prolation (du Fils) 361
Prologue johannique
(enseignement du) 141-142
(usage liturgique du) 142-143
Prophètes . 182,189,197,317,327,328,331
Cf. aussi *s.u.* Allégorie
Proposition (terme de rhétorique) 240,245,250-251
Prudence (du serpent) 184,304-305
Puissance cf. *s.u.* Dieu

Quatre (exégèse de) 319-320
Questions
conjecturales 339
de la philosophie 148
des grammairiens .. 295-296,332,334
inutiles 147,401

Régénération céleste 145,146,153
Règle de foi 118, 120,124,131,133,138,354,518,525
Résurrection
(calomnies contre la) 401
(espérance de la) 402
RÉTICIUS D'AUTUN (ineptie de) .. 210
Rhétorique
(catégorie de la) 334
des figures 205,261
d'Hilaire 51,518,525
du barreau 487
et théologie 512
morale au IVe s. 104
(terminologie de la) 284
Rhône de l'éloquence latine 52
Riche (le jeune homme) 331
Robe nuptiale (exégèse de) 310
RODANIUS, évêque 431,444
Roseau (exégèse de) 308

Sabbat (exégèse de) 323-324
Sabellianisme 82,526
SABELLIUS, hérétique 82
SABINUS (épitaphe de) 41
Sacerdoce (honneur du) 154
Sacerdotale (justice) 454
Sacramentaire d'Angoulême 71
Sagesse
(œuvres de la) 370,398
Verbe de Dieu 371
SAINTE-SABINE (porte de) 16-17
Saint (titre) 424,439,511,526
SALLUSTE : et Cicéron 104
(thèmes de) 105-107
Salut
(doctrine du) 390
(économie du) 197,200
général 154
gratuit 410
SARA 330
SARDIQUE, cité
(évêques occidentaux à) . 476,479,489
(lettre du synode des Occidentaux de) 464,465,480,485,491
(lettre des Orientaux de) 525
(synode) 483-485,525
SATAN 347,392,393,395
SATURNIN, évêque 424,428,459,461,463,465
Sécurité de l'esprit 151
Sel de la terre (exégèse de) 302
SÉLEUCIE (concile de) 526
SÉNÈQUE (comparaisons de) 153
Sens
commun 274
intérieur 130,270-271
Cf. *s.u.* Intelligibilité
Sept (exégèse de) 320-321
Sermon sur la montagne 231,232,391,392,396,397,410,415
Serpent (exégèse du) 304,340-341
Siècle
(action du) 392
(éloquence du) 62
(jouissances du) 394
(luxe du) 395
(péchés du) 320,395,401
(philosophie du) 139
Similitude (terme de rhétorique) 298,417
Simple : (explication) 274
(frères) 53
SIMPLICIEN, martyr 31
Simplicité
de l'Écriture 55
de la colombe 304-305
de la foi 399
SIRMIUM, cité
(anathématismes de) 82,177
(concile de) 492
(credo arien de) 206
Six (exégèse de) 320
Solaire (théologie) 44-45
Sommeil (exégèse du) 314
Sourd-muet (exégèse du) 328
Statère (exégèse de) 337
Stoïcien(ne)
(héritage) 131

(interprétation) 494
(jugement des) 505
(langage) 424
(perspective des) 252
romain 116
(sage) 376
(théorie) 128
Style
calme 425
narratif 230,249
serré 53
(tempérance du) 521
théologique 499
tragique 54
(variété des) 519
Cf. aussi *s.u.* Cyprien, Hilaire
Substance
(de même) 497
du Père 364
(unité de) 365
Symbole cf. *s.u.* Foi
Synagogue 309,326,348,351

Témoignage
de l'âme ... 127,128,131,134,137,299
des Écritures 118
public 463,468,476
Temple (exégèse du) 324
Tentation
d'Adam 199
de Jésus 199,393,395
TERTULLIEN
(erreur de) 222-223
(pensée exégétique de) ....
.... 264-265,267,268,274
(style de) 223
Testaments
(correspondance des deux) .. 133,252
et histoire 198
Tête (exégèse de) 311
Tomber sur les Livres saints ... 120-122
Topique
apologétique 122
judiciaire 519
Traduction
approximative 176,532
littérale 533
Traité (terme de rhétorique) ... 295-297
Transfiguration 325
Trois (exégèse de) 318-319
Tunique du Christ (exégèse de la) .. 310
Typique (raison) 275
Typologie 524
Typologique
doctrine 293
exégèse 290
sens 290
texte 292

Un (exégèse de) 316
Unité
catholique de la foi 499
du Père et du Fils ....
.... 369,491-492,495-497,499
URSACE, évêque ....
...... 456,457,459,461,465,479,485
Utile (questions sur l') 338-339

VALENS, évêque ....
.. 445,456,457,459,461,465,479,485
Vase (exégèse de) 309
Vent (exégèse de) 185
VERBE
(divinité du) 139,141,142
(impassibilité du) 375
(naissance du) 374
Cf. aussi *s.u.* Mort, Sagesse
Vérité
(connaissance de la) 110-111
des faits évangéliques ....
.... 256,266,280-283
(mystère de) 470
préfigurée 283
(voie de la) 115
Vertu
(éthique de la) 108
médiatrice 472
Vêtement (exégèse de) 310
VICTORIN DE POETOVIO, évêque
(grâce spirituelle de) 203-205
et la vérité des faits évangéliques
.... 261
VIENNE, cité 466
Vierges (parabole des) 203,309-310
Vin (exégèse de) 307-313
Vinaigre (exégèse de) 313
VIRGILE
(anticipations historiques de) ... 273
(commentaires de la 4e Églogue de)
.... 264
(mots de) 267
(science profonde de) 272
Virginité 143,413
Voie utile et nécessaire ... 114-116,120
Vol de l'âme 385
Volonté
de l'âme et du corps 386-387
du Père 381,382
(liberté de la) 388

B. Mots grecs

ἀγέννητος 493
ἀλαλαγμός 534,538,539
ἀναλογία 533
ἀριθμός 175
βασιλεύς 41,175
διαφθείρω 532
ἔθος 17
εἰσαγωγή 111
ἔννοια (κοινή) 119
ἔξοδος 535
ἐπίδειξις 358
ἐρημία 540
ἔρις 543
θεότης 174,362
Ιησοῦς Χριστός 45
κόσμος 130
λόγος 134
νομοθετῶ 532
ὁδοιπορικόν 114
ὁμοιούσιος 479
ὁμοούσιος 162,179,496
οὐσία 496
πέρας 538
πλατεῖα 535
πνεῦμα 531
πράξις 175,424
πτῶχος 535
πυρῶ 531,534
σύγκρισις 50
σχοινίον 534
τέλος 536,537,538
τόμος 171,173,178,180
τόπος 155
τρίζος 538,539
τύπος 290
φιλανθρωπία 408

C. Mots latins

absolutus 150,274,339
absurdus 333
accessus (ad auctores) 253
accipio 269,273,364
actus 280
adflatus 531
adicio 276
adlocutio 447
admoneo 393
admonitio 393
adnotatio 270
adoratio 38
adsumo (carnem, corpus) 361
adsumptio (corporis) 379
aduentus 447
aemulor 276
aequitas 109
aeternitas 356,375,415,470
affectio 471,472
aio 448
aliquantisper 166
allegoria 284
allegoricus 260
alte (-ius) 270
ambiguitas 416
ambiguus 262
ambitio 347
ambitus 435
amplus (-ior) 270
anima 155
animus 119,135
antiquus 347
apostolicus 17
apto 291
aptus 221
arbitrium 412
arcanum 295
argumentum 233,246,250
Arriani 502
ascia 40
auctoritas 443
audientia 16,466
aura (-ula) 174

baptismus 293
beneficentia 409
beneuolentia 409
bonitas 409
breuis (sermo) 207

caelestis 275
callis 539
canto 539
capitulum .. 233,242,244,245,246,247,250,253
caput (-ita) 164,241,242,245
caritas 407
caro 367
castitas 411
causa
(iniquitatis) 503
(operis) 250
cibus 293
ciuitas 153
coalesco 406
coepi (-ptus/Filius) 361
coepiscopus 505
cognitio 366,466,468
cohaereo 277
commentarius 206,242,273
commentator 272
commentor 163
commercium 351
commoror (-ratio) 507
communis (-nitas) 407
comparatio 233,483,533
comparo 269
compendium 65
competo 277
complector 269-270
concito 65
concordia 408
concorporatio 367
condicio 278
confido 350
confidentia 350
confirmo 362
congruus 237,277
connector 235
conquestio 484
consanguinitas 188
conscientia (publica) 468
consequentia 235
consequor 277
consisto 365
consonantia 252
consors 459
consummo 330
contaminatio 419

continens (ordo) 236
continentia 109,272,411
continuatio (intelligentiae) 252,414
contraeo 467
contrarius 334
contueor 268
contumelia 505
conuenientia 335
conuersatio (uitae) 397
corporalitas 367
corporeus 367
corporo 367
corpus 367
creo 360
cresco 358
crux (Christi) 38
culpa 348
cura 246,470

declamatio 250
decorum 335
decursus (intelligentiae) 238
defensio 470
dehinc 364
deitas 174,362
delictum 414
demonstratio (religionis) 470
deprecatio 500
depulsio (praui) 409
designo 273
detractio 276
diabolus 326
dictum (-a) 233,234,241,293,295
differentia 520
diffundo 381
dignitas 356
diligentia 245-246
directio 535
disciplina 233,344,390
disputatio (in utramque partem) .. 392
dissimulatio 409
diuinitas 362,365
doctor 272
doctrina 139,353,414,415,525
dotalis 389

effectus 281
efficacia 281
efficentia 281,415
eleemosyna 409
elegans 247
elementum 299
eloquentia 55,61,63
emendatio (uitae) 389
enarratio 520
episcopalis 16,525
epitome 419
error 348

eruditio 419
essentia 12,497
euangelicus 139,173,279
euangelium (-ia) ....
.... 162,227,229,230,253,273
examino 535
excommunico 460,477
excusatio 445
exemplum ... 212,232,250,283,289,290
exinde 364
exitus (uiarum) 535
explanatio 263,518
expleo 272
explico 259
expositio 469
exprimo 272,470
exsto 360
extendo 367
extremus (-um) 537

facinus (praeclarum) 109
factum 231,234,280,293
facultas 393
falsus 121
familia 417
festino 110
fidelis 347
fides 150,439,446,493,498,500
fiducia 473
figura 283,284,289,291
figuratio 285
figuro 285
finis 535-537
forma 12,283,286,287,355,498
frater (-tres) 202,511
fraternus 408
fraus 347
futurus (-um) 282,287,288,290

gentilitas 39
genus 188
gerenda (facta) 283
gesta 209,234,235,238,
241,245,251,253,279,280,283,294,414
glorior 350
gradus 116
grammaticus 250
grandis (-ia momenta) 282
grauis (-e periculum, opus)..... 439,476

hebes 207
Hebraei 122
historia 260
homo 405
humanitas 405
humus 405

iactantia 350

imago 44,283,287,494
immutabilis 498
impatientia 395
inaestimabilis 130
inanis 350
inanitas 267
incarnatio 200
incido 121,122
inconnexus 334
inconuertibilis 498
incredulus 345
incuriose 246
indiculum 213
indifferens 115
indignitas 106
indulgentia 410
infidelis 345,346,348
infidelitas 347
infidus 346,348
infundo 126
ingenium 105
iniuria 409,505
innouatio (uitae) 389,417
inops 106
inquietudo 106
inscientia 348
insolens (-entia) 350
instituta 139,143,147
instrumentum (-ta) 186,299,323
intelligentia 268,414
intelligo 269,273
intentio 272
intercessio 151
interior (-ius) 270,275
internus 126
interpres 533
interpretatio 526
interpretator 233,236
intimo 497
introspicio 271
inuisibilis 417
ira 397
iracundia 109
iubilo 539
iubilus 539
iudaicus 348
ius 359,417

labor 152
laudatio 17,474
lectio 227,249,272
lenis 424
lex 447,449,532,540
liber (-bri) 121,122,172,419
locus (causae) 488

maestus 352
magisterium 418
mancipatio 389
mancipium 389
mater 187
meditatio 273,282,285,352
medius (-a ratio) 257
medio (in) 450
membrum (-a) 412
mens 119,135
militia (Christi) 17,509
ministerium 154,431
mirus (-um in modum) 151
misericordia 409,410
modulus 276
modus 257,258
molestia 109
molitio 417
momentum 282
multiplex 476
munificentia 409
munus (publicum) 153
mysterium 292

nascor 360
natura 12,145,150,371,415,538
necessarius 115
Nichaenus (-a) 488,492,493,497-502
nihil (o) 361
nitor 115
nomen 369,413,448
Nouatiani 138
nouitas (uitae) 390
nuga 188
nuncupo 269

obstrepo 467
officium 107,156
opes 105,393
operatio 389
opinio (communis) 119
opto 145
opulentia 105
opus (-era) 118,155,476
opusculum 206
ordinatio 509
ordo 262 ; (continens) 236 ; (dictorum) 493 ; (doctrinae) 241,353 ; (intelligentiae) 238,251 ; (poeticus) 263 ; (rationis) 261 ; (rerum) 234,238,253 ; (significantiae) 240 ; (teneo) 236 ; (totus) 237 ; (typicus) 340
ornatus 128,216
ostendo 273
ostentatio 247,396
otium 153,323,435

parens (Deus) 131
partus 186
patientia 109

patrius 360
pauper 531
pax 408
peccatum 409
peregrinatio 113,507
perfidia 347,493
periculum (fidei) 439
persona 359
personalis 496
placabilitas 109
placidus 425
pompa 396
porto 291
postremus (-um) 537
potestas 359,360
praeceptum (-ta) 232,233,393
praedico 162
praefiguro (-ratio) 285
praeformo (-matio) 286
praemitto 285
praenuntio 285
praeuideo 439
prauum (-ui) 409
principium 406
probabilis 221,223,224,416
probatio 233
processus 231
professio 272,446,523
proficio 139,278
promiscus (-e) 408,417
profero (-latus) 361
prophetia 288
propheticus (-ce) 288,289
propheto 288
propinquitas 187,188
proportio 533
propositio 240-242
propositum 162
proprietas 531
prosapia 350
prouideo 439
publicus 153
pudendus 412
purgatio 480

quaestio 332-334,335,339,415
quaestiuncula 164
qualitas 282

rarus (-issimus) 145
ratio 262 ; (ordo rationis) 261 ; (intelligendi) 355 ; (intelligentiae) 239 ; (prophetiae) 289 ; (typica) 291
recte (-ius) 413
refero 269
regula 131,132,134,355,419
relatio 453
religio 121,123,470
res (diuinae) 41 ; (euangelica) 279 ; (gestae) 279,470 ; (humanae) 41
reticentia 487
retractatio 451
reuerentia 258
rusticitas 207
rusticus 207,209

sacerdos 14,464,502
sacerdotalis 14,461
sacramentum 214,291-293,295,354
saeculum 65
sapiens 41
scriptor 221,253
scriptum (-a) 221,224
semita 539
sensus 131,255
sermo 232,247,250,251,288
significantia 234
significo 269,273
signum 41,122
similitudo 232,287
simplex 209,268,274
simplicitas 495
solitudo 540
sollicitus 115
sordeo 406
sordes 386
species 287-288
spero 145
spiritalis 275
spiritus 531
strepo 540
studium 109,131,133
subiectio 177,483
substantia 365,390,393,498
subsum 271
subtilis (-e) 436
subtilitas 417
summus (-um) 537
surgo 65

temperantia 258
tempero 257,258
tempto -tatio) 509
tempus 62
tenuis 406
terrenus 390
testimonium (-nia) 118,123,155,478-479
theologus 272
titulus 208,209
tolerantia 152,409,505
tractatus 295,488,497,499
tracto 270
traditio (Legis) 447,449
tradux 472

transfero 172,381
translatio 532
typicus 275,291
typus 290,291

uastitas 540
uenia 409
uerbum 207
ueritas 280,352
uirtus 272,360,417,498
uis 105
uita 390,407
uitium 382
ultimus (-um) 537
unitas 491
uolumen 470
uoluntas 145,360,441

Bibliographie

PREMIÈRE SECTION

Ouvrages généraux

Amelli, A., *Collegium codicibus rescriptis evulgandis. Corpus extravagantium codicum*, t. 1, Romae, 1922.

Ampère, J.J., *Histoire littéraire de la France avant le douzième siècle*, 3 vol., Paris, 1839-1840.

Arnim, J., von, *Stoicorum veterum fragmenta*, 3 vol., Leipzig, 1903-1905, (=*SVF*).

Aurenhammer, H., *Lexikon der christlichen Ikonographie*, I. Band, Wien, 1959-1967.

Baillet, A., *Les Vies des Saints disposées selon l'ordre des calendriers et des martyrologes*, 4 vol., Paris, 1701-1703.

Baronius, C., *Annales ecclesiastici*, 12 vol., Romae, 1592-1607.

Bennett, Ch.E., *Syntax of Early Latin*, 2 vol., Boston, 1910-1914.

Bibliotheca hagiographica latina antiquae et mediae aetatis, 2 vol., + suppl., Bruxelles, 1898-1911.

Bollandus, J. et Henschenius, G., *Acta sanctorum..., collegit, digessit, notis illustrauit Iohannes Bollandus Societatis Iesu theologus..., operam et studium contulit Godefredus Henschenius eiusdem Societatis theologus, I : Ianuarius-Iunius*, 24 vol., Antverpiae, 1643-1709.

Bonnell, E., *Lexicon Quintilianeum*, Leipzig, 1834, réimpr. Hildesheim, 1962.

Broglie, A. de, *L'Église et l'Empire romain au IVe siècle*, 6 vol., Paris, 1856-1866.

Buchberger, M., *Lexicon für Theologie und Kirche*, 10 vol., 2e éd., Freiburg, 1957-1967.

Bücheler, F., A. Riese et E. Lommatzsch, *Anthologia latina sive poesis latinae supplementum*, 3 tomes en 5 vol., Leipzig, 1894-1926.

Cabrol, F., et H. Leclercq, *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie*, (dir. depuis 1947 par H.-I. Marrou), 15 tomes, Paris, 1903-1953 (=*DACL*).

Ceillier, Dom R., *Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques*, 24 vol., Paris, 1729-1783.

Chastagnol, A., *Le Bas-Empire*, Paris, 1969.

Chevalier, U., *Répertoire des sources historiques du Moyen Age*, t. 1 : *Bio-bibliographie*, 2 vol., Paris, 1905-1907.

Claesson, G., *Index verborum Tertullianeus* (exemplaire manuscrit).

Clarke, M.L., *Rhetoric at Rome, A Historical Survey*, London, 1953.

Coleman Norton, P.R., *Roman State and Christian Church, A collection of legal documents to A.D. 535*, 3 vol., London, 1966.

Cordier, B., et R. Poussines, *Symbolarum in Matthaeum tomus prior exhibens catenam graecorum Patrum unius et viginti... Petrus Possinus ex antiquissimis membranis eruit... ; tomus alter quo continetur catena Patrum graecorum triginta, collectore Niceta..., interprete Balthasare Corderio*, Tolosae, 1646-1647.

Cramer, J.A., *Catenae graecorum Patrum in Novum Testamentum*, 8 tomes, Oxford, 1838-1844.

DANIÉLOU, J., et H.-I. MARROU, *Nouvelle Histoire de l'Église*, t. 1 : *Des origines à Saint Grégoire le Grand*, Paris, 1963.

DESJARDINS, E., *Géographie historique et administrative de la Gaule romaine*, 4 vol., Paris, 1876-1893.

DESSAU, H., *Inscriptiones latinae selectae*, 3 vol., Berlin, 1892-1906.

DIEHL, E., *Inscriptiones latinae christianae veteres*, 3 vol., réimpr., Berlin, 1961 (= *ILCV*).

DREVES, G.M., *Analecta hymnica Medii aevi*, t. 48 et t. 50 (= *Hymnographi latini, Lateinische Hymnendichter des Mittelalters*), Leipzig, 1906-1907.

DUVAL., P.-M., *La Gaule jusqu'au milieu du Ve siècle* (= *Les Sources de l'histoire de France des origines à la fin du XVe siècle*, t. 1), 2 vol., Paris, 1971.

ELLIES DU PIN, L., *Nouvelle bibliothèque des auteurs ecclésiastiques*, 6 vol., Paris, 1686-1691.

ESPÉRANDIEU, E., puis R. LANTIER, *Recueil général des bas-reliefs de la Gaule romaine*, 15 tomes parus, Paris, 1907-1966.

FLACIUS ILLYRICUS, *Quarta centuria ecclesiasticae historiae continens descriptionem amplissimarum rerum in regno Christi, quae quarto post eius nativitatem seculo acciderunt, per aliquot studiosos et pios viros in urbe Magdeburgica*, Basileae, 1562.

FLEURY, Abbé, *Histoire ecclésiastique*, 36 vol., Paris, 1691-1738.

GARRUCCI, R., *Storia della arte cristiana nei primi otto secoli della Chiesa*, 6 vol., Prato, 1872-1880.

GEBHARDT, O., von, et A. HARNACK, *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, 30 vol., Leipzig, 1882-1906 (= *TU*).

GHELLINCK, J., de, *Patristique et Moyen Age, Études d'histoire littéraire et doctrinale*, t. 2 : *Introduction et compléments à l'étude de la patristique* ; t. 3 : *Compléments à l'étude de la patristique* (= *Museum Lessianum*, Section historique, t. 7 et 9), Bruxelles-Paris, 1947-1949.

GIRARD, P.F., *Manuel élémentaire de droit romain*, Paris, 1896.

GODEFROY, J., *Codex Theodosianus cum perpetuis commentariis*, 5 vol., Lipsiae, 1736-1743.

GOETZ, G., *Corpus glossariorum latinorum*, t. 7, Leipzig, 1888-1903.

GRENIER, A., *Manuel d'archéologie gallo-romaine*,
— t. 3 : *L'architecture*, 2 vol., Paris, 1958.
— t. 4 : *Les monuments des eaux*, Paris, 1960.

HARNACK, A., *Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius*, 3 vol., Leipzig, 1893-1904.

HATT, J.-J., *Histoire de la Gaule romaine* (120 av. J.C.-451 ap. J.C.), Paris, 1959.

HEFELE, C.J., *Histoire des conciles d'après les documents originaux, Nouvelle traduction française... par un religieux bénédictin de l'Abbaye Saint Michel de Farnborough (Dom H. Quentin)*, 10 vol., Paris, 1907-1913.

HOFMANN, J.B., *Lateinische Umgangsprache* (= *Indogermanische Bibliothek*, t. 1, 1, 17), Heidelberg, 1926.

HUBERT, J., J. PORCHER, et W. F. VOLBACH, *L'Europe des invasions* (= Coll. *L'Univers des formes*, t. 12), Paris, 1967.

JONES, A.H.M., *The Later Roman Empire* (284-602), 3 vol., Oxford, 1964.

JONES, A.H.M., J.R. MARTINDALE, et J. MORRIS, *The Prosopography of the Later Roman Empire*, t. 1 = *A.D.* 290-395, Cambridge, 1971.

JONKERS, E.J., *Acta et symbola Conciliorum quae saeculo quarto habita sunt* (= *Textus minores in usum academicum*, t. 19), Leiden, 1954.

JULLIAN, C., *Histoire de la Gaule*, 8 vol., Paris, 1908-1926.

KARO, G., et H. LIETZMANN, *Catenarum graecorum catalogus* (= *Nachrichten von der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften, phil.-hist. Kl.*), 1902, pp. 559-620.

KELLY, J., *Initiation à la doctrine des Pères de l'Église*, trad. de l'anglais par C. TUNMER, Paris, 1968.

KITTEL, G., *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, 7 vol., Stuttgart, 1949-1964.

KLAUSER, Th., Fr.-J., DÖLGER, et H. LIETZMANN, *Reallexikon für Antike und Christentum*, 7 vol. parus + 1 en cours, Stuttgart, 1941-1971 (= *RLAC*).

KRÜGER, P., Th. MOMMSEN, et R. SCHOELL, *Corpus iuris civilis*,
— t. 1, *Digesta*, Berlin, 1872.
— t. 2, *Codex Justinianus*, Berlin, 1877.
— t. 3, *Novellae*, Berlin, 1880.
KÜBLER, B., *Vocabularium iurisprudentiae romanae*, 5 vol., Leipzig, 1906-1939.

LAFAYE, G., et A. BLANCHET, *Inventaire des mosaïques de la Gaule*, Paris, 1909.
LE BLANT, E., *Inscriptions chrétiennes de la Gaule antérieures au VIIIe siècle*, 2 vol., Paris, 1856-1865.
— *Nouveau recueil des inscriptions chrétiennes de la Gaule antérieuree au VIIIe siècle*, Paris, 1892.
LENAIN DE TILLEMONT, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*, 16 vol., Paris, 1693-1712.
LEROQUAIS, V., *Les sacramentaires et missels manuscrits des bibliothèques publiques de France*, 3 vol., Paris, 1924.
— *Les pontificaux manuscrits des bibliothèques publiques de France*, 4 vol., Paris, 1937.
LEUMANN, M.J., J.B. HOFMANN, et A. SZANTYR, *Lateinische Syntax und Stilistik* (= *Handbuch der Altertumswissenschaft*, II. Abt., II. Teil, II. Band), München, 1965.
LIDDELL, H.G., et R. SCOTT, *A Greek-English Lexicon*, Nouvelle édition revue et augmentée par H.St. JONES, Oxford, 1925-1940.
LIÉBAERT, J., *L'Incarnation*, I : *Des origines au concile de Chalcédoine* (= *Histoire des Dogmes*, t. 14), Paris, 1966.
LÖFSTEDT, E., *Late Latin* (= *Instituttet for Sammenlignende Kulturforskning*, série A, t. 25), Oslo, 1959.
LOWE, E.A., *Codices Latini antiquiores, A palaeographical guide to latin manuscripts prior to the ninth century*, 11 vol. parus, Oxford, 1934-1959.

MAROUZEAU, J., *L'ordre des mots dans la phrase latine*,
— t. 1 : *Les groupes nominaux*, Paris, 1922.
— t. 2 : *Le verbe*, Paris, 1938.
— t. 3 : *Les articulations de l'énoncé*, Paris, 1950.
— *Traité de stylistique latine*, 2e éd., 1946.
— *Quelques aspects de la formation du latin littéraire*, Paris, 1949.
MERGUET, H., *Lexikon der philosophischen Schriften Ciceros*, 3 vol., Iena, 1887-1894.
MESLIN, M., et J.-R. PALANQUE, *Le christianisme antique*, Paris, 1967.
MOMMSEN, Th., P.M. MEYER, et P. KRÜGER, *Theodosiani libri XVI*, vol., I, pars 2, 3e éd., Berolini, 1962.
MONCEAUX, P., *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne depuis les origines jusqu'à l'invasion vandale*, 7 vol., Paris, 1901-1923.
MORICCA, U., *Storia della letteratura latina cristiana*, 3 vol., Torino, 1928-1934.
MOUNTFORD, J.F., et J.T. SCHULTZ, *Index verborum et nominum in scholiis Servii et Aeli Donati tractatuum* (= *Cornell Studies in Classical Philology*, vol. 23), New-York, 1930.
MURATORI, L.A., *Anecdota quae ex Ambrosianae bibliothecae codicibus nunc primum eruit*, Patavii, 1697-1713.

NORDEN, E., *Die antike Kunstprosa vom VIten Jahrhundert vor Chr. bis in die Zeit der Renaissance*, 2 vol., Leipzig, 1898.
NOUGARET, L., *Traité de métrique latine classique*, Paris, 3e éd., 1963.

OTTO, A., *Die Sprichwörter und sprichwörtlichen Redensarten der Römer*, réimpr. Hildesheim, 1964.

PIGANIOL, A., *L'Empire chrétien* (= t. 4, 2e partie, de l'*Histoire Romaine* publiée dans la collection d'*Histoire générale* fondée par G. GLOTZ), Paris, 1947.
POHLENZ, M., *Die Stoa, Geschichte einer geistigen Bewegung*, 2 vol., Göttingen, 1948-1949.
PÖSCHL, V., mit Bearbeitung von H. GÄRTNER und W. HEYKE, *Bibliographie zur antiken Bildersprache* (= *Bibliothek der klassischen Altertumswissenschaften*, Neue Folge, I. Reihe), Heidelberg, 1964.

RÉAU, L., *Iconographie de l'art chrétien*, t. 3, 3 vol., Paris, 1958-1959.

RÉMONDON, R., *La crise de l'Empire romain de Marc-Aurèle à Anastase*, (= Coll. *La Nouvelle Clio*, t. 2), Paris, 1964.
RIPOSATI, B., *Problemi di retorica antica* (= tome 2 de E. BIGNONE, *Introduzione alla filologia classica*), Milano, s.d. = 1951, pp. 657-781.
RUGGIERO, E. de, *Dizionario epigrafico di antichità romane*, 5 vol. parus, Roma, depuis 1900.

SCHWYZER, E. *Griechische Grammatik*, Bd I, München, 1939.
SEECK, O., *Geschichte des Untergangs der antiken Welt*, 6 vol., Berlin 1897-1920.
SIEGMUND, A., *Die Ueberlieferung der griechischen christlichen Literatur in der lateinischen Kirche bis zum zwölften Jahrhundert* (= *Abhandlungen der bayerischen Benediktiner Akademie*, t. 5), München, 1949.
SIMON, M., et A. BENOÎT, *Le judaïsme et le christianisme antique d'Antiochus Epiphane à Constantin* (= Coll. *La Nouvelle Clio.*, t. 10), Paris, 1968.
SOUTER, A., *Glossary of Later Latin to 600 A.D.*, Oxford, 1949.
STEIN, E., *Histoire du Bas-Empire*, t. 1 : *De l'État romain à l'État byzantin* (284-476), éd. française par J.R. PALANQUE, 2 vol., Paris, 1959.

TURNER, C.H., *Ecclesiae Occidentalis monumenta iuris antiquissimi, Canonum et consiliorum graecorum interpretationes latinae*, t. 1, 2 et 2, 1, Oxonii, 1899-1907.

USENER, H.K., *Epicurea*, Leipzig, 1887.

Vies des saints et des bienheureux selon l'ordre du calendrier avec l'historique des fêtes par les RR. PP. Bénédictins de Paris, 13 tomes, Paris, 1935-1959.
VILLER, M., *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, 7 vol. parus, Paris, depuis 1932 (= *DSp*).
VORAGINE, J. de, *La Légende dorée*, rec. Th. GRAESSE, Bratislava, 1890.

WEYMAN, C., *Beiträge zur Geschichte der christlich-lateinischen Poesie*, München, 1926.
WILPERT, G., *I sarcofagi cristiani antichi* (= *Monumenti dell'antichità cristiana*, t. 1), 5 vol., Roma, 1929-1936.
WÖLFFLIN, E., *Archiv für lateinische Lexicographie und Grammatik*, 15 tomes, Leipzig, 1884-1908.
WUILLEUMIER, P., *Inscriptions latines des Trois Gaules* (= Supplément à *Gallia*, t. 17), Paris, 1963.

DEUXIÈME SECTION

ÉTUDES PARTICULIÈRES

ACHELIS, H., *Eine donatistiche Fälschung*, dans *ZKG*, t. 48, 1929, pp. 334-353.
AEBY, G., *Les missions divines de saint Justin à Origène* (= *Paradosis*, t. 12), Fribourg, 1958.
AIGRAIN, R., *Saint Maximin de Trèves*, dans *BSAO*, 3e sér., t. 4, 1916, pp. 69-93.
— *Sainte Radegonde*, Poitiers, s.d. (= 1917).
— *Civaux et les origines du christianisme en Poitou*, dans *RHEF*, t. 14, 1928, pp. 25-42.
— *Où en est l'étude des œuvres de saint Hilaire ?*, dans *BSAO*, 3e sér., t. 11, 1938, pp. 691-710.
ALAND, K., *St Augustin und das Montanismus*, dans *Augustinus Magister*, t. 3, Paris, 1955, pp. 339-350.
ALÈS, A. d', *La théologie de Tertullien*, Paris, 1905.
— *Le mysticisme de saint Cyprien*, dans *RAM*, t. 2, 1921, pp. 256-260.
— *Novatien, Étude sur la théologie romaine au milieu du IIIe siècle*, Paris, 1925.
ALEWELL, K., *Über das rhetorische Paradeigma. Theorie, Beispielsammlungen, Verwendung in der römischen Literatur der Kaiserzeit*, Diss. Kiel-Leipzig, 1913.

ALFÖLDI, A., *Die Ausgestaltung des monarchischen Zeremoniells am römischen Kaiserhofe*, dans *MDAI(R)*, t. 49, 1934, pp. 1-118.
— « *Hoc signo victor eris* », dans *Pisciculi* (= *Festschrift F.-J. Dölger*), Münster, 1939, pp. 1-18.
— *The Conversion of Constantine and the Pagan Rome*, transl. by H. MATTINGLY, Oxford, 1948.
ALFÖLDI, M.R., *Die « Sol Comes » - Münze vom Jahre* 325. *Neues zur Bekehrung Constantins*, dans *Mullus* (= *Festschrift Th. Klauser*), Münster, 1964, pp. 10-14.
ALFONSI, L., *Cultura classica e cristianesimo. L'impostazione del problema nel prooemio delle Diuinae institutiones di Lattanzio e nell'Ep. XVI di Paolino da Nola*, dans *P e I*, t. 8, 1966, pp. 163-176.
ALLENBACH, J., *La figure de Jonas dans les textes préconstantiniens ou l'histoire de l'exégèse au service de l'iconographie*, dans *La Bible et les Pères, Colloque de Strasbourg* 1-3 *octobre* 1969 (= *Travaux du Centre d'Études supérieures spécialisé d'histoire des religions de Strasbourg*), Paris, 1971, pp. 97-112.
ALTANER, B., *Augustinus und Irenäus. Eine quellenkritische Untersuchung*, dans *ThQ*, t. 129, 1949, pp. 162-172.
— *Augustinus und Origenes*, dans *HJ*, t. 70, 1951, pp. 15-41.
AMANN, E., *Le protévangile de Jacques et ses remaniements latins* (= *Les Apocryphes du Nouveau Testament*, t. 2), Paris, 1910.
ANDRÉ, J.-M., *L'otium dans la vie morale et intellectuelle romaine des origines à l'époque augustéenne* (= *Publications de la Faculté des Lettres et Sciences humaines de Paris, sér. Recherches*, t. 30), Paris, 1966.
ANTIN, P., « *Hilarius Gallicano cothurno attollitur* » (*Jérôme, epist*, 58, 10), dans *RB*, t. 57, 1947, pp. 82-88, article remanié dans *Recueil sur saint Jérôme* (= Coll. *Latomus*, t. 95), Bruxelles, 1968, pp. 250-258.
— *Simple et simplicité chez saint Jérôme*, dans *RB*, t. 71, 1961, pp. 371-381.
— *Saint Cyprien et Jonas*, dans *RBi*, t. 63, 1961, pp. 412-414.
— « *Hilarius latinae eloquentiae Rhodanus* » (*Jérôme, In Gal., prol.*, 2), dans *Orpheus*, t. 13, 1966, pp. 3-25.
— *Ordo dans saint Jérôme*, dans *Recueil sur saint Jérôme* (= Coll. *Latomus*, t. 95), Bruxelles, 1968, pp. 229-240.
ARNS, E., *La technique du livre d'après saint Jérôme*, Paris, 1953.
ASZFAHL, G., *Vergleich und Metapher bei Quintilian* (= *Tübinger Beiträge zur Altertumswissenschaft*, t. 15), Stuttgart, 1932.
AUBER, Chanoine, *Histoire générale civile, religieuse et littéraire du Poitou*, 9 vol., Fontenay-le-Comte — Poitiers, 1885-1893.
AUBERT, Éd., *Bas-relief de l'église de Saint-Hilaire-la-Celle connu sous le nom de « Tombeau de saint Hilaire »*, dans *Mémoires de la Société des Antiquaires de France*, 4e sér., t. 10, 1879, pp. 228-245.
AUBIN, P., *Le problème de la conversion. Étude sur un terme commun à l'hellénisme et au christianisme des trois premiers siècles* (= Coll., *Théologie historique*, t. 1), Paris, 1963.
AUBINEAU, M., *Les* 318 *serviteurs d'Abraham* (*Gen.* 14, 14) *et le nombre des Pères au concile de Nicée* (325), dans *RHR*, t. 61, 1966, pp. 5-43.
— *La tunique sans couture du Christ. Exégèse patristique de Jean* 19, 23-34, dans *Kyriakon* (= *Festschrift J. Quasten*), Münster, 1970, pp. 100-127.
AUERBACH, E., « *Figura* », dans *Archivum romanicum*, t. 22, 1938, pp. 436-489.
AUTEXIER, A., *Des origines du diocèse de Poitiers, Essai de synthèse historique*, dans *BSAO*, 4e sér., t. 5, 1959, pp. 9-26.
AXELSON, B., « *Quod idola* » *und Laktanz*, dans *Eranos*, t. 39, 1941, pp. 67-74.
— *Das Prioritätsproblem Tertullian-Minucius Felix* (= *Skrifter utgivna av Vetenskaps — Societeten i Lund*), t. 27, Lund, 1941.

BABELON, E., *L'iconographie monétaire de Julien l'Apostat*, dans *RN*, 4e sér., t. 7, 1903, pp. 130-163.
BABUT, E.-Ch., *Saint Martin de Tours*, Paris, s.d. (1912).
BADCOCK, F.J., *Le credo primitif d'Afrique*, dans *RB*, t. 45, 1933, pp. 3-9.

BAKHUIZEN VAN DEN BRINK, J.M., *Episcopalis audientia* (= *Meded. Nederl. Akad. van Wetensch. Afd. Letterkunde*, N.R., t. 19,8), Amsterdam, 1956.

BALDUCCI, C.A., *La ribellione del generale Silvano nelle Gallie* (355), dans *RAL*, ser. 8, t. 2, 1947, pp. 423-427.

BALL, M.T., *Nature and the Vocabulary of Nature in the Works of St Cyprian* (= *The Catholic University of America, Patristic Studies*, t. 75), Washington, 1946.

BARADEZ, J., et M. LEGLAY, *La croix-trophée et le reliquaire d'Aioun-Berich*, (*région d'Aïn-Beida, département de Constantine*), dans *CArch*, t. 9, 1958, pp. 73-88.

BARBERO, S., *Seneca e la conversione di S. Cipriano*, dans *RSC*, t. 10, 1962, pp. 16-23.

BARBIER, P., *Vie de saint Hilaire, évêque de Poitiers et docteur de l'Église*, Paris, 1887.

BARDON, H., *La littérature latine inconnue*, 2 vol., Paris, 1952-1956.

BARDY, G., *Paul de Samosate* (= *Spicilegium Sacrum Lovaniense*, t. 4), Louvain, 1929.

— Article *Athanase d'Alexandrie*, dans *DHGE*, t. 4, 1930, c. 1313-1340.

— *La littérature patristique des « quaestiones et responsiones » sur l'Écriture sainte*, dans *RBi*, t. 41, 1932, pp. 210-236 ; 341-369. 515-537.

— *Les « Laudes Domini », poème autunois du commencement du IV*[e] *siècle*, dans *Mémoires de l'Académie des Sciences, Arts et Belles-Lettres de Dijon*, 1933, pp. 36-51.

— *Commentaires patristiques des Pères*, dans *DB* Suppl., t. 2, 1934, c. 73-103.

— Article *Photin*, dans *DThC*, t. 12, 1935, c. 1532-1536.

— *L'Occident et les documents de la controverse arienne*, dans *RSR*, t. 20, 1940, pp. 28-64.

— *Un humaniste chrétien : saint Hilaire de Poitiers*, dans *RHEF*, t. 27, 1941, pp. 5-25.

— *Tractare, tractatus*, dans *RecSR*, t. 33, 1946, pp. 211-235.

— *La conversion au christianisme dans les premiers siècles de l'Église*, Paris, 1947.

— *La question des langues dans l'Église ancienne*, Paris, 1948.

— *Saint Augustin et Tertullien*, dans *ATh*, t. 14, 1953, pp. 145-150.

BARWICK, K., *Probleme der stoischen Sprachlehre und Rhetorik* (= *Abhandlungen der sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, philol.-hist. Kl.*, Bd. 49, Heft 3), Leipzig, 1956-1957.

BASTIAENSSEN, A.P.R., *Le cérémonial épistolaire des chrétiens latins* (= *Graecitas et Latinitas christianorum primaeva*, Suppl., t. 2), Nijmegen, 1964, p. 5-45.

BATIFFOL, P., *Origine du règlement des conciles*, dans *Études de liturgie et d'archéologie chrétiennes*, Paris, 1919, pp. 84-153.

BAUMSTARK, A., *Abendländische Palästinapilger des ersten Jahrtausends und ihre Berichte. Eine kulturgeschichtliche Skizze* (= *Görresgesellschaft zur Pflege der Wissenschaft im katholischen Deutschland*, Heft 8), Köln, 1906.

— *Die Evangelienzitate Novatians und das Diatessaron*, dans *Oriens christianus*, Neue Folge, t. 5, 1930, pp. 1-14.

BAUS, K., *Das Nachwirken des Origenes in der Christusfrömmigkeit des hl. Ambrosius*, dans *RQA*, t. 49, 1954, pp. 21-25.

BAYARD, L., *Le latin de saint Cyprien*, Paris, 1902.

BAVAUD, G., Introduction : Oeuvres de saint Augustin, t. 29 (= 4[e] *sér.* : *Traités antidonatistes*, vol. 2 : *De baptismo libri 7*), Paris, 1964.

BECK, Alexander, *Römisches Recht bei Tertullian und Cyprian* (= *Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft*, 7. Jahr, Heft 2), Halle, 1930.

BECK, Anton, *Die Lehre des hl. Hilarius von Poitiers und Tertullians über die Entstehung der Seelen*, dans *Philosophisches Jahrbuch*, t. 13, 1900, pp. 37-44.

— *Die Trinitätslehre des hl. Hilarius von Poitiers* (= *Forschungen zur christlichen Literatur und Dogmengeschichte*, t. 3, Heft 2-3), Mainz, 1903.

— *Die Lehre des hl. Hilarius über die Leidensfähigkeit Christi*, dans *ZKTh*, t. 30, 1906, pp. 110-122 ; 305-310.

BECKER, C., *Tertullians Apologeticum, Werden und Leistung*, München, 1954.

— *Der Octavius des Minucius Felix* (= *Abhandlungen der bayerischen Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Klasse*, 1967, Heft 2), München, 1967.

BECKMANN, F., *Humanitas*, dans *Abhandlungen der Gesellschaft zur Förderung der West-Wilhelm Universität*, t. 3, 1952, pp. 18-25.

BEER, R., *Monumenta paleographica Vindobonensia*, t. 1 : *Bruchstücke von « De Trinitate » des Hilarius Pictaviensis und eines Traktates « Contra Arianos »*, Leipzig, 1910.

Belsheim, J., Introduction à l'éd. de *Das Euangelium des Matthäus nach dem lateinischen Codex ff1 Corbeiensis auf der kaiserlichen Bibliothek zu St Petersburg*, Christiania, 1881.

Belvederi, G., et G. Bovini, *La cathechese di S. Pietro e il credo della Chiesa antica nell' arte paleocristiana* (= Coll. *Amici delle catacombe*, t. 14), Città del Vaticano, 1950.

Bender, W., *Die Lehre über den hl. Geist bei Tertullian* (= *Münchener theologische Studien*, syst. Abteilung, t. 18), München, 1961.

Bengsch, A., *Heilsgeschichte und Heilswissen. Eine Untersuchung zur Struktur und Entfaltung des theologischen Denkens im Werk « Adversus haereses » des hl. Irenäus von Lyon* (= *Erfurter theologische Studien*, t. 3), Leipzig, 1957.

Benoît, A., *Le baptême chrétien au second siècle, La théologie des Pères* (= *Études d'histoire et de philosophie religieuses publiées sous les auspices de la Faculté de théologie protestante de l'Univ. de Strasbourg*, t. 43), Paris, 1953.

— *Saint Irénée, Introduction à l'étude de sa théologie* (= *Études d'histoire et de philosophie religieuses publiées sous les auspices de la Faculté de théologie protestante de Montpellier*, t. 52), Paris, 1960.

Benoît, F., *Les mythes de l'outre-tombe : le cavalier à l'anguipède et l'écuyère Epona* (= Coll. *Latomus*, t. 3), Bruxelles, 1950.

Benoît, F., P.-A. Février, J. Formigé, et H. Rolland, *Villes épiscopales de Provence de l'époque gallo-romaine au Moyen Age : Aix, Arles, Fréjus, Marseille, Riez*, Paris, 1954.

Benoît, F., *Recherches sur la signification des divinités gallo-romaines* (= *Publications de la Faculté des Lettres et Sc. humaines d'Aix*, nouv. sér., t. 25), Paris, 1960.

Benson, E.W., *Cyprian his Life, his Time, his Work*, London, 1897.

Béraud-Sudreau, J., *Découverte dans l'ancienne Aquitaine de quelques vestiges du Haut Moyen Age et d'une bague chrétienne d'époque gallo-romaine*, dans *Actes du 87e Congrès national des Sociétés savantes Poitiers* 1962, section d'Archéologie, Paris, 1963, pp. 65-74.

Berchem, M., van, et E. Clouzot, *Mosaïques chrétiennes du IVe au IXe siècle*, Genève, 1924.

Berger, S., *Histoire de la Vulgate aux premiers siècles du Moyen Age*, Paris, 1893.

Bernert, E.., *Otium*, dans *Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft*, t. 4, 1949, pp. 50-89.

Bernhard, M., *Der Stil des Apuleius von Madaura, Ein Beitrag zur Stilistik des Spätlateins* (= *Tübinger Beiträge zur Altertumswissenschaft*, t. 2), Stuttgart, 1927.

Berthier, J.-J., *La porte de Sainte-Sabine à Rome. Étude archéologique*, Fribourg, 1902.

Beskow, P., *Rex gloriae. The Kingship of Christ in the early church*, Uppsala, 1962.

Besnier, M., *Les origines du christianisme en Poitou*, dans *RQH*, t. 107, 1927, pp. 5-12.

Besse, J.M., *La vie des premiers moines gallo-romains* ,dans *RB*, t. 18, 1901, pp. 262-279.

Beumer, J., *De Eenheid der Menschen met Christus in den Theologie van den Hilarius van Poitiers*, dans *Bijdragen, Tijdschrift voor Philosophie en Theologie*, t. 5, 1942, pp. 151-167.

— *Hilarius von Poitiers, ein Vertreter der christlichen Gnosis*, dans*ThQ*, t. 132, 1952, pp. 170-192.

Beutler, R., *Philosophie und Apologie bei Minucius Felix*, Diss. Königsberg, 1936.

Bidez, J., *Le philosophe Jamblique et son école*, dans *REG*, t. 32, 1919, pp. 29-40.

— *La vie de l'empereur Julien*, Paris, 1930.

Biondi, B., *Humanitas nelle legge degli imperatori cristiani*, dans *Miscellanea G. Galbiatti*, vol., 2 (= *Fontes Ambrosiani*, t. 28), Milano, 1951, pp. 81-94.

Birt, Th., *Das antike Buchwesen in seinem Verhältnis zur Literatur*, Berlin, 1882.

Bischoff, B., *Wendepunkte in der Geschichte der lateinischen Exegese im Frühmittelalter*, dans *SEJG*, t. 6, 1954, pp. 189-281.

Blackman, E.C., *Marcion and his Influence*, London, 1948.

Blaise, A., *Saint Hilaire de Poitiers, De Trinitate et ouvrages exégétiques. Textes choisis, traduits et présentés*, Namur, 1964.

Blasich, G., *La risurrezione dei corpi nell'opere esegetico di S. Ilario di Poitiers*, dans *Divus Thomas*, t. 69, 1966, pp. 72-90.

Blatt, F., *Remarques sur l'histoire des traductions latines*, dans *C et M*, t. 1, 1938, pp. 217-235.

Blomgren, S.A., *Studia Fortunatiana*, Comment. Acad. Upsalae, 1933.

Blumenkranz, B., *Juifs et chrétiens dans le monde occidental, 430-1096*, Paris, 1960.

— *Premières implantations de Juifs en France*, dans *CRAI*, 1969, pp. 162-174.

Boissonnade, P., *Histoire du Poitou*, Poitiers, 1915.

Bolaffi, E., *La critica filosofica e letteraria in Quintiliano* (= Coll. *Latomus*, t. 30), Bruxelles, 1958.

Bömer, F., *Der Commentarius*, dans *Hermes*, t. 81, 1953, pp. 210-250.

Bonnassieux, F.J., *Les Évangiles synoptiques de Saint Hilaire de Poitiers, Étude et texte*, Lyon-Paris, 1906.

Bonner, A.F., *Roman Declamation in the Late Republic and Early Empire*, Liverpool, 1949.

Bonner, C., *Desired Haven*, dans *HThR*, t. 34, 1941, pp. 49-67.

Borchardt, C.F.A., *Hilary of Poitiers'Role in the Arian Struggle* (=*Kerkhistorische Studien*, deel 13), s' Gravenhage, 1966.

Borst, A., *Der Turmbau von Babel*, 2 vol., Stuttgart, 1958.

Botte, B., *Les origines de la Noël et de l'Épiphanie. Étude historique et liturgique*, 1, Louvain, 1932.

Bouhot J.-P., *Remarques sur l'histoire du texte de l'« Opus imperfectum in Matthaeum »*, dans *VChr*, t. 24, 1970, pp. 197-209.

Boulanger, A., *Orphée, Rapports de l'orphisme et du christianisme*, Paris, 1925.

Boularand, E., *La conversion de saint Hilaire de Poitiers*, dans *BLE*, t. 62, 1961, pp. 81-104.

Bovini, G., *Il cosidetto mausoleo di Galla Placidia in Ravenna* (= Coll. *Amici delle catacombe*, t. 13), Città del Vaticano, 1952.

Boyancé, P., *Études sur le songe de Scipion, Essais d'histoire et de psychologie religieuses* (= *Bibl. des Universités du Midi*, t. 20), Bordeaux, 1936.

— *Sur Cicéron et l'histoire*, dans *REA*, t. 42, 1940 (= *Mélanges G. Radet*), pp. 388-392.

— *L'épitaphe de Julia Modesta et l'exégèse symbolique de Virgile*, dans *RHR*, t. 136, 1952, pp. 147-155.

— *Les preuves stoïciennes de l'existence des dieux*, dans *Hermes*, t. 90, 1962, pp. 45-71.

Brac, M., *Un ancien anneau d'or et son intaille*, dans *Congrès archéologique*, 70e session, 1903, pp. 203-213.

Brandes, W., *Über das frühchristliche Gedicht « Laudes Domini » nebst einem Exkurs: Die Zerstörung von Autun unter Claudius* II, Wissenschafliche Beilage zu dem Programm des herzöglichen Gymnasium Martino-Catharineum in Braunschweig Ostern 1887, Braunschweig, 1887.

Braun, F.M., *Jean le théologien, I. Son Évangile dans l'Église ancienne*, Paris, 1959.

— *Jean le théologien, II. Les grandes traditions d'Israël. L'accord des Écritures selon le Quatrième Évangile*, Paris, 1964.

— *Jean le Théologien, III. Le mystère de Jésus-Christ*, Paris, 1966.

Braun, R., *Deus christianorum, Étude sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien* (= *Publications de la Faculté des Lettres et Sc. humaines d'Alger*, t. 41), Paris, 1962.

— *Observations sur l'architecture de l'Apologeticum*, dans *Hommages à Jean Bayet* (= Coll. *Latomus*, t. 70), Bruxelles, 1964, pp. 114-121.

— *Tertullien et les poètes latins*, dans *AFLNice*, t. 2, 1967, pp. 21-33.

— *Tertullien et la philosophie païenne. Essai de mise au point*, dans *BAGB*, 1971, pp. 231-251.

Briesenick, B., *Typologie und Chronologie der Süd-West-gallischen Sarkophage*, dans *JRGZ*, t. 9, 1962, pp. 76-182.

Brisson, J.-P., Introduction à son éd. d'Hilaire de Poitiers, *Traité des Mystères* (= Coll. *Sources chrétiennes*, t. 19), Paris, 1947.

Brown, M.V., *The Syntax of the Prepositions in the Works of Saint Hilary* (= *The Catholic University of America, Patristic Studies*, t. 41), Washington, 1934.

Bruhn, H., *Specimen vocabularii rhetorici ad inferioris aetatis latinitatem pertinens*, Diss. Marburg, 1911.

Brusin, G., *La basilica Apostolorum di Aquileia*, dans *Mullus* (= *Festschrift Th. Klauser*), Münster, 1964, pp. 28-33.

Bruwaene, M., van den, *La théologie de Cicéron* (= *Université de Louvain, Recueil de*

travaux publiés par les membres des Conférences d'histoire et de philologie, 2e sér., t. 42), Louvain, 1937.

BRUYNE, D. de, *Quelques documents nouveaux pour l'histoire du texte africain des Évangiles*, dans *RB*, t. 27, 1910, pp. 273-324 ; 433-446.

— *Les anciens prologues latins des Évangiles*, dans *RB*, t. 40, 1928, pp. 193-214.

BRUYNE, L. de, *La décoration des baptistères paléochrétiens*, dans *Bibliotheca Ephemerides liturgicae*, t. 22, 1948 (= *Miscellanea liturgica in honorem C. Mohlberg*, t. 1), pp. 189-200 ; et dans *Actes du 5e Congrès d'archéologie chrétienne* (= *Studi di antichità cristiana*, t. 22), Rome, 1957, pp. 341-369.

BUCHANAN, E.S., *The Codex Corbeiensis*, dans *JThS*, t. 7, 1905-1906, pp. 99-121 ; 236-267.

BUDDENSIEG, T., *Le coffret en ivoire de Pola, St Pierre et le Latran*, dans *CArch*, t. 10, 1959, pp. 157-200.

BURDEAU, F., *L'empereur d'après les Panégyriques latins*, dans *Aspects de l'Empire romain* (= *Travaux et recherches de la Faculté de Droit et Sc. économiques de Paris, sér. Sc. historiques*, t. 1), Paris, 1964, pp. 1-60.

BURGER, F.X., *Minucius Felix und Seneca*, München, 1904.

BURGOS NADAL, T., *Concepto de « sacramentum » en Tertuliano*, dans *Helmantica*, t. 10, 1956, pp. 227-256.

BURNER, G., *Vergils Einfluss bei den Kirchenschriftstellern der vornikänischen Periode*, Diss. Erlangen, 1902.

BUTTELL, M.F., *The Rhetoric of Saint Hilary of Poitiers* (= *The Catholic University of America, Patristic Studies*, t. 38), Washington, 1933.

BUYTAERT, E., *L'héritage littéraire d'Eusèbe d'Emèse, Étude critique et historique* (= *Bibliothèque du Muséon*, t. 24), Louvain, 1949.

— *Eusèbe d'Emèse, Discours conservés en latin. I. La collection de Troyes (Discours I à XVII) ; II. La collection de Sirmond (Discours XVIII à XXIX)* (= *Spicilegium Sacrum Lovaniense*, t. 26 et 27), Louvain, 1953 et 1957.

CADIOU, R., *Dictionnaires antiques dans l'œuvre d'Origène*, dans *REG*, t. 45, 1932, pp. 271-285.

— *Introduction au système d'Origène* (= *Coll. d'Études anciennes publiées sous la direction de l'Association G. Budé*, t. 20), Paris, 1932.

CALLEBAT, L., *Sermo cotidianus dans les Métamorphoses d'Apulée* (= *Publ. de la Faculté des Lettres et Sciences humaines de l'Université de Caen*, t. 13), Caen, 1969.

CAMPANA, A., *Il codice ravennate di Ambrogio*, dans *Italia medioevale e umanistica*, t. 1, 1958, pp. 15-68.

CAMPENHAUSEN, H., Freiherr von, *Die Passionssarkophage*, dans *Marburger Jahrbuch für Kuntswissenschaft*, t. 5, 1929, pp. 5-47.

— *Die Idee des Martyriums in der alten Kirche*, Göttingen, 1936.

— *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den drei ersten Jahrhunderten* (= *Beiträge zur historischen Theologie*, t. 14), Tübingen, 1953.

— *Die Entstehung der christlichen Bibel* (= *Beiträge zur historischen Theologie*, t. 39), Tübingen, 1968.

CAMPOS, J., *Tradición semántica de la conciencia latina hasta Tertuliano*, dans *Salmanticensis*, t. 9, 1962, pp. 23-51.

CANTALAMESSA, R., *La cristologia di Tertulliano* (= *Paradosis*, t. 18), Fribourg, 1962.

CAPMANY CASAMITJANA, J., *Miles Christi en la espiritualidad de San Cipriano* (= Coll. *San Paciana*, ser. teol., t. 1), Barcelona, 1956.

— *San Cipriano maestro y pastor en la persecucion*, dans *Estudios eclesiasticos*, t. 33, 1959, pp. 274-302.

CAPPUYNS, M., Article *Cassiodore*, dans *DHGE*, t. 11, 1939, c. 1349-1408.

CAPUA, F. di, *L'evoluzione della prosa metrica latina nei primi tre secoli d. C. e la data dell' Ottavio di Minucio*, dans *Didaskaleion*, t. 2, 1913, pp. 1-45.

— *Il ritmo prosaico nelle lettere dei Papi*, t. 2, Roma, 1937.

CARCOPINO, J., *La basilique pythagoricienne de la Porte Majeure*, Paris, 1943.

CARPENTER, H.J., *Creeds and Baptismal Rites in the first four Centuries*, dans *JThS*, t. 44, 1943, pp. 1-11.

CASAMASSA, A., *Note sull'Commentarius in Matthaeum di S. Ilario di Poitiers*, dans *Scritti patristici*, t. 1 (= *Lateranum*, t. 21), 1955, pp. 208-214.

CASPAR, E., *Kleine Beiträge zur älteren Päpstgeschichte*, 3 : *Die Marcellina-Predigt des Liberius und das römische Weihnachtsfest*, dans *ZKG*, t. 46, 1927, pp. 346-355.
— *Die Geschichte des Papsttums von den Anfängen bis zur Höhe der Weltherrschaft*, 2 vol., Tübingen, 1930-1933.
CASTILLO, C., *El Apologeticum de Tertuliano, Estructura y composición*, dans *Emerita*, t. 35, 1967, pp. 315-334.
CAUSERET, A., *Étude sur la langue de la rhétorique et de la critique littéraire dans Cicéron*, Paris, 1886.
CAVALLERA, F., *Saint Jérôme. Sa vie, Son œuvre*, 2 tomes (= *Spicilegium sacrum Lovaniense* t. 1-2), Paris, Louvain, 1922.
CECCHELLI, C., *Il trionfo della Croce. La Croce e i santi segni prima e dopo Costantino*, Roma, 1954.
CESKA, J., *Le dessous social de l'usurpation de Silvanus*, dans *SPFB*, t. 10, 1961, pp. 169-178.
CHADWICK, H., *Les 318 Pères de Nicée*, dans *RHE*, t. 61, 1966, pp. 808-811.
CHADWICK, N.K., *Poetry and Letters in Early Christian Gaul*, Oxford, 1955.
CHAMARD, F., *Origines de l'église de Poitiers*, Poitiers, 1874.
CHAPMAN, H.J., *Priscillian the author of the Monarchian Prologues to the Vulgate Gospels*, dans *RB*, t. 23, 1906, pp. 335-349.
— *The contested Letters of pope Liberius*, dans *RB*, t. 27, 1910, pp. 22-40 ; 172-203 ; 325-351.
— *The Codex Amiatinus and Cassiodorus*, dans *RB*, t. 38, 1926, pp. 139-150 ; t. 39, 1927, pp. 12-13.
CHARBONNEAU-LASSAY, J., *Le Christ-Orphée de Loudun*, dans *BSAO*, 3e sér., t. 7, 1925, pp. 125-129.
— *Notes sur quelques documents loudanais des premiers temps chrétiens*, dans *BCTH*, 1926, p. LXXX.
CHARLESWORTH, M.P., *Imperial Deportment*, dans *JRS*, t. 37, 1947, pp. 34-38.
CHARLIER, A., *L'Église corps du Christ chez saint Hilaire de Poitiers*, dans *EThL*, t. 41, 1965, pp. 451-477.
CHASE, A.H., *The metrical Lives of St Martin of Tours by Paulinus and Fortunatus and the prose Life by Sulpicius Severus*, dans *HSPh*, t. 43, 1932, pp. 51-76.
CHÂTILLON, F., *Regio dissimilitudinis*, dans *Mélanges E. Podechard*, Lyon, 1945, pp. 88-102.
CHAUSSERIE-LAPRÉE, J.-P., *Les structures et les techniques de l'expression narrative chez les historiens latins*, dans *REL*, t. 41, 1963, pp. 281-296.
CHAUVET, G., *Le temple romain de Sanxay et le culte des empereurs*, dans *BSAO*, 3e sér., t. 6, 1923, pp. 125-129.
CHAVASSE, A., *Composition et date des recueils anciens passés dans la première partie du Parisin. lat.* 1771, dans *RB*, t. 78, 1968, pp. 82-88.
CLAUDE, Dietrich, *Topographie und Verfassung der Städte Bourges und Poitiers bis in das* 11. *Jhdt* (= *Historische Studien*, t. 380), Lübeck-Hamburg, 1960.
CLAVEL, M., *Béziers et son territoire dans l'antiquité* (= *Annales littéraires de l'Université de Besançon*, t. 112), Paris, 1970.
CLERCQ, C.V. de, *Ossius of Cordova, A Contribution to the History of the Constantinian Period* (= *The Catholic University of America, Studies in Christian Antiquity*, t. 13), Washington, 1954.
COLSON, J., *Les fonctions ecclésiastiques aux deux premiers siècles*, Paris, 1957.
— *L'évêque lien d'unité et de charité chez saint Cyprien de Carthage*, Paris, 1961.
CONGAR, Y.-M., *Marie et la pensée patristique*, dans *RSPh*, t. 38, 1954, pp. 3-38.
— *Le thème du don de la Loi dans l'art paléochrétien*, dans *NRTh*, t. 84, 1962, pp. 915-933.
CORSSEN, P., *Das Martyrium des Bischofs Cyprian*, dans *ZNTW*, t. 16, 1915, pp. 54-92 ; 198-230 ; t. 18, 1917, pp. 118-139 ; 189-206 ; t. 19, 1918, pp. 202-223 ; 249-282.
CORTELLEZZI, G., *Il concetto della donna nelle opere di Tertulliano*, dans *Didaskaleion*, Nuova ser., t. 1, 1923, pp. 57-79.
COURCELLE, P., *Paulin de Nole et saint Jérôme*, dans *REL*, t. 25, 1947, pp. 250-280.
— *Les Lettres grecques en Occident de Macrobe à Cassiodore* (= *BEFR*, fasc. 159), 2e éd., Paris, 1948.

— *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, Paris, 1950, 2e éd. 1968.
— *Les Pères de l'Église devant les enfers virgiliens*, dans *AHMA*, t. 30, 1955, pp. 5-74.
— *Les exégèses chrétiennes de la Quatrième Églogue*, dans *REA*, t. 59, 1957, pp. 294-319.
— *Propos antichrétiens rapportés par saint Augustin*, dans *RecAug*, t. 1, 1958, pp. 149-186.
— *Du nouveau sur la vie et les œuvres de Marius Victorinus*, dans *REA*, t. 64, 1962, pp. 127-135.
— *Un vers d'Épiménide dans le Discours sur l'Aréopage*, dans *REG*, t. 76, 1963, pp. 404-413.
— *Les Confessions de saint Augustin dans la tradition littéraire. Antécédents et postérité*, Paris, 1963.
— *Tradition néo-platonicienne et tradition chrétienne du vol de l'âme*, dans *Annuaire du Collège de France*, t. 63, 1963, pp. 386-391.
— *Virgile et l'immanence divine chez Minucius Felix*, dans *Mullus* (= *Festschrift Th. Klauser*), Münster, 1964, pp. 34-42.
— *L'âme en cage*, dans *Parusia. Studien zur Philosophie Platons und zur Problemgeschichte des Platonismus* (= *Festgabe für J. Hirschberger*), Frankfurt, 1965, pp. 103-118.
— *La vision cosmique de saint Benoît*, dans *REAug*, t. 13, 1967, pp. 97-117.
— *Nouveaux aspects de la culture lérinienne*, dans *REL*, t. 46, 1968, pp. 379-409.
— Article *Flügel (Flug) der Seele, I*, dans *RLAC*, t. 7, Lieferung, 57, Stuttgart, 1969, pp. 29-65.

COURTOIS, C., *Les Vandales et l'Afrique*, Paris, 1955.
— *L'évolution du monachisme en Gaule de saint Martin à saint Colomban*, dans *Settimane di Studio del Centro italiano di Studi sull'alto medioevo*, t. 4 : *Il monachesimo nell'alto medioevo e la formazione della civiltà occidentale*, 8-14 *aprile* 1956, Spoleto, 1957, pp. 47-72.

COUSIN, J., *Études sur Quintilien*, 2 vol., Paris, 1936.

COUSSEAU, Abbé, *Mémoire sur l'ancienne liturgie du diocèse de Poitiers et sur les monuments qui nous en restent*, dans *BSAO*, 1er sér., t. 5, 1838, pp. 211-239.

COVA, P.V., *La critica letteraria di Plinio il Giovane*, Brescia, 1966.

CROUZEL, H., *Origène et la philosophie*, Paris, 1961.

CUENDET, G., *Cicéron et saint Jérôme traducteurs*, dans *REL*, t. 11, 1933, pp. 380-400.

CUMONT, F., *La théologie solaire du paganisme romain*, dans *Mémoires présentés par divers savants à l'Académie des Inscriptions...*, t. 12, 2e partie, 1913, pp. 441-479.
— *Les anges du paganisme*, dans *RHR*, t. 72, 1915, pp. 159-182.
— *Les religions orientales dans l'Empire romain* (= *Annales du Musée Guimet*, t. 24), Paris, 1929.
— *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains* (= *Haut Commissariat de l'État français en Syrie et au Liban, Service des antiquités, Bibl. archéologique et historique*, t. 35), Paris, 1942.

CURTIUS, E.R., *La littérature européenne et le Moyen Age latin*, trad. fr. Paris, 1956.

DAGENS, C., *Autour du pape Libère. L'iconographie de Suzanne et des martyrs romains sur l'arcosolium de Celerina*, dans *MEFR*, t. 78, 1966, pp. 327-381.

DAMME, P., van, *Pseudo-Cyprian aduersus Iudaeos. Gegen die Judenchristen die älteste lateinische Predigt* (= *Paradosis*, t. 22), Freiburg (Schweiz), 1969.

DANIÉLOU, J., *Saint Irénée et les origines de la théologie de l'histoire*, dans *RecSR*, t. 42, 1947, pp. 227-231.
— *La typologie millénariste de la semaine dans le christianisme primitif*, dans *VChr*, t. 2, 1948, pp. 1-16.
— « *Sacramentum futuri* ». *Études sur les origines de la typologie biblique*, Paris, 1950.
— *Abraham dans la tradition chrétienne*, dans *Cahiers sioniens*, t. 5, 1951, pp. 68 (160-87 (179).
— « *Akolouthia* » *chez Grégoire de Nysse*, dans *RecSR*, t. 27, 1953, pp. 219-249.
— *Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée*, I : *Théologie du judéo-christianisme* ; II : *Message évangélique et culture hellénistique aux IIe et IIIe siècles*, 2 vol., Paris, 1958-1961.

— *Les douze apôtres et le zodiaque*, dans *VChr*, t. 13, 1959, pp. 14-21.
— *Les symboles chrétiens primitifs*, Paris, 1961.
— *Études d'exégèse judéo-chrétienne. Les Testimonia*, Paris, 1966.
— En collaboration avec R. Du Charlat, *La catéchèse aux premiers siècles*, Paris, 1968.
— *Hilaire de Poitiers évêque et docteur*, dans *NRTh*, t. 90, 1968, pp. 531-541.
— *L'être et le temps chez Grégoire de Nysse*, Leiden, 1970.

Dekkers, E., *Tertullianus en de geschiedenis der Liturgie*, Bruges-Amsterdam, 1947.

Delaruelle, E., *La connaissance du grec en Occident du Ve au IXe siècle*, dans *Mélanges de la Société toulousaine d'études classiques*, t. 1, Toulouse, 1946, pp. 207-226.

Delehaye, H., *Sulpice-Sévère et saint Martin*, dans *AB*, t. 38, 1920, pp. 5-36.
— *Sanctus, Étude sur le culte des saints dans l'antiquité* (= *Subsidia hagiographica*, t. 17), Bruxelles, 1927.

Deloche, M., *L'énigme de Civaux, Lémovices et Pictons : le christianisme en Poitou*, Paris, 1924.
— *Le christianisme en Poitou au IIe siècle*, dans *Revue des questions historiques*, t. 106, 1927, pp. 257-304.

Demoustier, A., *L'ontologie de l'Église selon saint Cyprien*, dans *RecSR*, t. 52, 1964, pp. 554-588.

Desimone, Russell J., *The Treatise of Novatian the Roman Presbyter on the Trinity. A Study of the Text and the Doctrine* (= *Studia « Ephemeridis » Augustinianum*, t.4), Roma, 1970.

Devreesse, R., *Chaînes exégétiques grecques, Chaînes sur saint Matthieu*, dans *DB* Suppl. t. 1, 1928, c. 1164-1175.

Diaz y Diaz, M.C., *Tres observaciones sobra Ireneo de Lyon*, dans *RET*, t. 14, 1954, pp. 393-399.

Diesner, H.J., *Fulgence de Ruspe als Theologe und Kirchenpolitiker* (= *Arbeiten zur Theologie*, t. 1, Heft 26), Berlin, 1966.

Diller, H., *In Sachen Tertullian-Minucius Felix*, dans *Philologus*, t. 90, 1935, pp. 98-114.

Dinkler, E., *Kreuzzeichen und Kreuz, Tau, Chi und Stauros*, dans *JbAC*, t. 5, 1962, pp. 93-112.

Dobschütz, E. von, *Das Kerygma Petri, Kritische Untersuchung* (= *Texte und Untersuchungen*, t. 11, Heft 1), Leipzig, 1893.

Doignon, J., *« Adsumo » et « adsumptio » comme expressions du mystère de l'Incarnation chez Hilaire de Poitiers*, dans *ALMA*, t. 23, 1953, pp. 123-135.
— *Le sacramentaire d'Angoulême, Fortunat et les oraisons en l'honneur de saint Hilaire de Poitiers dans les sacramentaires conservés par les bibliothèques parisiennes*, dans *Mélanges en l'honneur de Mgr Michel Andrieu* (= *RSR*, vol. hors série), Strasbourg, 1956, pp. 127-141.
— *« Sacrum, sacramentum, sacrificium » dans le texte latin du Livre de la Sagesse*, dans *REL*, t. 34, 1956, pp. 240-253.
— *La trilogie « forma, figura, exemplum », transposition du grec τύπος dans la tradition ancienne du texte latin de saint Paul*, dans *Latomus*, t. 17, 1958, pp. 329-349.
— *Lactance contre Salluste dans le prologue du De Trinitate de saint Hilaire*, dans *REL*, t. 38, 1960, pp. 116-121.
— *« Procer », titre donné à saint Martin dans une inscription gallo-romaine de Vienne*, dans *Saint Martin et son temps, Mémorial du XVIe centenaire* (= *Studia Anselmiana*, t. 46), Roma, 1961, pp. 151-158, et dans *BSAF*, 1961, pp. 154-168.
— *Le monogramme cruciforme du sarcophage paléochrétien de Metz représentant le passage de la Mer Rouge. Un symbole de triomphe sur la mort dans le cadre d'une iconographie aulique d'inspiration constantinienne*, dans *CArch*, t. 12, 1962, pp. 65-67.
— *« Nos bons hommes de foi » : Cyprien, Lactance, Victorin, Optat, Hilaire (Augustin, De doctrina christiana, II, 40, 61)*, dans *Latomus*, t. 22, 1963, pp. 795-805.
— *Une compilation de textes d'Hilaire de Poitiers présentée par le pape Célestin 1er à un concile romain en 430*, dans *Oikouménè* (= *Studi paleocristiani pubblicati in onore del Concilio ecumenico Vaticano II*), Catania, 1964, pp. 477-497.
— *Hypothèse sur le contenu du Contra Dioscorum d'Hilaire de Poitiers*, dans *Studia patristica*, t. 7 (= *Texte und Untersuchungen*, t. 92), Berlin, 1966, pp. 170-177.

— *Le prologue du De Trinitate d'Hilaire de Poitiers et l'histoire ecclésiastique des 17e et 18e siècles*, dans *REAug*, t. 15, 1969, pp. 185-193.

— *Hilaire écrivain*, dans *Hilaire et son temps* (= *Actes du Colloque de Poitiers 29 septembre - 3 octobre 1968 à l'occasion du XVIe centenaire de la mort de saint Hilaire*), Paris, 1969, pp. 267-286.

— « *Refrigerium* » *et catéchèse à Vérone au IVe siècle*, dans *Hommages à M. Renard*, t. 2 (= Coll. *Latomus*, t. 102), Bruxelles, 1969, pp. 220-239.

DOLD, A., *Konstanzer altlateinische Propheten und Evangelien Bruchstücke mit Glossen nebst zugehörigen Prophetentexten aus Zürich und St Gallen* (= *Texte und Arbeiten* I. Abt., Heft 7-9), Beuron-Leipzig, 1923.

DÖLGER, F.J., *Sphragis, Eine altchristliche Taufbezeichnung in ihren Beziehungen zur profanen und religiösen Kultur des Altertums* (= *Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums*, t. 5), Paderborn, 1911.

— *Sol salutis, Gebet und Gesang im christlichen Altertum mit besonderem Rücksicht auf die Ostung in Gebet und Liturgie* (= *Liturgiegeschichtliche Quellen und Forschungen*, t. 4-5), Münster, 1920.

— *Sonne und Sonnenstrahl als Gleichnis in der Logostheologie des christlichen Altertums*, dans *Antike und Christentum*, t. 1, Münster, 1929, pp. 271-290.

— *Unserer Taube Haus, Textkritik und Kommentar zu Tertullian Adversus Valentinianos*, 2, 3, dans *Antike und Christentum*, t. 2, Münster, 1931, pp. 41-43.

— *Osculum Domini, Symbolik des Altarkusses*, dans *Antike und Christentum*, t. 2, Münster, 1931, pp. 205-208.

— *Zur Symbolik des altchristlichen Taufhauses*, I : *Das Oktogon und die Symbolik des Achtzahls*, dans *Antike und Christentum*, t. 4, Münster, 1933-1934, pp. 153-187.

— *Aqua ignita*, dans *Antike und Christentum*, t. 5, Münster, 1936, pp. 175-183.

— « *Natalis Solis Invicti* » *und das christliche Weihnachtsfest. Der Sonnengeburtstag und der Geburtstag Christi am 25 Dezember nach Weihnachtspredigt des IV. und V. Jahrhunderts*, dans *Antike und Christentum*, t. 6, Heft 1, Münster, 1940, pp. 23-29.

DORNER, J.A., *Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi*, I : *Bis zu dem IVten Jahrhundert*, Berlin, 1851.

DOSSETTI, L., *Il simbolo di Nicea e di Costantinopoli*, edizione critica, Roma, 1967.

DOUAIS, C., *L'Église des Gaules et le conciliabule de Béziers*, Poitiers-Paris, 1875.

DREVES, G.M., *Das Hymmenbuch des hl. Hilarius von Poitiers*, dans *ZKTh*, t. 12, 1888, pp. 358-369.

DUCHESNE, L., *Le dossier du donatisme*, dans *MEFR*, t. 10, 1890, pp. 589-650.

— *Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule*, 2 vol., Paris, 1894-1899.

— *L'origine du Livre bleu*, dans *Akten des Vten intern. Kongresses katholischer Gelehrten zu München*, 24-28 septembre 1900, München, 1901, pp. 55-60.

— *Le faux concile de Cologne* (346), dans *RHE*, t. 3, 1902, pp. 16-29.

— *Libère et Fortunatien*, dans *MEFR*, t. 28, 1908, pp. 31-78.

DUPONT, A., *Les cités de la Narbonnaise Première depuis les invasions germaniques jusqu'à l'apparition du consulat*, Nîmes, 1942.

DUPUIS, J., *L'esprit de l'homme. Étude sur l'anthropologie religieuse d'Origène* (= *Museum Lessianum*, sect. théol., t. LXII), Bruges, 1967.

DURAND, V., *Note sur saint Domnin, martyr d'Avrillé*, dans *Congrès archéologique de France, 53e session*, Paris, 1887, pp. 131-133.

DUVAL, P.M., *Les dieux de la Gaule*, Paris, 1957.

DUVAL, Y.M., *Les sources grecques de l'exégèse de Jonas chez Zénon de Vérone*, dans *VChr*, t. 20, 1966, pp. 98-115.

— *La « manœuvre frauduleuse » de Rimini. A la recherche du « Liber adversus Vrsacium et Valentem »*, dans *Hilaire et son temps*, Paris, 1969, pp. 51-103.

— *Sur l'arianisme des Ariens d'Occident*, dans *MSR*, t. 24, 1969, pp. 145-153.

— *Vrais et faux problèmes concernant le retour d'exil d'Hilaire de Poitiers et son action en Italie en* 360-363, dans *Athenaeum*, n.s., t. 48, 1970, pp. 251-275.

ECKARDT, R., *Das Jerusalem des Pilgers von Bordeaux* (333), dans *Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins*, t. 29, 1906, pp. 72-92.

EDSMAN, C.M., *Le baptême de feu* (= *Acta seminarii neotestamentici Upsaliensis*, t. 9), Uppsala, 1940.

EGERMANN, F., *Die Proömien zu den Werken des Sallust*, dans *SAWW*, t. 214, 3, Wien, 1932.
EGGER, R., *Das Labarum die Kaiserstandarte der Spätantike*, dans *SAWW*, t. 234, 1, Wien, 1960.
— *Das Fluchtafel von Rom (Deux-Sèvres), Ihre Entzifferung und Sprache*, dans *SAWW*, t. 260, 4, Wien, 1962.
— *La tablette d'exécration de Rom (Deux-Sèvres). Son déchiffrement, sa langue et les acteurs gallo-romains*, dans *Ogam*, t. 14, 1962, pp. 431-457.
EISLER, R., *Orphisch-dionysische Mysteriengedanken in der christlichen Antike* (= *Vorträge der Bibliothek Warburg*, t. 2-3), Leipzig, 1925.
EISWIRTH, R., *Hieronymus'Stellung zur Literatur und Kunst* (= *Klassisch-philologische Studien zur Überlieferung der antiken Literatur*, Heft 16), Wiesbaden, 1955.
EITREM, S., *La théurgie chez les néo-platoniciens et dans les papyrus magiques*, dans *SO*, t. 22, 1942, pp. 49-79.
ELIA, S. d', *Ammiano Marcellino e il cristianesimo*, dans *Studi Romani*, t. 10, 1962, pp. 372-390.
ELSS, H., *Untersuchungen über den Stil und die Sprache des Venantius Fortunatus*, Diss. Heidelberg, 1907.
EMMENEGGER, J.E., *The Functions of Faith and Reason in the Theology of Saint Hilary of Poitiers* (= *The Catholic University of America, Studies in Christian Antiquity*, t. 10), Washington, 1947.
ENGELBRECHT, A., *Zur Sprache des Hilarius Pictaviensis und seiner Zeitgenossen*, dans *WS*, t. 39, 1917, pp. 135-161.
ENGELS, L.J., *Fiducia. Influence de l'emploi juridique sur l'usage commun et paléochrétien*, dans *Graecitas et Latinitas christianorum primaeua, Supplementa*, fasc. 3, Noviomagi, 1970, pp. 61-120.
ENSSLIN, W., *Zur Geschichtsschreibung und Weltanschauung des Ammianus Marcellinus*, dans *Klio*, Beiheft, 16, Berlin, 1923.
ERNST, J., *Das Begriff vom Martyrium bei Cyprian*, dans *HJ*, t. 34, 1913, pp. 328-353.
ESPÉRANDIEU, E., *Épigraphie romaine du Poitou et de la Saintonge*, 2. vol., Melle, 1888-1889.
ESSER, G., *Die Seelenlehre Tertullians*, Paderborn, 1893.
ÉTIENNE, R., *Histoire de Bordeaux*, I : *Bordeaux antique*, Bordeaux, 1962.
— *Flavius Sallustius et Secundus Salutius*, dans *REA*, t. 65, 1963, pp. 104-113.
EVANS, E., Introduction et commentaire de *Q.S.F. Tertullian's, Treatise against Praxeas*, London, 1948.
EWIG. E., *Trier im Merowingerreich*, Trier, 1954.
— *L'Aquitaine et les pays rhénans au Haut Moyen Age*, dans *CCM*, t. 1, 1958, pp. 37-54.
EYGUN, F., *Objets recueillis à Sanxay*, dans *Gallia*, t. 2, 1944, pp. 93-120.
— *Civaux*, dans *Congrès archéologique de France*, 109e *session : Poitiers*, 1951, Paris, pp. 179-191.
— *Informations archéologiques, Circonscription de Poitiers : Civaux*, dans *Gallia*, t. 21, 1963, pp. 453-460.
— *Le site archéologique et paléochrétien de Civaux (Vienne)*, dans *Actes du VIe Congrès international d'archéologie chrétienne, Ravenne* 23-30 *septembre* 1962 (= *Studi di antichità cristiana*, t. 25), Roma, 1965.
— *Le baptistère Saint-Jean de Poitiers*, dans *Gallia*, t. 22, 1964, pp. 137-172.
— *Informations archéologiques, Circonscription de Poitiers : Civaux*, dans *Gallia*, t. 23, 1965, p. 371.
— *Les fouilles dans la Vienne depuis la mort du P. de la Croix*, dans *La Revue du Bas-Poitou et des provinces de l'Ouest*, t. 76, 1965, pp. 133-146 ; 233-248.
— *Réflexions sur les monuments mérovingiens de Poitiers. La datation du Baptistère Saint-Jean. A propos d'un livre récent*, dans *BSAO*, 4e sér., t. 9, 1968, pp. 399-406.
— *Art des pays de l'Ouest*, Paris, 1968.

FAIDER, P., *Auli Gelli Noctium atticarum praefatio*, dans *Le Musée Belge*, t. 31, 1927, pp. 189-216.
FALLER, O., Introduction à son édition de *Ambrosii, Opera*, t. 8, *De fide* (= *CSEL*, t. 78), Wien, 1962.

FARINA, R., *L'impero e l'imperatore cristiano in Eusebio di Cesarea*, (= *Bibl. theol. Salesiana*, ser. I, vol. 2), Zürich, 1966.

FAVRE, R., *La communication des idiomes dans les œuvres de saint Hilaire de Poitiers*, dans *Gregorianum*, t. 17, 1936, pp. 481-514 ; t. 18, 1937, pp. 318-336.

— *Credo... in Filium Dei mortuum... et sepultum*, dans *RHE*, t. 33, 1937, pp. 687-724.

FEDER, A.L., *Studien zu Hilarius von Poitiers*, I : *Die sogenannten « Fragmenta historica » und der sogennante « Liber I ad Constantium imperatorem » nach ihrer Überlieferung, inhaltlichen Bedeutung und Entstehung*, dans *SAWW*, t. 162, Heft 4, Wien, 1910.

— *Studien zu Hilarius von Poitiers*, II : *Bischofsnamen und Bischofssitze bei Hilarius. Kritische Untersuchungen zur kirchlichen Prosopographie und Topographie des IVten Jahrhunderts*, dans *SAWW*, t. 166, Heft 5, Wien, 1911.

— *Studien zu Hilarius von Poitiers*, III : *Überlieferunggeschichte und Echtheitskritik des sogenannten « Liber II ad Constantium », des « Tractatus mysteriorum », der « Epistola ad Abram filiam », der « Hymnen », kleinere « Fragmenta und Spuria »*, dans *SAWW*, t. 169, Heft 5, Wien, 1912.

— *Kulturgeschichtliches in den Werken des hl. Hilarius von Poitiers*, dans *Stimmen aus Maria-Laach*, t. 81, 1911, pp. 30-45.

— *Epilegomena zu Hilarius Pictaviensis*, dans *WS*. t. 41, 1919, pp. 51-60 ; 167-181.

FESSLER, F., *Benutzung der philosophischen Schriften Ciceros durch Laktanz*, Diss. Leipzig, 1913.

FESTUGIÈRE, A.J., *L'idéal religieux des Grecs et l'Évangile* (Coll. *Études bibliques*), Paris, 1932.

— *L'expérience religieuse du médecin Thessalos*, dans *RBi*, t. 48, 1939, pp. 45-77.

— *Épicure et ses dieux*, Paris, 1946.

— *La révélation d'Hermès Trismégiste*, 4 vol. (Coll. *Études bibliques*), Paris, 1949-1954.

— *La composition et l'esprit du « De anima » de Tertullien*, dans *RSPh*, t. 33, 1949, pp. 129-161.

FEUILLET, A., *Le prologue du quatrième Évangile*, Paris, 1968.

FEYERABEND, O., *De Seruii doctrina rhetorica et de Terentiano commento Donati*, Diss. Marburg, 1910.

FIERRO, A., *Sobre la gloria en San Hilario. Una síntesis doctrinal sobre la noción bíblica de « Doxa »* (= *Analecta Gregoriana*, t. 144), Roma, 1964.

FINÉ, H., *Die Terminologie der Jenseitsvorstellungen bei Tertullian. Ein semasiologischer Beitrag zur Dogmengeschichte des Zwischenzustandes* (= *Theophaneia*, t. 12), Freiburg, 1958.

FISCHER, B., *Codex Amiatinus und Cassiodor*, dans *Biblische Zeitschrift*, t. 6, 1962, pp. 56-79.

FOLEY, R., *The ecclesiology of Hilary of Poitiers*, Diss. Harvard Columbia, 1968.

FOLLIET, G., *L'épiscopat africain et la crise arienne au IVe siècle*, dans *Mélanges V. Grumel* (= *REByz*, t. 24), Paris, 1966, pp. 196-223.

FONTAINE, J., *Isidore de Séville et la culture classique dans l'Espagne wisigothique*, 2 vol., Paris, 1959.

— *Vérité et fiction dans la chronologie de la « Vita Martini »*, dans *Saint Martin et son temps, Mémorial du XVIe centenaire* (= *Studia Anselmiana*, t. 46), Roma, 1961, pp. 189-236.

— *Sulpice Sévère a-t-il travesti saint Martin en martyr militaire ?*, dans *AB*, t. 81, 1963, pp. 31-58.

— *Une clé littéraire de la « Vita Martini » de Sulpice Sévère : la typologie prophétique*, dans *Mélanges offerts à Mademoiselle Christine Mohrmann*, Utrecht, 1963, pp. 84-95.

— Article *France*, dans *DSp*, t. 5, 1964, c. 785-805.

— *Alle fonti della agiografia europea. Storia e legenda nella Vita di San Martino di Tours*, dans *RSLR*, t. 2, 1966, pp. 187-206.

— *Sur un titre de Satan chez Tertullien, « diabolus interpolator »*, dans *SMSR*, t. 38, 1967, pp. 197-216.

— Introduction et commentaire de l'édition de la *Vie de saint Martin* de Sulpice Sévère (= Coll. *Sources chrétiennes*, t. 133-135), 3 vol., Paris, 1967-1969.

— *Aspects et problèmes de la prose d'art latine au IIIe siècle. La génèse des styles latins chrétiens* (= *Lezioni A. Rostagni*, vol. 4), Torino, 1968.

— *Hilaire et Martin*, dans *Hilaire de Poitiers, évêque et docteur* (368-1968), Paris, 1968, pp. 59-86.
— *L'apport d'Hilaire de Poitiers à une théorie chrétienne de l'esthétique du style* (*remarques sur In psalm.* 13, 1), dans *Hilaire et son temps* (= *Actes du Colloque de Poitiers 29 septembre - 3 octobre 1968 à l'occasion du XVI*[e] *centenaire de la mort de saint Hilaire*), Paris, 1969, pp. 287-305.
— *La littérature latine chrétienne* (= Coll. *Que sais-je*, n° 1379), Paris, 1970.
— *La nascità dell'umanesimo cristiano nella Gallia romana : sant'Ilario di Poitiers*, dans *RSLR*, t. 6, 1970, pp. 18-39.

FONTENEAU, L., Dom, *Histoire civile et ecclésiastique du Poitou*, Manuscrits de la Bibliothèque municipale de Poitiers, n[os] 455-543, s.d.

FORMIGÉ, J., *Le sanctuaire de Sanxay* (*Département de la Vienne*), dans *Gallia*, t. 2, 1944, pp. 43-97.

FÖRSTER, T., *Zur Theologie des Hilarius*, dans *Theologische Studien und Kritiken*, t. 61, 1888, pp. 645-698.

FORTI, G., *La concezione pedagogica in Tertulliano*, dans *Helikon*, t. 2, 1962, pp. 162-247.
— *La concezione pedagogica in Cipriano*, dans *Antonianum*, t. 38, 1963, pp. 288-383.

FORTIN, E.L., *Christianisme et culture philosophique au V*[e] *siècle, La querelle de l'âme humaine en Occident*, Paris, 1959.

FOSSARD, D., *Les chapiteaux de marbre du VII*[e] *siècle en Gaule*, dans *C Arch*, t. 2, 1949, pp. 69-85.

FRANCHI DE' CAVALIERI, P., *Constantiniana* (= *Studi e Testi*, t. 171), Città del Vaticano, 1953.

FRANK, H., *Frühgeschichte und Ursprung des römischen Weihnachtsfests*, dans *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft*, t. 2, 1952, pp. 1-24.

FREDE, H.J., Introduction à *Vetus latina. Die Reste der altlateinischen Bibel nach Petrus Sabatier neu gesammelt und hsgg. von der Erzabtei Beuron*, t. 24, 2, 4, Freibourg, 1970.

FREDOUILLE, J.C., *Valentiniana, quelques améliorations au texte de l'Aduersus Valentinianos*, dans *VChr*, t. 10, 1966, pp. 45-79.

FRÉZOULS, E., *La mission du « magister equitum » Ursicin en Gaule* (355-357) *d'après Ammien Marcellin*, dans *Hommages à A. Grenier* (= Coll. *Latomus*, t. 58), Bruxelles, 1962, pp. 673-688.

FRITSCH, R., *Une tête gallo-romaine trouvée près de Vieux-Poitiers, à Naintré*, dans *BSAO*, 4[e] sér., t. 7, 1966, pp. 647-650.

FRÜCHTEL, L., *Zur altlateinischen Übersetzung von Origenes' Matthäus-kommentar*, dans *GCS*, t. 41, 2, Berlin, 1955, pp. 23-52.

FUNAIOLI, G., *Esegesi Virgiliana antica. Prolegomeni all'edizione del commento di Giunio Filargirio e di Tito Gallo*, Milano, 1930.

FÜTSCHER, L., *Die natürliche Gotteserkenntnis bei Tertullian*, dans *ZKTh*, t. 51, 1927, pp. 1-34 ; 217-251.

GAGÉ, J., *Le signum astrologique de Constantin et le millénarisme de Roma aeterna*, dans *RHPhR*, t. 31, 1951, pp. 181-223.
— *Les classes sociales dans l'Empire romain*, Paris, 1964.

GAIFFIER, B. de, *Comment Hilaire fut proclamé Docteur de l'Église*, dans *Hilaire de Poitiers* (368-1968), Paris, 1968, pp. 27-37.

GALDI, M., *De antiqua Vergilium interpretandi ratione*, dans *Mouseion*, t. 3, 1926, pp. 21-32 ; 71-102.

GALLETIER, E., *Étude sur la poésie funéraire romaine d'après les inscriptions*, Paris, 1922.

GALTIER, P., *Saint Hilaire trait d'union entre l'Occident et l'Orient*, dans *Gregorianum*, t. 40, 1959, pp. 609-623.
— *Saint Hilaire de Poitiers, le premier docteur de l'Église latine*, Paris, 1960.
— *La « forma Dei » et la « forma serui » selon saint Hilaire de Poitiers*, dans *RecSR*, t. 48, 1960, pp. 101-118.

GAMBER, K., *Die ältesten abendländischen Evangelien-Perikopenliste vermutlich von Bischof Fortunatianus von Aquileia* († *nach* 360), dans *Münchener theologische Zeitschrift*, t. 13, 1962, pp. 180-201.
— *Domus ecclesiae. Die ältesten Kirchenbauten Aquilejas sowie im Alpen-und Donau-*

gebiet bis zum Beginn des 5. Jahrhunderts liturgiegeschichtlich untersucht (= *Studia patristica et liturgica*, t. 2), Regensburg, 1968.

GANSHOF, F., *Note sur l'élection des évêques dans l'Empire romain au IVe et pendant la première moitié du Ve siècle*, dans *RIDA*, t. 4 (= *Mélanges F. de Visscher*, t. 3), Bruxelles, 1950, pp. 467-498.

GARAUD, M., *Les écoles et l'enseignement à Poitiers du IVe à la fin du XIIe siècle*, dans *BSAO*, 3e sér., t. 14, 1946, pp. 82-98.

— *Le peuplement du Poitou et la conquête franque*, dans *REA*, t. 52, 1950, pp. 90-102.

— *L'inscription de Claudia Varenilla et le siège du gouvernement d'Aquitaine*, dans *Mélanges H. Lévy-Bruhl*, Paris, 1959, pp. 129-133.

GASTALDI, N.J., *Hilario de Poitiers exegeta del Salterio*, Paris, 1969.

GAUDEMET, J., *L'Église dans l'Empire romain* (= *Histoire du Droit et des institutions de l'Église en Occident*. t. 3), Paris, 1958.

GÉNESTAL, R., *Les origines du privilège clérical*, dans *RD*, t. 32, 1908, pp. 164-212.

GEORGII, H., *Die antike Aeneiskritik aus den Scholien und anderen Quellen*, Stuttgart, 1891.

GERBER, W.E., Article *Exegese II*, dans *RLAC*, t. 6, 1966, c. 1189-1229.

GERICKE, W., *Marcell von Ancyra, Der Logoschristolog und Biblizist* (= *Theologische Arbeiten zur Bibel-Kirche-und Geistesgeschichte*, t. 10), Halle, 1950.

GERKE, F., *Die Zeitbestimmung der Passionssarkophage* (= *Archeologiai Ertesitö*, t. 52), Berlin, 1940.

GHELLINCK, J. de, E. DE BACKER, J. POUKENS, et G. LEBACQZ, *Pour l'histoire du mot sacramentum*, I : *Les anténicéens* (= *Spicilegium sacrum Lovaniense, Études et documents*, t. 3), Louvain-Paris, 1924.

— *Quelques appréciations de la dialectique et d'Aristote dans les conflits trinitaires du IVe siècle*, dans *RHE*, t. 26, 1930, pp. 5-42.

GIAMBERARDINI, G., *De divinitate Verbi doctrina sancti Hilarii Pictaviensis*, Le Caire,1951.

— *S. Hilarii de praedestinatione Verbi incarnati*, dans *Miscellanea Franciscana*, t. 49, 1949, pp. 266-300 ; 514-533.

GIESECKE, A.C., *De philosophorum ueterum quae in exilium spectant sententiis*, Leipzig, 1891.

GILLIS, J.H., *The Coordinating Particles in Saints Hilary, Jerome, Ambrose and Augustine. A Study in Latin Syntax and Style* (= *The Catholic University of America, Patristic Studies*, t. 56), Washington, 1938.

GIMBORN, D.T., *The Syntax of the Simple Cases in Saint Hilary of Poitiers* (= *The Catholic University of America, Patristic Studies*, t. 54), Washington, 1939.

GINOT, E., *Le baptistère Saint-Jean de Poitiers et son musée lapidaire*, Poitiers, 1934.

GIRARD, G., *Saint Hilaire*, Angers, 1902.

GLAUE, P., *Zur Echtheit von Cyprians drittem Buch der « Testimonia »*, dans *ZNTW*, t. 8, 1907, pp. 274-289.

— *Die Vorlesung heiliger Schriften bei Tertullian*, dans *ZNTW*, t. 23, 1924, pp. 141-152.

GMELIN, U., *Auctoritas, Römischer Princeps und päpstlicher Primat* (= *Forschungen zur Kirchen-und Geistesgeschichte*, t. 11), Stuttgart, 1937.

GOETZ, G., Article *Glossographie*, dans *PW*, 1, Reihe, t. 7, 1, 1910, c. 1433-1466.

GOFFINET, E., *Kritisch-filologish element in de Psalmencommentar van de H. Hilarius van Poitiers*, dans *RBPh*, t. 38, 1960, pp. 30-44.

— *L'utilisation d'Origène dans le Commentaire des Psaumes de saint Hilaire de Poitiers* (= *Studia hellenistica*, t. 14), Louvain, 1965.

— *Lucrèce et les conceptions cosmologiques de saint Hilaire de Poitiers*, dans *Antidorum W. Peremans sexagenario ab alumnis oblatum* (= *Studia hellenistica*, t. 16), Louvain, 1968, pp. 61-67.

GOLDAMMER, K., *Navis Ecclesiae*, dans *ZNTW*, t. 40, 1941, pp. 76-86.

— *Das Schiff der Kirche, Ein antiker Symbolbegriff aus der politischen Metaphorik in eschatologischer und ekklesiologischer Umdeutung*, dans *ThZ*, t. 6, 1950, pp. 232-237.

GÖTZ, C., *Geschichte der cyprianischen Literatur bis zu der Zeit der ersten erhaltenen Handschriften*, Diss. Marburg-Basel, 1891.

GRABAR, A., *L'empereur dans l'art byzantin* (= *Publications de la Faculté des Lettres de Strasbourg*, t. 75), Paris, 1936.

— *Martyrium, Recherches sur le culte des reliques et l'art chrétien antique,* 2 vol., Paris, 1946.

— *Le portrait en iconographie chrétienne,* dans *RSR,* t. 36, 1962, pp. 87-109.

GRAILLOT, H., *Le culte de Cybèle, Mère des Dieux à Rome et dans l'Empire romain* (= *BEFR,* t. 107), Paris, 1912.

GRÉGOIRE, H., *Eusèbe n'est pas l'auteur de la « Vita Constantini » dans sa forme actuelle et Constantin ne s'est pas converti en* 312, dans *Byzantion,* t. 13, 1938, pp. 561-583.

— *L'authenticité et l'historicité de la « Vita Constantini » attribuée à Eusèbe de Césarée,* dans *BAB,* t. 39, 1953, pp. 461-479.

GRIFFE, E., *La chronologie des années de jeunesse de saint Martin,* dans *BLE,* t. 62, 1961, pp. 114-118.

— *La Gaule chrétienne à l'époque romaine,* 2e éd., 3 vol., Paris, 1965-1966.

GRISART, A., *La Chronique de saint Jérôme, Le lieu et la date de sa composition,* dans *Helikon,* t. 2, 1962, pp. 248-258.

GRÜTZMACHER, G., *Hieronymus. Eine biographische Studie zur alten Kirchengeschichte,* 3 vol., Leipzig, 1901-1908.

GRYSON, R., *Le prêtre selon saint Ambroise,* (= Univ. cathol. Lovaniensis, sér., 4, vol. 3), Louvain, 1968.

GUIGNEBERT, Ch., *Tertullien, Étude sur ses sentiments à l'égard de l'Empire et de la société civile,* Paris, 1901.

GUMMERUS, J., *Die homöusianische Partei bis zum Tode des Konstantius, Ein Beitrag zur Geschichte des arianischen Streites in den Jahren* 356-361, Leipzig, 1900.

GUSSEN, P.J.G., *Hilaire de Poitiers « Tractatus mysteriorum », I,* 15-19, dans *VChr,* t. 10, 1956, pp. 14-24.

GUTIÉRREZ, A., *La teología de la limosna en san Cipriano (De opere et eleemosynis),* dans *RET,* t. 27, 1967, pp. 19-32.

GUYONVARC'H, Chr.J., *Les anthroponymes gaulois de la tablette d'exécration de Rom,* dans *Ogam,* t. 14, 1962, pp. 458-466.

GWATKIN, H.M., *Studies of Arianism,* Cambridge, 1882.

HAARHOFF, Th., *Schools of Gaul. A Study of Pagan and Christian Education in the Last Century of the Western Empire,* Oxford, 1920.

HAAS, G., *La tablette d'exécration de Rom (Deux-Sèvres), dans BSAO,* 4e sér., t. 6, 1961-1962, pp. 47-66.

HADOT, P., *« De lectis non lecta componere » (Marius Victorinus, adu. Arr.,* 2, 7*). Raisonnement théologique et raisonnement juridique,* dans *Studia patristica,* t. 1 (= *Texte und Untersuchungen,* t. 63), Berlin, 1957, pp. 209-220.

— Introduction et notes de l'édition de Marius Victorinus, *Traités théologiques sur la Trinité* (= Coll. *Sources chrétiennes,* t. 68-69), 2 vol., Paris, 1960.

— *Marius Victorinus. Recherches sur sa vie et ses œuvres,* Paris, 1971.

HAGENDAHL, H., *La prose métrique d'Arnobe, Contribution à la connaissance de la prose littéraire de l'Empire* (= *Göteborgs Högskolas Årsskrift,* t. 42), Göteborg, 1937.

— *Methods of Citation in Post-classical Latin Prose,* dans *Eranos,* t. 45, 1947, pp. 114-128.

— *Latin Fathers and the Classics, A Study on the Apologists, Jerome and other Christian Writers* (= *Studia Graeca et Latina Gothoburgensia,* t. 6), Göteborg, 1958.

— *Augustin and the Latin Classics* (= *Studia Graeca et Latina Gothoburgensia,* t. 20), Göteborg, 1967.

HÄGGLUND, B., *Die Bedeutung der « regula fidei » als Grundlage theologischer Aussagen,* dans *STh,* t. 12, 1958, pp. 1-44.

HAMMAN, A., *Saint Hilaire est-il témoin à charge ou à décharge pour le pape Libère ?,* dans *Hilaire et son temps* (= *Actes du Colloque de Poitiers* 29 *septembre* - 3 *octobre* 1968 *à l'occasion du XVIe centenaire de la mort de saint Hilaire*), Paris, 1969, pp. 43-50.

HANSON, R.P.C., *Allegory and Event, A Study of the Sources and Significance of Origen's Interpretation of Scripture,* London, 1959.

— *Notes on Tertullian's Interpretation of Scripture,* dans *JThS,* n. ser., t. 12, 1961, pp. 273-279.

HARL, M., *Origène et la fonction révélatrice du Verbe incarné* (= *Patristica Sorbonensia,* t. 2), Paris, 1957.

HARNACK, A., *Der angebliche Evangeliencommentar des Theophilus von Antiochien* (= *Texte und Untersuchungen*, t. 1, 4), Leipzig, 1883.
— *Zur Petrus-Apokalypse* (= *Texte und Untersuchungen*, t. 13, Heft 1), Leipzig, 1895 ; *Tertullian in der Literatur der alten Kirche*, dans *SPAW*, 1895, pp. 545-579.
— *Cyprian als Enthusiast*, dans *ZNTW*, t. 3, 1902, pp. 177-191.
— *Militia Christi, Die christliche Religion und der Soldatenstand in den drei ersten Jahrhunderten*, Tübingen, 1905.
— *Das Leben Cyprians von Pontius. Die erste christliche Biographie* (= *Texte und Untersuchungen*, t. 39, Heft 2), Leipzig, 1913.
— *Tertullians Bibliothek christlicher Schriften*, dans *SPAW*, 1914, pp. 303-334.
— *Der kirchengeschichtliche Ertrag der exegetischen Arbeiten des Origenes* (= *Texte und Untersuchungen*, t. 42), Leipzig, 1919.

HARRIS, J.R., *Testimonies*, 2 vol., Cambridge, 1916.

HATT, J.J., *La tombe gallo-romaine, Recherches sur les inscriptions et les monuments funéraires gallo-romains des trois premiers siècles de notre ère*, Paris, 1951.
— *Esquisse d'une histoire de la sculpture régionale de Gaule romaine principalement dans le Nord-Est de la Gaule*, dans *REA*, t. 59, 1957, pp. 76-107.
— *Histoire de la Gaule romaine*, 2e éd., Paris, 1966.

HAUSSLEITER, J., Article *Deus internus*, dans *RLAC*, t. 3, 1957, c. 794-842.

HEARD, R.G., *The Old Gospel Prologues*, dans *JThS*, n. ser., t. 3, 1955, pp. 1-16.

HEINEMANN, L., Article *Humanitas*, dans *PW*, Supplt, Bd. 5, 1931, pp. 282-310.

HEINZE, R., *Tertullians Apologeticum*, dans *Berichte über die Verhandlungen der kaiserlichen sächsischen Akademie der Wissenschaften*, t. 62, 1910, pp. 281-490.

HEINTZE, H. von, « *Vir sanctus et gravis* », *Bildniskopf eines spätantiken Philosophen*, dans *JbAC*, t. 6, 1963, pp. 35-53.

HELLEGOUARC'H, J., *Le vocabulaire latin des relations et des partis politiques sous la République* (= *Publications de la Faculté des Lettres et Sc. humaines de Lille*, t. 11), Paris, 1963.

HENRIKSSON, K.E., *Griechische Büchertitel in der römischen Literatur* (= *Annales Academiae scientiarum Fennicae*, ser. B, t. 102), Helsinki, 1956.

HERESCU, N., *Homo-humus-humanitas. Préface à un humanisme contemporain*, dans *BGAB*, 1948, pp. 66-74.

HERMANN, T., *Das Verhältnis von Novatianus « De Trinitate » und Tertullians « Adversus Praxean »*, Diss. Marburg, 1918.

HERMANT, G., *La vie et l'œuvre de saint Athanase.. qui comprend encore l'histoire d'Eustathe d'Antioche, de saint Paul de Constantinople, de saint Hilaire de Poitiers, de saint Eusèbe de Verceil, des Papes Jules et Libère et de plusieurs autres saints, avec la naissance et les progrès de l'Arianisme*, 2 vol., Paris, 1672.

HERRERA, S., *Saint Irénée de Lyon exégète*, Paris, 1920.

HERTER, R., Article *Okeanos*, dans *PW*, 1. Reihe, t. 34, 1937, c. 2349-2361.

Hilaire de Poitiers, évêque et docteur (368-1968). *Cinq conférences données à Poitiers à l'occasion du XVIe centenaire de sa mort*, Paris, 1968.

Hilaire et son temps, Actes du Colloque de Poitiers 29 septembre-3 octobre 1968 *à l'occasion du XVIe centenaire de la mort de saint Hilaire*, Paris, 1969.
— *Des heiligen Bischhofs Hilarius von Poitiers XII Bücher über die Dreieinigkeit übersetzt von A. Antweiler* (= *Bibliothek der Kirchenväter*, II. Reihe, t. 51), München, 1933.

HILTBRUNNER, O., *Latina Graeca, semasiologische Studien über lateinische Wörter im Hinblick auf ihr Verhältnis zu griechischen Vorbildern*, Bern, 1958.

HOFFMANN, J.B., *Lateinische Umgangsprache*, dans *Indogermanische Bibliothek*, t. 1, 1, 17, Heidelberg, 1926.

HOLL, K., *Die Ursprung des Epiphaniefestes*, dans *SPAW*, 1917, pp. 402-441.

HOLMBERG, A., *Studien zur Terminologie und Technik der rhetorischen Beweisführung bei lateinischen Schriftstellern*, Uppsala, 1913.

HOMMEL, W.S., *Cicero's Gebetshymnus an die Philosophie, Tusculanen V*, 5 (= *SHAW*, 1968, Bd. 3), Heidelberg, 1968.

HONIG, R., *Humanitas und Rhetorik in spätrömischen Kaisergesetzen. Studien zur Gesin-*

nungsgrundlage des Dominats (= *Göttinger rechtswissenschaftliche Studien*, t. 30), Göttingen, 1960.

HOPPENBROUWERS, H.A.M., *Recherches sur la terminologie du martyre de Tertullien à Lactance* (= *Latinitas christianorum primaeva*, t. 15), Nijmegen, 1961.

HOUSSIAU, A., *La christologie de saint Irénée* (= *Universitas catholica Lovaniensis, Dissert. ad gradum magistri in Facultate theologica consequendum conscriptae*, ser. 3, t. 1), Louvain, 1955.

HUBERT, J., *Le baptistère de Poitiers et l'emplacement du premier groupe épiscocal*, dans *CArch*, t. 6, 1952, pp. 135-143.

— *Les cathédrales doubles et l'histoire de la liturgie*, dans *Atti del primo Congresso internazionale di Studi Langobardi*, 27-30 *septembre* 1951, Spoleto, 1952, pp. 167-176.

— *Les cathédrales doubles de la Gaule*, dans *Genava*, t. 11, 1963, pp. 105-125.

HUMMEL, E.L., *The Concept of Martyrdom according to Saint Cyprian of Carthage* (= *The Catholic University of America, Studies in Christian Antiquity*, t. 9), Washington, 1946.

HUS, A., *Intelligentia et intelligens chez Cicéron*, dans *Hommages à J. Bayet* (= Coll. *Latomus*, t. 70), Bruxelles, 1964, pp. 264-280.

HUSNER, F., *Leib und Seele in der Sprache Senecas. Ein Beitrag zur sprachlichen Formulierung der moralischen « Adhortatio »* (= *Philologus*, Supplt, Bd. 17, 4), Leipzig, 1924.

IHM, Chr., *Die Programme der christlichen Apsismalerei vom IV* ten *Jahrhundert bis zur Mitte des VIII ten Jahrhunderts* (= *Forschungen zur Kunstgeschichte und christlichen Archäologie*, t. 4), Wiesbaden, 1960.

INSTINSKY, H. von, *Bischofsstuhl und Kaiserthron*, München, 1955.

— *Offene Fragen um Bischofsstuhl und Kaiserthron*, dans *RQA*, t. 66, 1971, pp. 66-71.

JÄGER, H., Παρρησία *et « fiducia ». Etude spirituelle de mots*, dans *Studia patristica*, t. 1 (= *Texte und Untersuchungen*, t. 63), Berlin, 1957, pp. 221-239.

JANSON, Tore, *Latin Prose Prefaces, Studies in Literary Conventions* (= *Acta Universitatis Stockholmensis, Studia Latina Stockholmensia*, t. 13), Stockholm, 1964.

JANSSEN, H., *Kultur und Sprache, Zur Geschichte der alten Kirche in Sprachentwicklung von Tertullian bis Cyprian* (= *Latinitas christianorum primaeva*, t. 8), Nijmegen, 1938.

JEANNOTTE, H., *Le Psautier de saint Hilaire de Poitiers*, Paris, 1917.

JELLICOE, S., *The Septuagint and modern study*, Oxford, 1968.

JONGE, E., de, *Les clausules métriques dans saint Cyprien* (= *Université de Louvain, Recueil de travaux publiés par les membres des Conférences d'histoire et de philologie*, t. 14), Paris-Louvain, 1905.

JORDAN, H., *Das Alter und die Herkunft der lateinischen Übersetzung des Hauptwerkes des Irenäus*, dans *Theologische Studien Th. ZAHN dargebracht*, Leipzig, 1908, pp. 133-192.

JOUASSARD, G., *La personnalité d'Helvidius*, dans *Mélanges J. Saunier*, Lyon, 1944, pp. 139-156.

— *Marie à travers la pensée patristique. Maternité divine, Virginité, Saintelé*, dans *Maria*, t. 1, Paris, 1949, pp. 69-158.

JULLIAN, C., *Archives municipales de Bordeaux, Inscriptions romaines de Bordeaux*, 2 vol., Bordeaux, 1887-1890.

— *Ausone et Bordeaux, Étude sur les derniers temps de la Gaule romaine*, Bordeaux, 1893.

— *Notes gallo-romaines, XLVII*, dans *REA*, t. 12, 1910, pp. 260-280.

KAJANTO, I., *The Latin Cognomina* (= *Societas scientiarum fennica, Commentationes humanarum litterarum*, t. 36, 2), Helsinki, 1965.

KANNENGIESSER, C., Article *Hilaire de Poitiers*, dans *DSp*, t. 6. 1968, c. 466-499.

— *L'héritage d'Hilaire de Poitiers*, 1 : *Dans l'ancienne Eglise d'Occident et dans les bibliothèques médiévales*, dans *RecSR*, t. 56, 1968, pp. 435-456.

KANTOROWICZ, E.H., *The King's Advent and the Enigmatic Panels in the Doors of Santa Sabina*, dans *ABull*, t. 26, 1944, pp. 208-231.

KARPP, H., *Schrift und Geist bei Tertullian. Biblische Anthropologie und philosophische Psychologie bei den Kirchenvätern des dritten Jahrhunderts* (= *Beiträge zur Förderung christlicher Theologie*, t. 47), Gütersloh, 1955.
— *Probleme der altchristlichen Anthropologie*, Gütersloh, 1950.
KATTENBUSCH, F., *Der Märtyrertitel*, dans *ZNTW*, t. 4, 1903, pp. 113-127.
KAUFFMANN, F., *Aus der Schule des Wulfila Auxenti Dorostorensis epistula de fide, uita et obitu Wulfilae in Zusammenhang der Dissertatio Maximini contra Ambrosium* (= *Texte und Untersuchungen zur altgermanischen Religionsgeschichte*, t. 1 : *Texte*), Strassburg, 1899.
KEMPER, F., *De vitarum Cypriani, Martini Turonensis, Ambrosii, Augustini rationibus*, Diss. Münster, 1904.
KERESTZES, P., *Tertullian's Apologeticus. A Historical and Literary Study*, dans *Latomus*, t. 25, 1966, pp. 124-133.
KEVANE, E., *Augustine's « De doctrina christiana », A Treatise on Christian Education*, dans *RecAug*, t. 4, 1966, pp. 97-133.
KHATCHATRIAN, A., *Les baptistères paléochrétiens* (= *Coll. chrétienne et byzantine de l'École des Hautes Études, Sciences religieuses*, t. 1), Paris, 1962.
KIEVITS, H.H., *Ad Juvencum Evangeliorum libri I commentarius exegeticus*, Groningae, 1940.
KINNAVEY, R.J., *The Vocabulary of Saint Hilary of Poitiers as contained in « Commentarius in Matthaeum », « Liber I ad Constantium » and « De Trinitate »* (= *The Catholic University of America, Patristic Studies*, t. 47), Washington, 1935.
KLAUSER. Th., *Bischöfe auf dem Richterstuhl*, dans *JbAC*, t. 5, 1962, pp. 172-174.
KLEIN, M., *Meletemata Ambrosiana*, Königsberg, 1927.
KLING, H., *De Hilario Pictaviensi artis rhetoricae ipsiusque, ut fertur, Institutionis oratoriae Quintilianae studioso*, Diss. Heidelberg-Freiburg, 1909.
— *Hilarius von Poitiers und Sallust*, dans *Philologus*, t. 59, 1910, pp. 567-569.
KLOSTERMANN, E., *Origeniana, Neutestamentliche Studien G. Henrici... dargebracht* (= *Untersuchungen zum Neuen Testament*, t. 6), Leipzig, 1914, pp. 250-257.
— en collaboration avec E. BENZ, *Zur Überlieferung der Matthäuserklärung des Origenes* (= *Texte und Untersuchungen*, t. 47, Heft 2), Berlin, 1931.
— *Überkommene Definitionen im Werke des Origenes*, dans *ZNTW*, t. 37, 1938, pp. 54-61.
— *Einführung in die Arbeiten des Origenes zum Matthäus*, dans *GCS*, t. 41, 2, Berlin, 1955., pp. 1-22.
— *Epilogus zum Origeneskommentar zum Matthäus*, dans *SDAW*, 1964, Heft 4.
KNAAKE, A., *Die Predigten des Tertullian und Cyprian*, dans *Theologische Studien und Kritiken*, t. 76, 1903, pp. 606-638.
KNAUER, G.N., *Psalmenzitate in Augustins Konfessionen*, Göttingen, 1955.
— *« Peregrinatio animae », Zur Frage der Einheit der augustinischen Konfessionen*, dans *Hermes*, t. 85, 1957, pp. 216-248.
KNELLER, C.A., *« Sacramentum unitatis », Zu Cyprians Schrift « ad Donatum »*, dans *ZKTh*, t. 40, 1916, pp. 676-703.
KNOOCK, L.C., *De uvergang van metrich tot rythmisch prosa bij Cyprianus en Hieronymus*, Thèse Amsterdam, 1932.
KÖBNER, R., *Venantius Fortunatus. Seine Persönlichkeit, seine Stellung in der geistigen Kultur des Merowinger Reiches* (= *Beiträge zur Kulturgeschichte des Mittelalters und der Renaissance*, t. 22), Leipzig, 1915.
KOCH, H., *Das dritte Buch der cyprianischen « Testimonia » in seinem zeitlichen Verhältnis zum ersten und zweiten*, dans *ZKG*, t. 43, 1926, pp. 1-9.
— *Cyprianische Untersuchungen* (= *Arbeiten zur Kirchengeschichte*, t. 4), Bonn, 1926.
— *I rapporti di Cipriano con Ireneo ed altri scrittori greci*, dans *Ricerche religiose*, t. 5, 1929, pp. 137-165 ; *Ancora Cipriano e la letteratura cristiana greca*, *ibid.*, pp. 523-537.
— *Tertullianisches IV, Die Feigenblätter der Stammeltern bei Irenäus und bei Tertullian und die Nachwirkung ihrer Erklärungen*, dans *Theologische Studien und Kritiken*, t. 105, 1933, pp. 39-45.
— *Virgo Eva-Virgo Maria, Neue Untersuchungen über die Lehre der Jungfrauschaft*

und der Ehe Maria in der ältesten Kirche (= *Arbeiten zur Kirchengeschichte*, t. 25), Berlin, 1937.

KOLLWITZ, J., *Christus als Lehrer in der Gesetzübergabe an Petrus in der konstantinischen Kunst Roms*, dans *RQA*, t. 44, 1936, pp. 45-66.

KOLPING, A., *Sacramentum Tertullianeum*, I : *Untersuchungen über die Anfänge des christlichen Gebrauches des Vokabels « sacramentum »*, Münster-Regensburg, 1948.

KOTEK, F., *Anklänge an Ciceros « De natura deorum » bei Minucius Felix und Tertullian*, Progr. Wien, 1901.

KÖTTING, B., *Peregrinatio religiosa, Wallfahrten in der Antike und das Pilgerwesen in der alten Kirche* (= *Forschungen zur Volkskunde*, t. 33-35), Münster, 1950.

KRAUSE, W., *Die Stellung der frühchristlichen Autoren zur heidnischen Literatur*, Wien, 1958.

KROLL, W., Article *Rhetorik*, dans *PW*, Suppltbd., 7, 1940, c. 1039-1128.

KRUMBACHER, C., *De codicibus quae « interpretamenta Pseudodositheana » nobis tradita sunt*, Diss. München, 1883.

KRUSE, H., *Studien zur offiziellen Geltung des Kaiserbildes im römischen Reiche* (= *Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums*, t. 19, Heft 3), Paderborn, 1934.

KÜHN, R., *Der Octavius des Minucius Felix, eine heidnisch-philosophische Auffassung vom Christentum*, Leipzig, 1882.

KUNZELMANN, E., *Die Chronologie der Sermones des hl. Augustinus*, dans *Miscellanea agostiniana*, t. 2, Roma, 1932, pp. 417-520.

KURFESS, A., *Platons Timaios in Kaiser Constantins Reden*, dans *ZNTW*, t. 19, 1918, pp. 71-81.

— *Zu Kaisers Konstantins Rede an die Versammlung der Heiligen*, dans *ThQ*, t. 130, 1950, pp. 145-165.

KUSS, O., *Zur Hermeneutik Tertullians*, dans *Neutestamentliche Aufsätze* (= *Festschrift für Joseph Schmid zum 70ten Geburtstag*), Regensburg, 1963, pp. 138-160.

LABANDE-MAILFERT, Y., *Les « portraits » de saint Hilaire à l'époque romane*, dans *Miscellanea di studi storici per le nozze di G. Jacovelli e V. Castano*, Massafia, 1969, pp. 63-84.

LABHARDT, A., *Sur une page de saint Jérôme*, dans *Hommage et Reconnaissance* (= *Recueil de travaux publiés à l'occasion du 60e anniversaire de K. Barth*), Bâle, 1946, pp.46-52.

— *Tertullien et la philosophie ou la recherche d'une « position pure »*, dans *MH*, t. 7, 1950, pp. 159-180.

— *Curiositas, Notes sur l'histoire d'un mot et d'une notion*, dans *MH*, t. 17, 1960, pp. 206-224.

LA BONNARDIÈRE, A.-M., *Recherches de chronologie augustinienne*, Paris, 1965.

LABRIOLLE, P., de, *Martyr et Confesseur*, dans *Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétiennes*, t. 1, 1911, pp. 50-53.

— *Les sources de l'histoire du montanisme* (= *Studia Friburgensia*, nouv. sér., t. 25), Fribourg, 1913.

LA CROIX, C. de, *Étude sommaire du baptistère Saint-Jean de Poitiers*, Poitiers, 1904.

LADNER, G.R., *Die Papstbildnisse des Altertums und des Mittelalters*. I : *Bis zum Ende des Investiturstreites* (= *Monumenti di antichità cristiana*, t. 2, vol., 4, 1-2), 2 vol., Città del Vaticano, 1941.

LAMARCHE, P., *Le prologue de Jean*, dans *RecSR*, t. 52, 1964, pp. 497-523.

LAMBRECHTS, P., *Le commerce des Syriens en Gaule du Haut-Empire à l'époque mérovingienne*, dans *AC* t., 6, 1937, pp. 35-61.

— *Contribution à l'étude des divinités celtiques* (= *Univ. de Gent, Fac. van de Wisjberg et Lett.*, t. 93), Brugge, 1942.

LA MÉNARDIÈRE, de, *Le culte chez les Pictons d'après les inscriptions gallo-romaines*, dans *Mémoires de la Société des Antiquaires de l'Ouest*, 2e sér., t. 3, 1880, pp. 19-46.

LAMMERT, F., *De Hieronymo Donati discipulo* (= *Commentationes philologicae Ienenses*, t. 9, Heft 2), Iena, 1912.

LANGLOIS, P., *Les œuvres de Fulgence le Mythographe et le problème des deux Fulgence*, dans *JbAC*, t. 7, 1964, pp. 94-105.

— Article *Fulgentius*, dans *RLAC*, t. 8, Lief., 60, 1970, c. 634-659.

LARGENT, A., « *Les Saints* », *Saint Hilaire*, Paris, 1902.

LATOUCHE, R., *Gaulois et Francs de Vercingétorix à Charlemagne*, Paris, 1965.

LAUCHERT, F., *Geschichte des Physiologus*, Strassburg, 1889.
LAURAND, L., *Études sur le style des discours de Cicéron*, Thèse Paris, 1907.
LAURIN, J.R., *Orientations maîtresses des apologistes chrétiens de 270 à 361* (= *Analecta Gregoriana*, t. 61, série B, n° 10), Roma, 1954.
LAUSBERG, H., *Handbuch der literarischen Rhetorik. Eine Grundlegung der Literaturwissenchaft*, 2 vol., München, 1964.
LAUSBERG, M., *Untersuchungen zu Senecas Fragmenten* (= *Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte*, t. 7), Berlin, 1970.
LAZZATI, G., *Il De natura deorum fonte del De testimonio animae di Tertulliano ?* dans *Atene e Roma*, t. 7, 1939, pp. 153-166.
LE BACHELET, X., *Hilaire (de Poitiers)*, dans *DThC*, t. 6, 1920, c. 2388-2462.
LE BLANT, E., *Orphée*, dans *CRAI*, 4e sér., t. 22, 1894, pp. 118-119.
LEBON, J., *Une ancienne opinion sur la condition du corps du Christ dans la mort, L'opinion de saint Hilaire de Poitiers*, dans *RHE*, t. 23, 1927, pp. 209-241.
— *Compte-rendu de l'ouvrage de P. Smulders, La doctrine trinitaire de saint Hilaire de Poitiers*, dans *RHE*, t. 41, 1946, p. 460-463.
LEBRETON, J., *Le désaccord de la foi populaire et la théologie savante dans l'Église chrétienne au IIIe siècle*, dans *RHE*, t. 19, 1923, pp. 481-506 ; t. 20, 1924, pp. 5-37.
— *Saint Cyprien et Origène*, dans *RecSR*, t. 20, 1930, pp. 160-162.
LEBRUN, P.A., *Hilaire de Poitiers néophyte, Discours prêché en l'église de Saint-Hilaire-le-Grand pour la fête de ce saint le 13 janvier* 1864, Poitiers, 1868.
LECLERCQ, H., Article *Cyprien*, dans *DACL*, t. 3, 1914, c. 3214-3215.
— Article *Milan*, dans *DACL*, t. 11, 1933, c. 983-1102.
— Article *Océan I*, dans *DACL*, t. 12, 1936, c. 1878-1881.
— Article *Pélerinages (saints)*, dans *DACL*, t. 14, 1939, c. 65-176.
— Article *Poitiers*, dans *DACL*, t. 14, 1939, c. 1253-1340.
LECLERCQ, J., *Otia monastica* (= *Studia Anselmiana*, t. 51), Roma, 1963.
LÉCUYER, J., *Le sacerdoce royal des chrétiens selon saint Hilaire de Poitiers*, dans *ATh*, t. 10, 1949, pp. 302-325.
LEDAIN, B., *Le Musée des Antiquités de l'Ouest à Poitiers. Catalogue de la galerie lapidaire* (= *Mémoires de la Société des Antiquaires de l'Ouest*, 1e sér., t. 10), Poitiers, 1844.
— *L'enceinte gallo-romaine de Poitiers*, dans *Mémoires de la Société des Antiquaires de l'Ouest*, 1er sér., t. 35, 1870-1871, pp. 157-224.
— *Histoire sommaire de la ville de Poitiers*, Fontenay-le-Comte, 1889.
LEEMAN, A.D., *Orationis ratio, The Stylistic Theories and Practice of the Roman Orators, Historians and Philosophers*, 2 vol., Amsterdam, 1963.
LEIPOLDT, J., *Didymus der Blinde von Alexandria* (= *Texte und Untersuchungen*, t. 29, 3), Leipzig, 1905.
LENZ, P., Article *Tiberianus*, dans *PW*, 2. Reihe, t. 11, 1936, c. 766-777.
LEO, F., *Die griechisch-römische Biographie nach ihrer literarischen Form*, Leipzig, 1901.
LE TOUZÉ DE LONGUEMAR, *Essai historique sur l'église royale et collégiale de Saint-Hilaire-le-Grand de Poitiers* (= *Mémoires de la Société des Antiquaires de l'Ouest*, 1er sér., t. 23), Poitiers, 1856.
LEUMANN, M., *Zur Vorgeschichte der lateinischen Finalsätze mit « ut »*, dans *Mélanges de philologie et d'histoire offerts à A. Ernout*, Paris, 1940, pp. 231-235.
LÉVÊQUE, P., *Aurea catena Homeri, Une étude sur l'allégorie grecque* (= *Annales littéraires de l'Université de Besançon*, t. 27), Paris, 1959.
— *De nouveaux portraits de l'empereur de Julien*, dans *Latomus*, t. 22, 1963, pp. 74-84.
LEWY, H., *Sobria ebrietas* (= *Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, t. 9), Giessen, 1929.
— *A Latin Hymn to the Creator*, dans *HThR*, t. 39, 1946, pp. 243-258.
LIETZMANN, H., Article *Hilarius*, dans *PW*, t. 16, 1918, c. 1601-1604.
— *Petrus und Paulus in Rom, Liturgische und archäologische Studien* (= *Arbeiten zur Kirchengeschichte*, t. 1), Bonn, 1899.
LIMONGI, P., *Esistenza ed universalità del peccato originale nella mente di S. Ilario di Poitiers*, dans *Sc Cat*, t. 69, 1941, pp. 127-147.

— *La trasmissione del peccato originale in S. Ilario di Poitiers*, dans *Sc Cat*, t. 69, 1941. pp. 260-273.

LISCU, O., *Étude sur la langue de la philosophie morale chez Cicéron* (= *Coll. d'études anciennes publiées sous le patronage de l'Association G. Budé*, t. 17), Paris, 1930.

LOEWE, G., *Prodromus corporis Glossariorum latinorum, quaestiones de Glossariorum latinorum fontibus et usu*, Leipzig, 1886.

LOI, V., *L'uso di « principari » e la datazione dell'Ireneo latino*, dans *AION*, t. 56, 1965, pp. 145-159.

— *Per la storia del vocabolo « sacramentum » in Lattanzio*, dans *VChr*, t. 18, 1966, pp. 85-107.

— *Lattanzio nella storia del linguaggio e del pensiero teologico preniceno* (= *Bibliotheca theologica Salesiana*, ser. 1 : *Fontes*), Zürich, 1970.

LOMIENTO, G., *La Bibbia nella compositio della Vita Cypriani di Ponzio*, dans *Vet Chr*, t. 5, 1968, pp. 23-60.

LOOFS, F., *Hilarius von Poitiers*, dans *Realenzyklopädie für protestantische Theologie*, t. 8, 1900, c. 57-67.

— *Die Trinitätslehre Marcell's von Ancyra und ihr Verhältnis zur älteren Tradition*, dans *SPAW*, 1902, pp. 764-781.

L'ORANGE, H., et A. von GERKAN, *Der spätantike Bildschmuck des Konstantinbogens* (= *Studien zur spätantiken Kunstgeschichte*, t. 10), Berlin, 1939.

LORENZ, R., *Die Anfänge des abendländischen Mönchtums im IVten Jahrhundert*, dans *ZKG*, t. 77, 1966, pp. 1-61.

LORTZ, J., *Tertullian als Apologet* (= *Münsterische Beiträge zur Theologie*, t. 9-10), 2 vol., Münster, 1927-1928.

DE LUBAC, H., *Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène* (= Coll. *Théologie*, t. 16), Paris, 1950.

— *A propos de l'allégorie chrétienne*, dans *RecSR*, t. 47, 1959, pp. 5-43.

— *Exégèse médiévale, Les quatre sens de l'Écriture* (= Coll. *Théologie*, t. 41, 42, 59), 3 vol., Paris, 1959-1964.

LUCK, G., *Die Form der suetonischen Biographie und die frühen Heiligenviten*, dans *Mullus* (= *Festschrift Th. Klauser*), Münster, 1964, pp. 230-241.

LUMPE, A., Article *Elementum*, dans *RLAC*, t. 4, 1959, c. 1073-1100.

LUNDSTRÖM, S., *Studien zur lateinischen Irenäusübersetzung*, Lund, 1943.

— *Abhinc und Ante, Studien zur Geschichte der lateinischen Zeitdifferenzbestimmungen*, Lund, 1961.

LUNEAU, A., *Moïse et les Pères latins*, dans *Moïse, l'homme de l'Alliance*, Tournai, 1955, pp. 95-113.

— *L'histoire du salut chez les Pères de l'Eglise, Théorie des âges du monde* (= Coll. *Théologie historique*, t. 2), Paris, 1964.

MACHOLZ, W., *Spuren binitarischer Denkweise im Abendlande seit Tertullian*, Diss. Halle, 1902.

MAIER, J.-L., *Le baptistère de Naples et ses mosaïques. Etude historique et iconographique* (= *Paradosis*, t. 19), Fribourg, 1964.

MAILLARD, E., *Note sur le cénotaphe de saint Hilaire*, dans *BSAO*, 3e sér., t. 5, 1920, pp. 378-398.

MAILLÉ, Marquise de, *Recherches sur les origines chrétiennes de Bordeaux*, Paris, 1960.

MÂLE, E., *L'art religieux en France au XIIe siècle*, Paris, 1928.

MALINGREY, A.M., *Philosophia, Etude d'un groupe de mots dans la littérature grecque, des Présocratiques au IVe siècle après Jésus-Christ* (= *Études et commentaires*, t. 40), Paris, 1961.

MALO, H., Texte de l'édition des *Heures d'Etienne Chevalier* (*Musée Condé à Chantilly*) *par Jean Fouquet*, Paris, 1946.

MALUNOWICZ, L., *De uoce sacramenti apud S. Hilarium Pictaviensem* (= *Rozprawy wydzialu historyczno-filologicznego, Sekcja ogolna*, t. 18)) Lublin, 1956.

MANDOUZE, A., *Saint Augustin, L'aventure de la raison et de la grâce*, Paris, 1968.

MANN, J.C., *City Names in the Western Empire*, dans *Latomus*, t. 22, 1965, pp. 777-782.

MANN, M.E., *The Clausulae of Saint Hilary of Poitiers* (= *The Catholic University of America, Patristic Studies*, t. 48), Washington, 1936.

MARACHE, R., *La critique littéraire de langue latine et le développement du goût archaïsant au second siècle de notre ère*, Rennes, 1952.

MAROLD, K., *Über das Evangelienbuch des Juvencus in seinem Verhältnis zum Bibeltext*, dans *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, t. 33, 1890, pp. 329-341.

MARROU, H.-I., « *Doctrina* » *et* « *disciplina* » *dans la langue des Pères de l'Eglise*, dans *ALMA*, t. 9, 1934, pp. 5-25.

— *Saint Augustin et la fin de la culture antique* (= *BEFR*, t. 145, 2e éd., et 145 bis — *Retractatio* —), Paris, 1949.

— *La division en chapitres des livres de la Cité de Dieu*, dans *Mélanges J. de Ghellinck*, t. 1, Gembloux, 1951, pp. 235-249.

— Article *Diatribe*, dans *RLAC*, t. 3, 1957, c. 997-1009.

MARTIMORT, A.-C., *L'iconographie des catacombes et la catéchèse antique*, dans *RAC*, t. 25, 1949, pp. 105-114.

MARTIN, H.J., *Die Vita et Passio Cypriani*, dans *HJ*, t. 38, 1919, pp. 674-712.

MARTÍNEZ Sierra, A., *La prueba escriturística de los Arrianos según S. Hilario de Poitiers*, dans *Miscelánea Comillas*, t. 41, 1964, pp. 295-377.

MARTINI, C., *Ambrosiaster, De auctore, operibus, theologia* (= *Spicilegium Pontificii Athenaei Antoniani*, t. 4), Romae, 1944.

MARUCCHI, O., *Un nuovo frammento di sarcofago cristiano recentamente collocato nel Museo Pio-Lateranense*, dans *Nuovo Boll. di archeol. crist.*, t. 4, 1898, pp. 24-30.

MARX, B., *Zwei Zeuge für die Herkunft der Fragmente I und II. Das sogenannte Opus historicum, Ein Beitrag zur Lösung der Fragmentenproblem*, dans *ThQ*, t. 3, 1906, pp. 390-406.

MASSIAUX, E., *L'influence de l'Évangile de saint Matthieu sur la littérature chrétienne avant saint Irénée* (= *Univ. cath. Lovaniensis*, ser. 2, t. 42), Louvain, 1950.

MATELLANES, A., *Communicatio. El contenido de la communion eclesial en San Cipriano*, dans *Communio*, t. 1, 1968, pp. 19-64.

MAU, G., *Die Religionsphilosophie Kaisers Julians in seinen Reden auf König Helios und die Göttermutter*, Diss. Leipzig-Berlin, 1907.

MAURICE, J., *Les discours des* « *Panegyrici latini* » *et l'évolution religieuse sous le règne de Constantin*, dans *CRAI*, 1909, pp. 165-179.

MAURIN, L., *La cité des Santons de la paix romaine à la paix franque* (*IVe-VIIe s.*), *Enquête archéologique*, Thèse, 2 vol. dactylographiés, Paris, 1968.

MÉHAT, A., *Étude sur les Stromates de Clément d'Alexandrie* (= *Patristica Sorbonensia*, t. 7), Paris, 1966.

MEHLMANN, J., *De Tertulliani quibusdam operibus ab ignoto auctore commentarii in symbolum Nicaenum citatis*, dans *SEJG*, t. 18, 1967-1968, pp. 344-369.

MEHRLEIN, R., Article *Drei*, dans *RLAC*, t. 4, 1959, c. 269-310.

MELIN, B., *Studia in Corpus Cyprianeum*, Diss. Uppsala, 1946.

MESLIN, M., *Hilaire de Poitiers*, Paris, 1959.

— *Les Ariens d'Occident* 335-430 (= *Patristica Sorbonensia*, t. 8), Paris, 1967.

— *Hilaire de Poitiers et la crise arienne*, dans *Hilaire et son temps*, Paris, 1969, pp. 19-42.

METZ, R., *La consécration des vierges dans l'Eglise romaine, Etude d'histoire de la liturgie* (= *Bibliothèque de l'Institut de Droit canonique de l'Université de Strasbourg*, t. 4), Paris, 1954.

MEUNIER, R.A., *Grégoire de Tours et l'histoire morale du Centre-Ouest de la France, Etude sur les manifestations spirituelles régionales entre Loire et Gironde, des confins de l'Auvergne à l'Océan, au dernier quart du VIe siècle* (= *Publications de l'Université de Poitiers, Série des Sciences de l'homme*, t. 9), Poitiers, 1954.

MEYER, Ernst, *Die Quaestionen der Rhetorik und die Anfänge juristischer Methodenlehre*, dans *ZRG*, t. 68, 1951, pp. 30-73.

MEYER, W., *Die drei Arezzaner Hymnen des Hilarius von Poitiers*, dans *NGG*, *phil.-hist. Kl*, 1919, pp. 397-420.

MICHAÉLIDES, D., *Foi, Ecriture et Tradition. Les prescriptions chez Tertullien* (= Coll. *Théologie*, t. 76), Paris, 1969.

— *Sacramentum chez Tertullien*, Paris, 1970.

MICHEL, A., *Rhétorique et philosophie chez Cicéron, Essai sur les fondements philosophiques de l'art de persuader*, Paris, 1961.

MISCH, G., *Geschichte der Autobiographie*, 1 : *Das Altertum*, 2 vol., Bern, 1949-1950.

MOHRMANN, Chr., *L'adjectif et le génitif adnominal dans le latin des chrétiens*, dans *Mélanges offerts à J. Marouzeau*, Paris, 1948, pp. 437-443.

— *Saint Jérôme et saint Augustin sur Tertullien*, dans *VChr*, t. 5, 1951, pp. 111-112.

— *Quelques traits caractéristiques du latin des chrétiens*, dans *Études sur le latin des chrétiens*, t. 1, Roma, 1958, pp. 21-50.

— *Sacramentum dans les plus anciens textes chrétiens*, *ibid.*, pp. 232-244.

— *Praedicare, tractare, sermo*, *ibid.*, t. 2, Roma, 1960, pp. 63-72.

— *A propos de deux mots controversés de la latinité chrétienne, tropaeum-nomen*, *ibid.*, t. 3, Roma, 1965, pp. 331-350.

MOINGT, J., *Théologie trinitaire de Tertullien*, 4 vol., Paris, 1966-1969.

MOLIGNONI, G., *Lattanzio apologeta, II : L'attaco al politeismo*, dans *Didaskaleion*, t. 5, 1927, pp. 123-131.

MOMMERT, C., *Das Jerusalem des Pilgers von Bordeaux* (333), dans *Zeitschrift des deutschen Palästinavereins*, t. 29, 1906, pp. 177-193.

MOMMSEN, Th., *Zur lateinischen Stichometrie*, dans *Hermes*, t. 21, 1886, pp. 142-156.

MONACHINO, V., *La cura pastorale a Milano, Cartagine e Roma nel secolo quarto* (= *Analecta Gregoriana*, t. 41), Roma, 1947.

— *Il primato nella controversia ariana, Saggi storici intorno al Papato* (= *Miscellanea historiae pontificalis*, t. 21), Roma, 1959.

MONCHAMP, G., *Pour l'authenticité des actes du concile de Cologne*, dans *BAB*, 1902, pp. 245-288.

— *Deux réunions conciliaires en Gaule en 346*, dans *BAB*, 1905, pp. 638-658.

MONOD, G., *Etudes critiques sur les sources de l'histoire mérovingienne* (= *Bibliothèque de l'Ecole des Hautes Etudes, Sciences philologiques et historiques*, t. 8), Paris, 1872.

MONTEIL, P., *Beau et Laid en latin, Étude de vocabulaire* (= *Études et commentaires*, t. 54), Paris, 1964.

MONTÈS MOREIRA, A., *Potamius de Lisbonne et la controverse arienne* (= *Univ. cath. de Louvain, Travaux de doctorat en théologie et en droit canon*, N.S., t. 1), Louvain, 1969.

MOORSEL, P.P.V. van, *Il miracolo della roccia nella letteratura e nel arte paleocristiane*, dans *RAC*, t. 39, 1964, pp. 221-253.

MOREAU, J., *Sur la vision de Constantin* (312), dans *REA*, t. 55, 1953, pp. 307-333.

MOREL, V., *Disciplina. Le mot et l'idée représentée par lui dans les œuvres de Tertullien*, dans *RHE*, t. 40, 1944-1945, pp. 5-46.

MORICCA, A,. *Di alcune probabile fonte di un opusculo di S. Cipriano*, dans *Athenaeum*, t. 5, 1917, pp. 124-158.

MORIN, G., *Réticius d'Autun et « Béringer »*, dans *RB*, t. 13, 1896, pp. 340-341.

— *Le fragment Contra Arianos de saint Hilaire*, dans *SAWW*, t. 146, Heft 2, 1902, pp. 18-21.

— *Deux fragments d'un traité contre les Ariens attribué parfois à saint Hilaire*, dans *RB*, t. 20, 1903, pp. 125-131.

— *Une compilation antiarienne inédite sous le nom de saint Augustin issue du milieu de Cassiodore*, dans *RB*, t. 31, 1914, pp. 239-247.

— *Quelques aperçus nouveaux sur « l'Opus imperfectum in Matthaeum »*, dans *RB*, t. 37, 1925, pp. 239-262.

MORRISON, K. F., *Rom and City of God, An Essay of the Constitutional Relationship of Empire and Church in the fourth Century* (= *Transactions of the American Philosophicql Society*, t. 54, 1), Philadelphie, 1964.

MOUSSY, Cl., *Gratia et sa famille* (= *Publications de la Faculté des Lettres et Sc. humaines de l'Université de Clermont-Ferrand*, 2e sér., t. 25), Paris, 1966.

MÜLLEJANS, H., *Publicus und priuatus im römischen Recht und im älteren kanonischen Recht unter besonderer Berücksichtigung der Unterscheidung ius publicum und ius priuatum* (= *Münchener theologische Studien* 3. Reihe, Bd. 2), München, 1961.

MÜLLER, A., *Ecclesia-Maria, Die Einheit Marias und der Kirche* (= *Paradosis*, t. 5), 2e éd., Freiburg, 1955.

MURPHY, F. X., *Rufinus of Aquileia* (345-419), *His Life and Works* (= *The Catholic University of America, Studies in Mediaeval History*, N. S., t. 6), Washington, 1945.

— *An Approach to the Moral Theology of Saint Hilary of Poitiers*, dans *Studia patristica*, t. 8 (= *Texte und Untersuchungen*, t. 93), Berlin, 1966, pp. 436-441.
NAGEL, P., *Die Motivierung der Askese und die Ursprung des Mönchtums* (= *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, t. 95), Berlin, 1966.
NAUTIN, P., Compte-rendu de M. Meslin, *Les Ariens d'Occident*, dans *RHR*, t. 177, 1970, pp. 70-89.
NESSELHAUF, H., *Die spätrömische Verwaltung der gallisch-germanischen Länder*, dans *Abhandl. der preuss. Akad. der Wissenschaften, phil. hist. Kl.*, 1938, Heft 2, Berlin, 1938.
NESTLER, A., *Studien über die Messiade des Juvencus*, Diss. Passau, 1910.
NIKOLASCH, F., *Zur Deutung der « Dominus Legem dat » Szene*, dans *RQA*, t. 64, 1969, pp. 35-73.
NOCK, A., D., *Conversion, The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustin of Hippo*, Oxford, 1931.
— Article *Bekehrung*, dans *RLAC*, t. 2, 1954, c. 109-118.
NORDBERG, H., *Athanasius and the Emperor* (= *Societas scientiarum fennica, Commentationes humanarum litterarum*, t. 30, 3), Helsinki, 1963.
NORDEN, E., *Agnostos Theos, Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede*, Leipzig, 1913.
NOVÁKOVÁ, J., *Umbra* (= *Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Schriften für Altertum*, t. 36), Berlin, 1964.

OLTRAMARE, A., *Les origines de la diatribe romaine*, Genève, 1926.
O'MALLEY, T.P., *Tertullian and the Bible. Language, Imagery, Exegesis* (= *Latinitas christianorum primaeua*, t. 21), Nijmegen, 1967.
OPELT, I., *Doctrina und doctrina christiana*, dans *Der altsprachlich Unterricht*, t. 9, 1966, p. 5-22.
— *Ciceros Schrift De natura deorum bei lateinischen Kirchenvätern*, dans *A&A*, t. 17, 1966, pp. 141-155.
— *Das Bienenwunder in der Ambrosiusbiographie des Paulinus von Mailand*, dans *VChr*, t. 22, 1968, pp. 38-44.
ORBAN, A.P., *Les dénominations du monde chez les premiers auteurs chrétiens* (= *Graecitas christianorum primaeua*, fasc. 4), Nijmegen, 1970.
ORBE, A., *Hacia la primera teologia de la procession del Verbo* (= *Estudios Valentinianos*, t. 1-2), Roma, 1958.
— *Elementos de teologia trinitaria en el Adversus Hermogenem 17, 18, 45*, dans *Gregorianum*, t. 39, 1958, pp. 706-746.
ORTIZ DE URBINA, J., *El simbolo niceno*, Madrid, 1947.
OTTO, S., *Natura und Dispositio, Untersuchungen zum Naturbegriff und zur Denkform Tertullians* (= *Münchener theologische Studien*, 2. Reihe, t. 19), München, 1960.

PALANQUE, J.R., *Saint Ambroise et l'Empire romain*, Paris, 1933.
— *La date du transfert de la préfecture des Gaules de Trèves à Arles*, dans *REA*, t. 36, 1934, pp. 359-365.
— *La Gaule chrétienne au temps de saint Hilaire*, dans *Hilaire et son temps* (= *Actes du Colloque de Poitiers 29 septembre - 3 octobre 1968 à l'occasion du XVIe centenaire de la mort de saint Hilaire*), Paris, 1969, pp. 11-17.
PANTZERHIEM-THOMAS, S., *The prologues of Sallust*, dans *SO*, t. 15-16, 1936, pp. 140-162.
PASCAL, C., *Lucrezio e Cipriano*, dans *RFIC*, t. 31, 1903, pp. 555-557.
PAUCKER, C. von, *Meletemata lexistorica altera*, Dorpat, 1875.
PELLEGRINO, M., *L'itinerario sprirituale di sant'Ilario di Poitiers*, dans *Sc Cat*, t. 75, 1947, pp. 130-136.
— *Studi sull'antica apologetica* (= *Storia e letteratura*, t. 14), Roma, 1947.
— Introduction et commentaire de *M. Minucii Felicis Octauius* (= *Scrittori latini commentati per le scuole*, t. 173), Torino-Milano, 1947.
— *La poesia di sant'Ilario di Poitiers*, dans *VChr*, t. 1, 1947, pp. 201-226.
— Édition de *Ponzio, Vita e martirio di S. Cipriano*, Alba, 1955.
— Introduction de *Paolino di Milano, Vita di sant'Ambrogio* (= *Verba seniorum*, n.s., t. 1), Roma, 1961.

— *Il « topos » dello « status rectus » nel contesto filosofico e biblico*, dans *Mullus* (= *Festschrift Th. Klauser*), Münster, 1964, pp. 273-281.

PEÑAMARIA, A., *¿ Conversion de san Hilario de Poitiers ?* dans *Estudios eclesiasticos*, t. 42, 1967, pp. 241-258.

PENCO, G., *La vita ascetica come filosophia nell'antica tradizione monastica*, dans *Stud Mon*, t. 2, 1960, pp. 79-93.

— *La vita monastica in Italia all'epoca di S. Martino di Tours*, dans *Saint Martin et son temps, Mémorial du XVIe centenaire* (= *Studia Anselmiana*, t. 46), Roma, 1961, pp. 67-83.

PENNA, A., *Principi e carattere dell' esegesi di S. Girolamo* (= *Studia pontificii instituti biblici*, t. 102), Roma, 1950.

PÉPIN, J., *Mythe et allégorie, Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, Paris, 1958.

PERETTO, L., *Influsso del Protevangelio di Giacomo nei secoli III e IV*, dans *Marianum*, t. 19, 1957, pp. 59-78.

PERICOLI RIDOLFINI, F.S., *Agli inizi del monachesimo gallico*, dans *SMSR*, t. 38, 1967, pp. 420-433.

PETER, H., *Die geschichtliche Literatur über die römische Kaiserzeit bis Theodosius I. und ihre Quellen*, 2 vol., Leipzig, 1897.

PETERSON, E., Εἷς Θεός, *Epigraphische, formgeschichtliche und religionsgeschichtliche Untersuchungen*, Göttingen, 1926.

— *Perfidia iudaica*, dans *Eph lit*, t. 50, 1936, pp. 296-301.

— *Das Schiff, der Symbol der Kirche. Die Tat des Messias im eschatologischen Meeressturm in der jüdischen und altchristlichen Überlieferung*, dans *ThZ*, t. 6, 1950, pp. 77-79.

— *Das Monotheismus als politisches Problem*, dans *Theologische Traktate*, München, 1951, pp. 35-147.

— *Christus imperator*, *ibid.*, pp. 149-164.

PETIT, P., *Libanios et la vie municipale à Antioche au IVe siècle après Jésus-Christ* (= *Institut français d'archéologie de Beyrouth, Bibl. archéologique et historique*, t. 62), Paris, 1957.

PÉTRÉ, H., *L'exemplum chez Tertullien*, Paris, s.d. (= 1940).

— *Caritas, Étude sur le vocabulaire de la charité chrétienne* (= *Spicilegium sacrum Lovaniense*, t. 22), Louvain, 1948.

PETTORELLI, J.P., *Le thème de Sion, expression de la théologie de la rédemption dans l'œuvre de saint Hilaire de Poitiers*, dans *Hilaire et son temps* (= *Actes du Colloque de Poitiers 29 septembre - 3 octobre 1968 à l'occasion du XVIe centenaire de la mort de saint Hilaire*), Paris, 1969, pp. 213-233.

PHILIPPSON, R., *Das dritte und das vierte Buch der Tusculanen*, dans *Hermes*, t. 60, 1932, pp. 281-283.

PIAULT, B., *Tertullien a t-il été subordinatien ?*, dans *RSPh*, t. 47, 1963, pp. 181-204.

PICHON, R., *Lactance, Étude sur le mouvement philosophique et religieux sous le règne de Constantin*, Paris, 1901.

PIE, Cardinal, *Oeuvres de Mgr l'évêque de Poitiers*, 5e éd., 6 vol., Poitiers, 1876-1878.

PIÉTRI, Ch., *Le serment du soldat chrétien. Les épisodes de la « militia Christi » sur les sarcophages*, dans *MEFR*, t. 76, 1962, pp. 647-664.

PIGANIOL, A., *L'empereur Constantin*, Paris, 1932.

PIRSON, L., *La langue des inscriptions latines de la Gaule* (= *Bibl. de la Faculté de philosophie et Lettres de Liège*, t. 11). Bruxelles, 1901.

PIZZOLATO, L. F., *La « explanatio Psalmorum XII », Studio letterario sulla esegesi di sant'Ambrogio* (= *Archivio ambrosiano*, t. 17), Milano, 1965.

POLHEIM, K., *Die lateinische Reimprosa*, 2. Aufl., Leipzig, 1963.

PONCELET, R., *Cicéron traducteur de Platon*, Paris, 1953.

PONTET, M., *L'exégèse de saint Augustin prédicateur*, Paris, 1946.

PÖSCHL, V., *Grundwerte römischer Staatsgesinnung in den Geschichtswerken des Sallust*, Berlin, 1940.

— *Zum Aufbau von Sallusts Catilina*, dans *Forschungen zur römischen Literatur* (= *Festschrift zum* 60. *Geburtstag von K. Büchner*), Wiesbaden, 1970. pp. 254-261.

PRATO, G., da, Notes de l'édition de *Sulpicii Seueri opera*, 2 vol., Veronae, 1741.
PREMERSTEIN, A. von, Article *Commentarii*, dans *PW*, 1. Reihe, t. 4, 1900, c. 726-759.
PRESTIGE, G. L., *Dieu dans la pensée patristique* (= Coll. *Les religions*, t. 10), trad. fr., Paris, 1955.
PRETE, Serafino., *I chronica di Sulpicio Severo, Saggio storico-critico* (= Coll. *Amici delle Catacombe*, t. 24), Città del Vaticano, 1956.
PRETE, Sesto, *L'oratio dominica nel commento di Tertulliano e in quello di Cipriano*, dans *Convivium*, t. 19, 1948, pp. 232-245.
— *Note illustrative al De patientia di Tertulliano*, *ibid.*, pp. 700-707.
PREUSCHEN, E., *Analecta, Kürzere Texte zur Geschichte der alten Kirche und des Kanons* (= *Sammlung ausgewählter kirchen-und dogmengeschichtlicher Quellenschriften*), Freiburg, 1893.
PRIGENT, P., *Les Testimonia dans le christianisme primitif. L'Épître de Barnabé, I-XVI et ses sources*, Paris, 1962.
PRÜMM, K., *Göttliche Planung und menschliche Entwicklung nach Irenäus'Adversus haereses*, dans *Scholastik*, t. 13, 1938, pp. 206-224 ; 342-366.

QUACQUARELLI, A., *Rhetoricari et philosophari* (*Tert.*, *resurr.*, 5, 1) dans *Rassegna di Scienze filosofiche*, t. 1, 1955, pp. 77-93.
— *La concezione della storia nei Padri prima di S. Agostino*, t. 1, Roma, 1955.
— *La retorica al bivio. L'Ad Nigrinum di Luciano e l'Ad Donatum di Cipriano*, Roma, 1956.
— *Retorica e liturgia antenicena* (= *Ricerche patristiche*, t. 1), Roma, 1960.
— « *Labores fructuum* » : *Ps.* 128 (127, 2), dans *Vet Chr*, t. 1, 1964, pp. 15-24.
QUAIN, E. A., *The Mediaeval « accessus ad auctores »*, dans *Traditio*, t. 3, 1945, pp. 215-284.
QUENTIN, H., *Le concile de Cologne de 346 et les adhésions gauloises aux lettres synodales de Sardique*, dans *RB*, t. 23, 1906, pp. 477-486.
QUILLACQ, J.-A., *Quomodo latina lingua usus sit S. Hilarius Pictauiensis episcopus*, Thèse Poitiers, Tours, 1903.
QUISPEL, G., *Anima naturaliter christiana*, dans *Latomus*, t. 10, 1951, pp. 163-169.

RAHNER, H., *Antenna Crucis*, II : *Das Meer der Welt*, dans *ZKTh*, t. 66, 1942, pp. 89-118 ; V : *Das mystische Tau*, dans *ZKTh*, t. 75, 1953, pp. 385-410.
RAHNER, K., *Die Busslehre des hl. Cyprian von Carthago*, dans *ZKTh*, t. 74, 1952, pp. 252-276 ; 381-438.
RAND, E. K., *A Survey of the Manuscripts of Tours*, 2. vol., Cambridge, Mass., 1929.
RAPISARDA, E., *L'epicureismo nei primi scrittori latini cristiani, La polemica di Lattanzio contro l'epicureismo*, dans *Antiquitas*, t. 2-5, 1947-1950, pp. 45-52.
RASNEUR, G., *L'homoïousianisme dans ses rapports avec l'orthodoxie*, dans *RHE*, t. 4, 1903, pp. 189-206 ; 411-431.
RAUSCHEN, G., *Die Lehre des hl. Hilarius von Poitiers über die Leidensfähigkeit Christi*, dans *ThQ*, t. 87, 1905, pp. 424-439 ; et dans *ZKTh*, t. 30, 1906, pp. 295-305.
REFOULÉ, R., *Tertullien et la philosophie*, dans *RSR*, t. 30, 1956, pp. 42-45.
REGUL, J., *Die antimarcionitischen Evangelienprologe* (= *Vetus Latina. Aus der Geschichte der lateinischen Bibel*, t. 6), Freiburg, 1969.
REICHMANN, V., Article *Feige*, dans *RLAC*, t. 7, 1968, c. 641-689.
REIFF, A., *Interpretatio, imitatio, aemulatio*, Diss. Köln, 1955.
REINHARDT, K., *Kosmos und Sympathie, Neue Untersuchungen über Poseidonios*, München, 1926.
REINKENS, J. H., *Hilarius von Poitiers, Eine Monographie*, Schaffhausen, 1864.
REITZENSTEIN, R., *Die Nachrichten über den Tod Cyprians*, dans *SHAW*, t. 4, 1913, pp. 46-69.
RENARD, M., *Attis funéraires de Toulouse*, dans *Latomus*, t. 11, 1952, pp. 59-62.
RESTREPO-JARAMILLO, J. M., *Tertuliano y la doble fórmula en el simbolo apostólico*, dans *Gregorianum*, t. 15, 1934, pp. 3-58.
RÉVEILLAUD, M., Introduction de l'édition de *Saint Cyprien, L'Oraison dominicale* (= *Études d'histoire et de philosophie religieuses publiées sous les auspices de la Faculté de théologie protestante de Montpellier*), t. 58, Paris, 1964.

REY, R., *L'art des sarcophages d'Aquitaine d'après une étude récente*, dans *Pallas*, t. 3, 1955, pp. 73-87.
REYMOND, Ch.-M., *Le baptistère Saint-Jean de Poitiers*, dans *Gazette des Beaux Arts*, 4e pér., t. 12, 1914, pp. 106-119.
RICHARD, A., *Du caractère confessionnel des tombes mérovingiennes du Poitou*, Poitiers, 1912.
RICHARD, M., *Les fragments exégétiques de Théophile d'Alexandrie et de Théophile d'Antioche*, dans *RBi*, t. 47, 1938, pp. 387-397.
— *Un opuscule méconnu de Marcel évêque d'Ancyre*, dans *MSR*, t. 6, 1949, pp. 6-28.
— *Quelques manuscrits peu connus des chaînes exégétiques et des commentaires grecs sur le Psautier*, dans *Bulletin d'information de l'Institut de Recherche et d'Histoire des Textes*, t. 3, 1954, pp. 87-106.
— *Les premières chaînes sur le Psautier*, *ibid.*, t. 5, 1956, pp. 87-94.
RIEDMATTEN, H. de, *Les Actes du procès de Paul de Samosate. Étude sur la christologie du IIIe au IVe s.* (= *Paradosis*, t. 6), Fribourg, 1952.
RIETZ, G., *De prologis Origenis in psalterium quaestiones selectae*, Diss. Iena, 1914.
RIGOIR, J., *Sigillées paléochrétiennes*, dans *Gallia*, t. 26, 1968, pp. 177-244.
RIPOSATI, B., *Studi sui « Topica » di Cicerone* (= *Vita e pensiero*, t. 22), Milano, 1947.
RIVIÈRE, J., *Tertullien et les droits du démon*, dans *RSR*, t. 6, 1926, pp. 199-216.
— *Trois cent dix huit. Un cas de symbolisme arithmétique chez saint Ambroise*, dans *RecTh*, t. 6, 1934, pp. 349-367.
ROCHEFORT, G., *La démonologie de Saloustios et ses rapports avec celle de l'empereur Julien*, dans *BAGB*, t. 16, 1957, pp. 53-61.
ROGER, M., *L'enseignement des lettres classiques d'Ausone à Alcuin, Introduction à l'histoire des écoles carolingiennes*, Paris, 1905.
ROLLAND, H., *Deux dates de chronologie arlésienne*, dans *Latomus*, t. 13, 1954, pp. 201-206.
RONDEAU, M. J., *Remarques sur l'anthropologie de saint Hilaire*, dans *Studia patristica*, t. 6 (= *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, t. 81), Berlin, 1962, pp. 197-210.
ROUCHE, M., *Le changement de nom des villes gallo-romaines au IIIe siècle*, dans *BSAF*, 1964, pp. 96-98.
ROUGÉ, J., *Recherches sur l'organisation du commerce maritime en Méditerranée sous l'Empire romain* (= *École des Hautes Études*, 6e *section, Centre de recherches historiques, Ponts, routes, trafics*, t. 21), Paris, 1966.
RUCH, M., *Le préambule dans les œuvres philosophiques de Cicéron, Essai sur la genèse et l'art du dialogue* (= *Publications de la Faculté des lettres de l'Université de Strasbourg*, t. 136), Paris, 1956.
RUYSSCHAERT, J., *Les documents littéraires de la double tradition romaine des tombes apostoliques*, dans *RHE*, t. 52, 1957, pp. 791-831.
— *L'inscription absidiale primitive de Saint-Pierre. Texte et contextes*, dans *RPAA*, t. 40, 1967-1968, pp. 171-190.

SÄFLUND, G., *De pallio und die stylistische Entwicklung Tertullians* (= *Skr. utg. av. Sven. Inst. Rom. ser.* 2, 8), Uppsala, 1955.
SAINIO, M., *Semasiologische Untersuchungen über die Entstehung der christlichen Latinität* (= *Annales Academiae scientiarum Fennicae*, t. 47, 1), Helsinki, 1940.
SALMON, P., Introduction à l'édition du *Lectionnaire de Luxeuil* (= *Collectanea biblica latina*, t. 7), Roma, 1947.
— *Étude sur les insignes du Pontife dans le rit romain, Histoire et liturgie*, Roma, 1955.
SALTET, L., *La formation de la légende des papes Libère et Felix*, dans *BLE*, t. 6, 1905, pp. 222-236.
— *Les lettres du pape Libère de* 357, dans *BLE*, t. 8, 1907, pp. 279-289.
SANDAY, W., *The Cheltenham List of the Canonical Books of the Old and New Testament and of the Writings of Cyprian*, dans *Studia biblica et ecclesiastica*, t. 3, Oxford, 1891, pp. 217-325.
— En collaboration avec A. SOUTER et C. H. TURNER. *Nouum Testamentum sancti Irenaei episcopi Lugdunensis edited by the mss.* (= *Old Latin Biblical Texts*, t. 7), Oxford, 1923.
SANS, I. M., *La envidia primigenia del diablo según la patrística primitiva*, dans *Estudios Onienses*, 3a ser., t. 6, Madrid, 1963.

SAUVEL, T., *La cénotaphe de saint Hilaire*, dans *BSAO*, 3e sér., t. 13, 1945, pp. 659-680.

SAVIO, F., *Il papa Liberio e le falsificazioni degli Ariani*, dans *Civiltà cattolica*, t. 58, 1907, pp. 528-638 ; 683-696.

— *Gli antichi vescovi d'Italia dalle origine al 1300 descritti per regioni*, 2 vol., Milano, 1898-1913.

SAXER, V., *Vie liturgique et quotidienne à Carthage vers le milieu du IIIe siècle. Le témoignage de saint Cyprien et de ses contemporains d'Afrique* (= *Studi di antichità cristiana*, t. 29), Città del Vaticano, 1969.

SCARPAT, G., Commentaire de l'édition de *Tertulliano, Adversus Praxean*, Torino, 1959.

— *Parrhesia, Storia del termine e delle sue traduzioni in latino*, Brescia, 1966.

SCHEIDWEILER, F., *Wer ist der Verfasser des sogenannten « Sermo maior de fide » ?*, dans *BZ*, t. 47, 1954, pp. 333-357.

— *Marcell von Ancyra*, dans *ZNTW*, t. 46, 1955, pp. 202-214.

SCHIKTANZ, M., *Die Hilarius Fragmente*, Breslau, 1905.

SCHINDLER, J., *Der hl. Cyprian über das Gebet des Herrn*, dans *ThQ*, t. 40, 1887, pp. 285-289 ; 535-545 ; 809-812.

SCHMECK, H., *Infidelis*, dans *VChr*, t. 5, 1951, pp. 129-147.

SCHNACKENBURG, R., *Das Iohannesevangelium. I. Teil : Einleitung und Kommentar Kap.* 1-4 (= *Herder theologischer Kommentar zum Neuen Testament*, t. 4), Freiburg 1965.

SCHNAYDER, J., *Dicta factaque humana quanti ueteres aestimaverint*, dans *Eos*, t. 53, 1963, pp. 300-320.

SCHNEIDER, A., Introduction et commentaire de *Le premier livre Ad nationes de Tertullien* (= *Bibliotheca helvetico-romana*, t. 9), Rome, 1968.

SCHÖNBERGER, O., *Über die symmetrische Komposition von Tertullians Apologeticum*, dans *Gymnasium*, t. 64, 1957, pp. 335-340.

SCHRIJNEN, J., *Charakteristik des altchristlichen Lateins* (= *Latinitas christianorum primaeva*, t. 1) Nijmegen, 1932.

SCHULZ, O. T., *Vom Prinzipat zum Dominat, Das Wesen des römischen Kaisertums des dritten Jahrhunderts* (= *Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums*, t. 13, Heft 4), Paderborn, 1919.

SCHUMACHER, W. N., *Dominus legem dat*, dans *RQA*, t. 54, 1959, pp. 1-39.

— *Eine römische Apsiskomposition*, dans *RQA*, t. 54, 1959, pp. 131-202.

SCHUSTER, M., Article *Venantius Fortunatus*, dans *PW*, 2. Reihe, t. 15, 1955, c. 677-695.

SCHWARTZ, E., *Zur Datierung des Athanasius*, dans *NGG*, 1904, pp. 333-401 ; 518-547 ; 1905, pp. 164-187 ; pp. 257-299 ; 1908, pp. 305-374 ; 1911, pp. 367-426 ; pp. 469-522.

SEECK, O., *Die Briefe des Libanios zeitlich geordnet* (= *Texte und Untersuchungen*, t. 30, Heft 1-2), Leipzig, 1906.

— *Regesten der Kaiser und Päpste für die Jahre 311 bis 476 nach Chr., Vorarbeit zu einer Prosopographie der christlichen Kaiserzeit*, Stuttgart, 1919.

SELB, W., *« Episcopalis audientia » von der Zeit Konstantins bis zur Novel XXX V Valentinians III*, dans *ZRG*, t. 84, 1967, pp. 121-196.

SELDMAYER, H., *Der Tractatus contra Arianos in der Wiener Hilarius Handschrift*, dans *SAWW*, t. 146, Heft 2, 1902, pp. 1-18.

SESTON, W., *L'opinion païenne et la conversion de Constantin*, dans *RHPhR*, t. 16, 1936, pp. 250-264.

— *Constantine as Bishop*, dans *JRS*, t. 37, 1947, pp. 127-135.

SETTON, K. M., *Christian Attitude towards the Emperor in the fourth Century especially as shown in Adresses to the Emperor* (= *Studies in History, Economic and Public Law*, t. 482), New-York, 1941.

SEYR, F., *Die Seelen — und Erkenntnislehre Tertullians und die Stoa* (= *Commentationes Vindobonenses*, t. 3), Wien, 1937, pp. 51-74.

SHERLOCK, R. B., *The Syntax of the Nominal Forms of the Verb exclusive of the Participle in Saint Hilary* (= *The Catholic University of America, Patristic Studies*, t. 76), Washington, 1947.

SIAUVE, E. M., *Mémoire sur les antiquités du Poitou*, Paris, 1802.

— *Congrès archéologique à Poitiers, séance du 31 mai 1843 : visite de l'église Saint Hilaire*, dans *BM*, t. 9, 1843, pp. 466-469.

SIDER, R., *Structure and Design in the « De resurrectione mortuorum » of Tertullian*, dans *VChr*, t. 23, 1969, pp. 177-196.

— *Ancient Rhetoric and the Art of Tertullian*, Cambridge, 1971.

SILVESTRE, H., *Le schéma moderne des « accessus »*, dans *Latomus*, t. 16, 1957, pp. 684-689.

SIMON, M., *Sur l'origine des sarcophages chrétiens du type Béthesda*, dans *MERF*, t. 55, 1938, pp. 201-223.

— *Verus Israel. Étude sur les relations entre Juifs et chrétiens dans l'Empire romain* (= *BEFR*, t. 166), Paris, 1947.

SIMONETTI, M., *Sulla paternità del « Quod idola dii non sint »*, dans *Maia*, t. 2, 1950, pp. 265-288.

— *Studi sull'innologia popolare cristiana dei primi secoli* (= *Atti della Accademia dei Lincei, Memorie, Classe Sc. morale, storiche e filologiche*, ser. 8, vol. 4), Roma, 1952.

— *La processione del Spirito Santo nei Padri latini*, dans *Maia*, t. 7, 1955, pp. 308-324.

— *Alcune osservazione sul De Trinitate di Novaziano*, dans *Studi in onore di A. Monteverdi*, Modena, 1959, pp. 771-784.

— *Note sul commento a Matteo di Ilario di Poitiers*, dans *Vet Chr*, t. 1, 1964, pp. 35-64.

— *Studi sul arianesimo* (= Coll. *Verba seniorum*, n. s., t. 5), Roma, 1965.

— *Note sulla struttura e la cronologia del « De Trinitate » di Ilario di Poitiers*, dans *Scritti in onore di G. Perrotta* (= *Studi Urbinati*, t. 29, 1965), pp. 274-300.

— *L'esegesi ilariana di Col. 1, 15 a*, dans *Vet Chr*, t. 2, 1965, pp. 165-182.

— *Ilario e Novaziano*, dans *RCCM*, t. 7, 1965, pp. 1034-1047.

— *Persona Christi, Tert. adu. Prax.* XXVI, 11, dans *RLSR*, t. 1, 1967, pp. 67-68.

— *Note sull' « Opus imperfectum in Matthaeum »* (= *Studi mediaevali*, 3ª ser. t. 10), 1969.

SIMOVIC, B., *Le Pater chez quelques Pères latins, I : Tertullien, II : Cyprien*, dans *La France franciscaine*, t. 21, 1938, pp. 193-222 ; 245-264.

SINISCALCO, P., *Ricerche sul « De resurrectione » di Tertulliano* (= Coll. *Verba seniorum* n. s., t. 6), Roma, 1967.

SIOUVILLE, A. (pseudonyme de Turmel, J.), *Les Homélies clémentines* (= Coll. *Textes du christianisme*, t. 11), Paris, 1933.

SITTL, K., *Rusticitas der theologischen Schriftsteller*, dans *Archiv für lateinische Lexicographie*, t. 6, 1889, pp. 560-561.

SMULDERS, P., *La doctrine trinitaire de saint Hilaire de Poitiers* (= *Analecta Gregoriana*, t. 32, *series theologica* B n. 14), Roma, 1944.

— *Remarks on the Manuscript Tradition of the « De Trinitate » of Saint Hilary of Poitiers*, dans *Studia patristica*, t. 3 (= *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, t. 78), Berlin, 1961, pp. 129-138.

— *Eusèbe d'Emèse comme source du De Trinitate d'Hilaire de Poitiers*, dans *Hilaire et son temps* (= *Actes du Colloque de Poitiers 29 septembre-3 octobre 1968 à l'occasion du XVIe centenaire de la mort de saint Hilaire*), Paris, 1969, pp. 175-212.

SODEN, H. von, *Der lateinische Paulustext bei Marcion und Tertullian*, dans *Festgabe für A. Jülicher*, Tübingen, 1927, pp. 239-281.

SOTOMAYOR, M., *Die altchristlichen Fragmente von Poitiers. Anmerkungen zu Wilperts Tafel* 148, 1, dans *RQA*, t. 53, 1958, pp. 221-226.

— *Notes pour servir à la reconstitution de deux sarcophages paléochrétiens des Musées de Poitiers*, dans *Dibutade VII* : fascicule spécial du *Bulletin des Amis des Musées de Poitiers* (supplément au nº 33), octobre-décembre 1959, pp. 1-10.

— *Über die Herkunft der Traditio Legis*, dans *RQA*, t. 56, 1961, pp. 215-230.

— *San Pedro en la iconografia paleocristiana. Testimonios de la tradición cristiana sobre san Pedro en los monumentos iconograficos anteriores al siglo sexto* (= *Biblioteca teologica Granadina*, t. 5), Granada, 1962.

SOUTER, A., *A Study of Ambrosiaster, Contribution to Biblical and Patristical Literature* (= *Texts and Studies*, t. 7, vol., 4), Cambridge, 1905.

— *Quotations from the Epistles of St Paul in St Hilary on the Psalms*, dans *JThS*, t. 18, 1916, pp. 73-77.

— *The Anonymous Latin Translation of Origen on Saint Matthew* (*XXII*, 34 *to End*) *and the Old-latin Ms q of the Gospels*, dans *JThS*, t. 35, 1934, pp. 63-68.

Spanneut, M., *Le stoïcisme des Pères de l'Église* (= *Patristica Sorbonensia*, t. 1), Paris, 1957.
— *Patience et temps chez saint Cyprien de Carthage*, dans *Littérature et religion* (= *Mélanges offerts à M. le Chanoine J. Coppin à l'occasion de son 80e anniversaire*), *MSR*, t. 23 Supplt, 1966, pp. 7-11.
— *Tertullien et les premiers moralistes africains* (= Coll. *Recherches et synthèses, Section de morale*), Gembloux-Paris, 1969.

Stead, G., *Divine Substance in Tertullian*, dans *JThS*, n. ser., t. 14, 1963, pp. 45-66.

Steidle, W., *Sallust's historische Monographien. Themenwahl und Geschichtsbild* (= *Historia, Einzelschrift*, 3), Wiesbaden, 1958.

Stein, E., *Die allegorische Exegese des Philo von Alexandria* (= *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, Beiheft, t. 45), Giessen, 1929.

Steinacker, H., *Über das älteste päpstliche Registerwesen*, dans *Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichteforschung*, t. 23, 1902, pp. 1-49.

Steiner, A., *La tentation de Jésus dans l'interprétation patristique de saint Justin à Origène*. Paris, 1962.

Stelzenberger, J., *Syneidesis-Conscientia bei Tertullian*, dans *Vitae et ueritati* (= *Festgabe zum achtzigsten Geburstag des K. Adam*), Düsseldorf, 1956, pp. 28-43.

Stern, H., *Date et destinataire de l'Histoire Auguste* (= *Collection d'Études latines publiées par la Société des Études latines*, sér., scientifique, t. 27), Paris, 1953.
— *The Orpheus of the Synagogue of Dura-Europos*, dans *JWI*, t. 21, 1958, pp. 1-6.

Steyns, D., *Étude sur les métaphores et comparaisons dans les œuvres en prose de Sénèque le philosophe* (= *Université de Gand, Recueil de travaux publiés par la Faculté de Philosophie et Lettres*, t. 33), Gent, 1906.

Stier, J., *Die Gottes-und-Logoslehre Tertullians*, Göttingen, 1899.

Stirnimann, J.K., *Die Praescriptio Tertullians im Lichte des römischen Rechts und der Theologie* (= *Paradosis*, t. 3), Fribourg, 1949.

Stix, J., *Znm Sprachgebrauch des hl. Hilarius von Poitiers in seiner Schrift De Trinitate* Progr. Rottweil, 1891.
— *Zu den Schriften des hl. Hilarius Pictauiensis, Bischofs und Kirchenlehrers*, dans *ThQ*, t. 31, 1909, pp. 527-559.

Stommel, E., *Die bischöfliche Kathedra im christlichen Altertum*, dans *Münchener theologische Zeitschrift*, t. 3, 1952, pp. 17-32.
— *Beiträge zur Ikonographie des konstantinischen Sarkophagplastik* (= *Theophaneia*, t. 10), Freibourg, 1954.

Stramondo, G., *Echi e riflessi classici nel « De mortalitate » di Cipriano*, dans *Orpheus*, t. 10, 1963, pp. 159-185.
— *La personalità di Cipriano nel « De mortalitate »*, dans *Acta philologica*, t. 3 (= *Acta piae memoriae N. Herescu*), Roma, 1964, pp. 373-381.

Straub, J., *Vom Herrscherideal in der Spätantike* (= *Forschungen zur Kirchen und Geistesgechichte*, t. 18), Stuttgart, 1939.
— *Kaiser Konstantin als* ἐπίσκοπος τῶν ἐκτός, dans *Studia patristica*, t. 1 (= *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, t. 63). Berlin, 1957, pp. 678-695.
— *Heidnische Geschichtsapologetik in der christlichen Spätantike. Untersuchungen über Zeit und Tendenz der Historia Augusta* (= *Antiquitas*, Reihe 4, Heft 1), Bonn, 1963.
— *Constantine as* κοινὸς ἐπίσκοπος, *Tradition and innovation in the representation of the first christian emperor's majesty*, dans *DOP*, t. 21, 1967, pp. 37-55.

Stroheker, K., *Der senatorische Adel im spätantiken Gallien*, Tübingen, s.d. (= 1948).

Stroux, J., *Römische Rechtswissenschaft und Rhetorik*, Potsdam, 1949.

Sühling, F., *Die Taube als religiöses Symbol* (= *RQA* Supplt, t. 24), Freiburg, 1930.

Swift, F.L.J., *Forensic Rhetoric in Tertullian's Apologeticum*, dans *Latomus*, t. 27, 1968, pp. 864-877.

Switalski, B., *Der Chalcidius-Kommentar zu Plato's Timaeus, Ein Beitrag zur Quellenanalyse Kommentars* (= *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, t, 3. Bd 6), Münster, 1902.

TARDI, D., *Fortunat. Étude sur un dernier représentant de la poésie latine dans la Gaule mérovingienne*, Paris, 1927.

TEEUWEN, W.J., *Sprachlicher Bedeutungswandel bei Tertullian, Ein Beitrag zum Studium der christlichen Sondersprache* (= *Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums*, t. 14), Paderborn, 1926.

TESTARD, M., *Saint Augustin et Cicéron*, 2 vol., Paris, 1958.

TETZ, M., *Zur Theologie des Markell von Ancyra*, I, dans *ZKG*, t. 25, 1964, pp. 217-270.

THOMAS, E., *Scoliastes de Virgile. Essai sur Servius et son commentaire de Virgile*, Paris, 1880.

THOMAS, L., *Die Sapientia als Schlüsselbegriff zu den « Divinae Institutiones » des Laktanz*, Fribourg, 1959.

THOUVENOT, R., *Sur deux inscriptions récemment découvertes à Poitiers*, dans *Akten des IVten internationalen Kongress für griechische und lateinische Epigraphik* (*Wien*, 17 *bis* 22 *sept.* 1962), Wien, 1964, pp. 391-397.

— *Poitiers à l'époque gallo-romaine*, dans *BSAO*, 4e sér., t. 8, 1965, pp. 7-22.

— *Hilaire évêque de Poitiers*, dans *BSAO*, 4e sér., t. 10, 1970, pp. 451-468.

TIBILETTI, C., Introduction et commentaire de *Q.S.F. Tertulliani De testimonio animae* (= *Univ. di Torino, Pubblicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia*, t. 11, 2), Torino, 1959.

TOMBEUR, P., « *Audire* » *dans le thème hagiographique de la conversion*, dans *Latomus*, t. 26, 1965, pp. 159-165.

TOMSIN, A., *Le Commentaire virgilien d'Aemilius Asper* (= *Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège*, t. 125), Paris, 1952.

TRÄNKLE, H., *Q.S.F. Tertulliani Aduersus Iudaeos, Einleitung und kritischer Kommentar*, Wiesbaden, 1964.

TRILLITZSCH, W., *Seneca im literarischen Urteil der Antike. Darstellung und Sammlung der Zeugnisse*, 2 vol., Amsterdam, 1971.

TROOZ, Ch. de, *La critique de Virgile dans les Commentaires de Servius*, dans *Le Musée Belge*, t. 33, 1929, pp. 243-246.

TÜRCK, E., *Les Saturnales de Macrobe source de Servius Danielis*, dans *REL*, t. 41, 1963, pp. 334-338.

TURNER, C.H., *Prolegomena to the Testimonia of Saint Cyprian*, dans *JThS*, t. 6, 1905, pp. 246-269.

— *The Early Greek Commentaries on the Gospel according to the Saint Matthew*, dans *JThS*, t. 12, 1911, pp. 99-112.

USENER, H., *Das Weihnachtsfest. Religionsgeschichtliche Untersuchung*, 2. Aufl., Bonn, 1911.

VACCARI, A., *Un passo disperato nelle Confessioni di Saint'Agostino*, dans *Didaskaleion*, nov., ser., t. 2, 1924, pp. 3-9.

VALENTE, M., *L'éthique stoïcienne de Cicéron*, Paris, 1956.

VALLIN, P., « *Dominus legem dat* ». *A propos du baptistère de Naples*, dans *RecSR*, t. 54, 1966, pp. 265-271.

VAN DEN EYNDE, D., *Les normes de l'enseignement chrétien dans la littérature patristique des trois premiers siècles* (= *Univ. cath.*, *Lovaniensis*, sér., 2, vol. 25), Louvain-Gembloux, 1933.

VAN DER WEIJDEN, P., *Laudes Domini. Tekst, Vertaling en Commentaar*, Amsterdam-Paris, 1967.

VEGA, A.C., Prolégomènes de l'édition de *S. Gregorii Eliberritani episcopi opera omnia primum collecta*, col. 1 (= *Scriptores ecclesiastici hispano-latini ueteris et medii aeui*, fasc. 12-15), Typis monasterii Escurialensis, 1944.

VERMEULEN, A.J., *The Semantic Development of gloria in Early Christian Latin* (= *Latinitas christianorum primaeua*, t. 12), Nijmegen, 1956.

VERRIELE, A., *Le plan du salut d'après saint Irénée*, dans *RSR*, t. 14, 1934, pp. 493-524.

VIC, Cl. de, et J. VAISSETTE, *Histoire générale du Languedoc*, 10 vol., Toulouse, 1840-1846.

VILLAIN, M., *Rufin d'Aquilée. La querelle autour d'Origène*, dans *RecSR*, t. 27, 1937, pp. 5-37 ; 165-195.

— *Rufin d'Aquilée et l'Histoire ecclésiastique d'Eusèbe*, dans *RecSR*, t. 33, 1946, pp. 164-210.

VILLEMAIN, F., *Mélanges historiques et littéraires*, III : *Nouveaux Mélanges*, Paris, 1827.

VILLER, M., *Le martyre et l'Esprit*, dans *RecSR*, t. 14, 1924, pp. 544-551.

— *Martyre et perfection*, dans *RAM*, t. 6, 1925, pp. 3-25.

VILLETTE, J., *Origine et signification d'une scène symbolique au IVe siècle*, dans *RA*, 6e sér., t. 25, 1946, pp. 81-86.

VISSCHER, F., de, *L'ascia*, dans *JbAC*, t. 6, 1963, pp. 187-192.

VITALE, A, *Tertulliano e il Plinio il naturalista*, dans *MB*, t. 30, 1926, pp. 153-159.

VOGEL, C., *La discipline pénitentielle en Gaule des origines à la fin du VIIe siècle*, Paris, 1952.

VOGELS, H. J., *Beiträge zur Geschichte des Diatessaron im Abendland*, Münster, 1919.

— *Das Corpus Paulinum des Ambrosiaster* (= *Bonner biblische Beiträge*, t. 13), Bonn, 1957.

VOGT, H. J., *Coetus sanctorum, Der Kirchenbegriff des Novatian und die Geschichte seiner Sonderkirche* (= *Theophaneia, Beiträge zur Religions — und Kirchengeschichte des Altertums*, t. 20), Bonn, 1968.

VOGT, J., *Berichte über Kreuzerscheinungen aus dem IVten Jahrhundert*, dans *Annuaire de philologie orientale*, t. 9 (= *Mélanges H. Grégoire*, t. 1), Bruxelles, 1949, pp. 593-606.

— *Ammianus Marcellinus als erzählender Geschichtsschreiber der Spätzeit*, dans *Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz, Geistes — und Sozialwissenschaft*, t. 6, Mainz, 1963.

VOLBACH, W. F., *Elfenarbeiten der Spätantike und des frühen Mittelalters* (= *Römisch-germanisches Zentralmuseum zu Mainz*, Katalog VII), Mainz, 1952.

VOUAUX, L., *Les Actes de Pierre, Introduction, texte, traduction et commentaire*, Paris, 1922.

WALKER, G. S. M., *Ossius of Cordova and the Nicene Faith* dans *Studia patristica*, t. 9 (= *Texte und Untersuchungen*, t. 94), Berlin, 1966, pp. 316-320.

WALTZ, R., *Ordinal et cardinal, une règle caduque*, dans *REA*, t. 41, 1949, pp. 41-53.

WARREN, M., *On Latin Glossaries with special Reference to the Codex Sangallensis* 912, dans *TAPhA*, t. 15, 1884, pp. 124-228.

WASZINK, J. H., *Pompa diaboli*, dans *VChr*, t. 1, 1947, pp. 13-41.

— Introduction et commentaire de l'édition de *Q. S. Fl. Tertulliani, De anima*, Amsterdam, 1947.

— et P. JENSEN, Commentaire de l'édition de *Plato Latinus IV. Timaeus a Calcidio translatus commentarioque instructus*, Leiden, 1961.

WATSON, E. W., *The Style and the Language of Saint Cyprian*, dans *Studia biblica et ecclesiastica, Essays chiefly in biblical and patristic criticism*, vol. 4, Oxford, 1896, pp. 189-316.

WESEL, U., *Rhetorische Statuslehre und Gesetzauslegung der römischen Juristen* (= *Annales Universitatis Saraviensis, Rechts-und Wirtschaftswissenschaftliche Abteilung*, t. 29, Köln, 1967.

WESSEL, Kl., *Christus Rex. Kaiserkult und Christusbild*, dans *JDAI*, t. 68, 1953, pp. 118-136.

WEYMAN, C., Compte-rendu de l'édition des *Collectanea antiariana parisina* par A. L. Feder dans *Philologische Wochenschrift*, t. 37, 1917, p. 1170.

WIEGAND, J., *Das altchristliche Hauptportal an der Kirche der hl. Sabina auf dem aventinischen Hügel zu Rom*, Trier, 1900.

WIEGANDT, M., *De metaphorarum usu quodam Ciceroniano*, Diss. Rostock, 1910.

WIESEN, D.S., *Virgil, Minucius Felix and the Bibel*, dans *Hermes*, t. 90, 1971, pp. 70-91.

WIJKSTRÖM, B., *Clarorum uirorum facta moresque*, dans *Apophoreta Gotoburgensia V. Lundström oblata*, Göteborg, 1936, pp. 159-168.

WILD, Ph., *The Divinization of Man according to Saint Hilary* (= *Pontificia Facultas Theologica, Seminarii sanctae Mariae ad lacum, Dissertationes ad lauream*, t. 21), Mundelein, Illinois, 1950.

WILLE, W., *Studien zum Matthäuskommentar des Hilarius von Poitiers*, Diss. Hamburg, 1969.

WILLIAMS, A. Lukyn, *Aduersus Iudaeos, a Bird's Eye Wiew of Christian Apologiae until the Renaissance*, Cambridge, 1935.

WILMART, A., *Les Tractatus sur le Cantique attribués à Grégoire d'Elvire*, dans *BLE*, t. 7, 1906, pp. 233-299.
— *L'« Ad Constantium liber primus » de saint Hilaire de Poitiers et les « Fragments historiques »*, dans *RB*, t. 24, 1907, pp. 149-179 ; 291-317.
— *Les « Fragments historiques » et le synode de Béziers*, dans *RB*, t. 25, 1908, pp. 225-229.
— *La question du pape Libère*, dans *RB*, t. 25, 1908, pp. 360-367.
— *La tradition des opuscules dogmatiques de Foebadius, Gregorius Illiberitanus, Faustinus*, dans *SAWW*, t. 159, fasc. 1, 1908, pp. 7-24.
— *Le prétendu « Liber officiorum » de saint Hilaire et l'Avent liturgique*, dans *RB*, t. 27, 1910, pp. 500-513.
— *Un anonyme ancien « De decem virginibus »*, dans *Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétiennes*, t. 11, 1911, pp. 35-49 ; 88-102.
— *Le feuillet oncial de Besançon*, dans *RB*, t. 29, 1912, pp. 294-303.
— *Nouvelles remarques sur le feuillet de Besançon, Description du manuscrit* 184, dans *RB*, t. 30, 1913, pp. 124-152.
— *La lettre de Potamius à saint Athanase*, dans *RB*, t. 30, 1913, pp. 257-285.
— *Deux expositions d'un évêque Fortunat sur l'Évangile*, dans *RB*, t. 32, 1920, pp. 160-174.
— *L'odyssée du manuscrit de San Pietro qui renferme les œuvres de saint Hilaire*, dans *Classical and Mediaeval Studies in honor of E.K. Rand*, New-York, 1938, pp. 293-305.

WILPERT, J., *Le due più antiche rappresentazioni della « adoratio Crucis »*, dans *Atti della pontificia Accademia romana di archeologia, Memorie*, vol. 2, 1928, pp. 135-144.

WINDEN, J. C. M., van, *Calcidius on Matter. His Doctrine and Sources, A Chapter in the History of Platonism* (= *Philosophia antiqua*, t. 9), Leiden, 1959.

WINKELMANN, F., *Zur Geschichte des Authentizitätsproblem der Vita Constantini*, dans *Klio*, t. 40, 1962, pp. 187-243.
— *Die Textbezeugung der Vita Constantini des Eusebius von Cäsarea* (= *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, t. 84), Berlin, 1962.

WIRTHMÜLLER, J.B., *Die Lehre des heiligen Hilarius von Poitiers über die Selbstentaüsserung Christi*, Regensburg, 1865.

WISSOWA, G., Article *Tellus*, dans W. ROSCHER, *Lexicon der griechischen und römischen Mythologie*, t. 5, 1924, pp. 321-345.

WISTRAND, E., *Konstantins Kirche am hl. Grab in Jerusalem nach den ältesten literarischen Zeugnissen*, dans *Göteborgs Högsk. Arsskr.* t. 58, 1952, pp. 3-49.

WLOSOK, A., *Laktanz und die philosophische Gnosis. Untersuchungen zur Geschichte der gnostichen Erlösungsvorstellungen* (= *AHAW*, 1960, Heft 2), Heidelberg, 1960.

WOLF, J.G., *Error im römischen Vertragsrecht* (= *Forschungen zum römischen Recht*, t. 12), Köln-Graz, 1961.

WOOLLCOMBE, K.J., *Le sens de « type » chez les Pères*, dans *La Vie spirituelle*, Supplt, t. 1, 1951, pp. 84-100.

WOTKE, F., *Der Octavius des Minucius Felix, ein christlicher* λόγος προτρεπτικός, dans *Commentationes Vindobodenses*, t. 1, 1935, pp. 110-128.

WUILLEUMIER, H., *Étude historique sur l'emploi et la signification des signa* (= *Mémoires présentés par divers savants à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, vol. 13,2), Paris, 1932.
— *L'ascia*, dans *RHR*, t. 128, 1944, pp. 40-83.

ZAHN, Th., *Geschichte des neutestamentlichen Kanons*, 2 vol., Erlangen, 1888-1892.
— *Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons und der altkirchlichen Literatur*, t. 1-6, Erlangen, 1881-1900.

ZANATTI, S.Z., *Sul criterio e il valore della traduzione per Cicerone e San Girolamo*, dans *Atti del primo Congresso internazionale di Studi Ciceroniani*, t. 2, Roma, 1961, pp. 355-400.

ZEILLER, J., *La question du pape Libère*, dans *Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétiennes*, t. 3, 1913, pp. 20-51.
— *Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes de l'empire romain* (= *BEFR*, t. 112), Paris, 1918.

— *Donatisme et arianisme. La falsification donatiste des documents du concile arien de Sardique*, dans *CRAI*, 1933, pp. 65-72.
Zimmermann, G., *Die hermeneutischen Prinzipien Tertullians*, Diss. Leipzig, Würzburg, 1937.
Zingerle, A., *Kleine Beiträge zu griechisch-lateinischen Wörtererklärungen aus dem hilarianischen Psalmencommentar*, dans *Commentationes Wölfflinianae*, Lipsiae, 1891, pp. 213-218.

Table des matières

Avertissement 9-10

Introduction 11-23

Déséquilibre et lacunes dans les études hilariennes : 11. — Efforts pour réhabiliter l'épiscopat d'Hilaire avant l'exil : 13. — Promotion du « ministère épiscopal » au milieu du IVe siècle : 15. — Les aspects d'une triple recherche : 18. — Les deux axes de l'enquête : 20. — Limites du travail : 22.

PREMIÈRE PARTIE

LA NAISSANCE À LA FOI

Chapitre premier : Le milieu culturel et religieux 27-47

A. Un jugement de saint Jérôme 27

B. Christianisation du Poitou et formation d'Hilaire 30

Critique de la thèse traditionnelle des origines du christianisme en Poitou : 30. — Civaux et la thèse de M. Deloche : 33. — Les vestiges archéologiques chrétiens de Poitiers : 34. — Épigraphie païenne et religiosité chez les Pictaves : 39. — Survie de formes païennes en Poitou : 45.

Chapitre second : La « naissance à la foi » chez Hilaire étudiée dans la littérature religieuse du IVe au XXe siècle 49-83

A. « La sortie d'Égypte » : points de vue alternés de Jérôme et d'Augustin 49

L'« eloquentia » d'Hilaire selon Jérôme : 49. — Augustin et la « sortie d'Égypte d'Hilaire : 55. — Hilaire « s'acheminant à la foi au Christ » selon Jérôme, après 397 : 60. — Une phrase des *Confessions* appliquée à Hilaire chez Eucher de Lyon : 64.

B. La foi reçue « au berceau » et l'hagiographie hilarienne (VIe-XVe siècles) 66

Témoignage des manuscrits du VIe siècle : 67. — La *Vita sancti Hilarii* de Fortunat et ses prolongements hagiographiques : 69.

C. La « conversion » d'Hilaire dans l'histoire ecclésiastique des temps modernes (XVIe-XXe siècles) 73

Les historiens du XVIe siècle et la « conversion » d'Hilaire : 74. — La « conversion » d'Hilaire dans l'histoire ecclésiastique des XVIIe et

XVIII[e] siècles : 76. — La « conversion » d'Hilaire devant le romantisme et le dogmatisme catholique au XIX[e] siècle : 76. — État actuel de la question : didactisme et témoignage personnel dans le prologue du *De Trinitate* : 80.

CHAPITRE TROISIÈME : La stylisation de la « naissance à la foi » dans le prologue du *De Trinitate* 85-156

A. Le prologue du *De Trinitate* : le texte 85

B. Le prologue du *De Trinitate* : étude analytique 100

1. Débat sur les thèses relatives au devoir religieux de l'homme : 100. Genre et modèle littéraires : Hilaire et Lactance : 100. — Thèmes diatribiques sallustéens et variations cicéroniennes : 103. — Un catalogue critique des erreurs du polythéisme : 111.

2. Au-delà de l'intelligence naturelle de Dieu : le témoignage de Moïse et des Prophètes sur Dieu créateur : 116. — Les étapes de la « voie utile et nécessaire » : 116. — La « règle de foi » et Dieu créateur selon les « livres de la religion des Hébreux » : 119. — Le choix des textes bibliques : 122. — Le texte de l'*Exode* : 124. — Les textes d'*Isaïe* et du *Psalmiste* : Dieu connu par ses « œuvres » : 125. — Dieu connu par le « témoignage de l'âme » : 127. — Conclusion : Hilaire et la tradition de l'apologétique latine : 131.

3. L'« enseignement évangélique et apostolique » (*Jean*, 1, 1-14 ; *Colossiens*, 2, 8-15) 132
Le passage de l'Ancien Testament au Nouveau : le prologue de *Jean* : 132. — Le prologue de *Jean* et la « nouvelle naissance » : 133. — La « connaissance naturelle » de Dieu propre à l'Ancien Testament : 134. — L'« âme naturellement chrétienne » menacée : 136. — L'âme instruite par le prologue johannique : 138. — Les deux enseignements fondamentaux du prologue de *Jean* : 141.

4. La foi baptismale reçue et enseignée......................... 143
Foi reçue et « nouvelle naissance » : 143. — Joie de la « nouvelle naissance » : 145. — Garder la foi contre la philosophie : le poids de *Colossiens* 2 : 147. — La foi confirmée par la patience : 151. — La foi « enseignée » : 153.

DEUXIÈME PARTIE

LA FOI ENSEIGNÉE

CHAPITRE PREMIER : Épiscopat et enseignement : l'*In Matthaeum* ... 159-168

L'enseignement comme première tâche du « ministère épiscopal » : 159. — L'*In Matthaeum* : « prédication » ou « commentaire » ? : 162. — Matthieu, le premier Évangile : 164.— Date de l'*In Matthaeum* : 166.

CHAPITRE SECOND : Prédécesseurs et modèles chrétiens d'Hilaire dans l'*In Matthaeum* 169-225

Bibliographie hiéronymienne des Commentaires sur *Matthieu* : 169.

A. Hilaire et l'exégèse de *Matthieu* par Origène 170
La connaissance du grec chez Hilaire : 173. — Différence de méthode exégétique entre Origène et Hilaire : 178. — Détail des rencontres entre l'*In Matthaeum* hilarien et les commentaires exégétiques

d'Origène sur *Matthieu* : 180. — L'influence prépondérante de Tertullien sur Hilaire : 183. — Sources communes à Tertullien et Origène : 184. — Deux cas douteux d'infiltration origénienne : 1. Les « frères » de Jésus chez Hilaire et chez Origène : 185. — 2. La comparaison des deux multiplications des pains chez Hilaire et chez Origène : 188.

B. Hilaire a-t-il connu d'autres commentateurs grecs de *Matthieu* ? ... 190
Confrontations décevantes entre Hippolyte de Rome et Théodore d'Héraclée : 191. — Points de contact entre Irénée et Hilaire : 194.

C. Prédécesseurs et modèles latins d'Hilaire dans l'*In Matthaeum* 201
Les « Commentaires » de Victorin sur *Matthieu* : 201. — Les leçons de méthode de Victorin : 203. — Fortunatien d'Aquilée : 206. — Jugement sur la méthode de Fortunatien : 207. — Médiocrité de Réticius d'Autun : 209. — Les « anciens » : Tertullien et Cyprien : 210. — L'éloge de Cyprien dans l'*In Matthaeum* : 211. — La solidarité de Cyprien avec l'Écriture : 212. — Les aspects de l'« auctoritas » de Cyprien. L'éloge de Cyprien par Lactance : 213. — Les « sacramenta » du « Pater » dans le « De dominica oratione » : 215. — Le génie de Cyprien illustré par le « De dominica oratione » : 216. — Hilaire styliste à l'école de Cyprien : 218. — Tertullien : mérites de l'œuvre et hérésie de l'homme : 221.

CHAPITRE TROISIÈME : Préliminaires à la « lecture des Évangiles ». L'ordre dans les faits et dans l'intelligibilité 227-253

Introduction : méthode d'enquête et perspectives d'ensemble : 227. — Une préface à l'*In Matthaeum* ? : 228. — « Euangelia » : 229. — « Facta » et « dicta » évangéliques : 231. — Catégories de « dicta » évangéliques : 232. — L'ordre dans les faits évangéliques : 234. — « Ordo » et son emploi typologique chez Tertullien : 237. — L'ordre dans les faits et dans l'intelligibilité : 238. — Six cas exemplaires de « propositions » : 239. — Rôle des « propositions » : 240. — Les « points » dans l'*In Matthaeum* et dans les manuscrits des Évangiles : 242. — La « proposition » du chapitre quatorze de l'*In Matthaeum* : 245. — Continuité dans l'intelligibilité : 251. — Conclusion : de l'histoire à l'exégèse : 252.

CHAPITRE QUATRIÈME : L'intelligibilité du fait évangélique 255-294

Avertissements relatifs à une « lecture attentive » des Évangiles : 256. — Les *Livres des Évangiles* de Juvencus : une « histoire » : 259. — Les *itinéraires* et les souvenirs évangéliques : 260. — Tradition scolaire et conception hilarienne d'une exégèse équilibrée : 262. — Figuratisme dans l'Écriture selon Tertullien : 263. — Importance de l'« explanatio uerborum » chez Hilaire comme chez les grammairiens : 266. — Vocabulaire de l'« explanatio » des figures dans l'*In Matthaeum* : 269. — Limites du figuratisme dans l'Évangile : 273. — Vérité et efficience des faits dans l'Évangile. Terminologie de ces notions : 279. — Efficience typique des faits évangéliques : 281. — Figuratisme et exégèse. Les mots techniques : 283. — « Ratio prophetiae ». La terminologie : 288. — Conclusion : 293.

CHAPITRE CINQUIÈME : La « lecture des Évangiles ». « Tractatus » et « quaestiones » : 295-342

Rapports et différences entre « développements », « traités », « questions » 295.

A. Les développements en forme de « traités » 297

Ambiguïté et figures. Rôle du « tractatus » : 297. — Comparaisons des choses (la nature), exemples des hommes (l'Écriture) 297.

1. Les « comparaisons » prises aux choses : 299. — Images du feu et de l'eau : 300. — Images de l'élément terrestre : 302. — Images du composé humain : ciel et terre : 309. — La « vertu » des nombres : 315.

2. Les « exemples » des personnes dans l'histoire scripturaire : 323. Dévaluation des rites mosaïques : 323. — Ambivalence des hommes de la Loi : 324. — L'antithèse entre Juifs et païens : 327. — Patriarches et Prophètes « figures » du Christ : 328. — Des « figures traitées » aux « questions » : 332.

B. Les « questions » 332

« Quaestiones » chez Tertullien : 333. — « Quaestiones » chez les grammairiens : 334. — « Questions » relatives à des incohérences : 335. — « Questions » relatives à des invraisemblances : 336. — « Questions » relatives à des inconvenances : 337. — Solution des « questions » (« quaestiones in absoluto ») : 339. — Comparaisons empruntées à des études d'histoire naturelle : 340. — « Questions » résolues par la doctrine : 341. — Conclusion : 342.

Chapitre sixième : La « doctrine évangélique » 343-420

A. De l'« incroyance » de la Loi à la « foi » de l'Évangile 344

Les Juifs et l'incroyance : 345. — Origine de l'incroyance : 346. — L'incroyance judaïque et la foi de l'Évangile : 351.

B. La « foi de l'Évangile » : l'éternité et l'Incarnation 353

1. Dieu éternel Père et Fils 356
Dieu le Père : son éternité : 356. — Dieu le Père : sa paternité : 359. — La génération du Fils : 360. — L'unité du Père et du Fils : 364.

2. L'Incarnation 366
De l'éternité à l'Incarnation : 366. — Le péril de la foi chez les Juifs : 368. — La perversion de la foi chez les hérétiques : 369. — Naissance ou création de Jésus ? : 370. — Naissance « vénérable » de Jésus et virginité de Marie : 371. — La chair de Jésus-Christ et sa passion : 373.

3. L'« achèvement de la foi » : de l'Incarnation divine à la divinisation de l'homme 379
« Transfusion de la vertu divine » : 380. — La liaison de l'âme et du corps : corporalisation de l'âme ou spiritualisation du corps ? : 381. — L'ordre de la « nouvelle naissance » au « corps spirituel » 383. — Images « conjugales » de *Matth.* 10, 34-36 et renaissance spirituelle par le baptême : 385.

C. Le mode de vie dans le mystère de foi : admonitions et préceptes 390

1. « Admonitions » contre les vices du siècle, les péchés du corps et les passions de l'âme 393
Les vices du siècle : 393. — Les péchés du corps : 394. — Les passions de l'âme : 395.

2. Les « préceptes de la vie céleste » 397
Oeuvres de la Sagesse et foi évangélique : 397. — La foi et la patience : 398. — La patience dans les « œuvres de l'Esprit » : 399. — De la foi à l'espérance des biens futurs : 400. — L'espérance confirmée par l'exemple du Christ et le témoignage des martyrs : 402. —

L'humilité : 405. — La charité : 407. — La bonté : 408. — La chasteté et la continence : 410. — L'« ordo doctrinae » : 414. — L'« ordo doctrinae » et la « formule d'intelligence » de la foi » : 415. — « Ordo doctrinae » et « decursus intelligentiae » : 415. — L'hérésie définie comme manière désordonnée (« promiscue ») de traiter de l'Écriture : 416. — L'usage des « scripta probabilia » de Tertullien : 416. — Enseignement et foi commune : 418.

TROISIÈME PARTIE

L'ÉPREUVE DE FOI D'HILAIRE

CHAPITRE PREMIER : De la foi enseignée à la foi éprouvée 423-432

A. Position du problème 423

B. Les textes 426

Les *Fragments* d'Hilaire. Reconstruction et portée : 426. — Documents contemporains émanant d'évêques nicéens : 429. — Apport des historiens ecclésiastiques postérieurs : 430. — Témoignage d'historiens profanes : 432.

CHAPITRE SECOND : La « préparation de l'épreuve de foi » 433-455

A. « Conscience épiscopale » de l'hérésie et jugement sur Paulin de Trèves 433
Prise de conscience de l'hérésie : 433. — « La très grave épreuve de la foi » : 438. — Jugement d'Hilaire sur Paulin : 439.

B. « Professio sceleris » et « professio fidei » au synode de Milan 444

Point de vue d'Hilaire sur le synode de Milan : 445. — Le cérémonial de « traditio Legis » à Milan : 446. — La stylisation juridique de la scène de souscription au synode de Milan : 451. — Conclusion : 453.

CHAPITRE TROISIÈME : « Spectata et cognita fides » 455-513

A. Hilaire déféré au synode de Béziers 455
Le texte du *Contra Constantium* : 455.

1. Les décrets d'excommunication 456
Vraisemblance d'un « synode » gaulois ? : 456. — Les modalités des décrets fixées par Hilaire : 458.

2. L'audience refusée à Béziers (printemps 356) 461
Une notice du *Contra Constantium* : 461. — L'histoire du texte : corrections de scribes et d'éditeurs : 462. — Échos des débats du synode de Béziers dans l'*Aduersus Valentem et Vrsacium* ? : 463. — La « cognitio » contrariée au synode biterrois : 465.

B. Le témoignage public de l'*Aduersus Valentem et Vrsacium* 468
De la « cognitio » judiciaire à l'« expositio » littéraire : 468.

1. « Prooemium expositionis » 470
Éloge de l'éternité : 470. — Les mérites de la foi, de l'espérance et de la charité : 472. — Le témoignage personnel rendu à la charité : 474. — L'occasion du « témoignage public » : 475. — « Captatio beneuolentiae » finale : 477.

2. Athanase disculpé 478
Un dossier libérien de textes conciliaires et épiscopaux : 478. — Les deux chefs d'accusation contre Athanase : 480. — Le premier chef

d'accusation : 481. — Le second chef d'accusation contre Athanase : 484. — Conclusion : 487.

3. L'enseignement de la foi parfaite 487
Exorde et narration : 488. — La controverse : sa « question » : 491. — « Fides quae apud Nicheam ordinata est » : 495.

4. « Deprecatio » en guise d'épilogue 499
Lieux oratoires : 500. — « Synkrisis » emphatique : 501. — Conclusion : 502.

C. « Supporter l'injustice » : l'exil 503
L'exil comme « iniuria » : 503. — L'exil comme objet de patience (« tolerantia ») : 505. — Le séjour de Martin auprès d'Hilaire : 506. — L'épreuve de Martin écho de celle d'Hilaire : 508. — « Sanctus Hilarius » : 510.

« Hilaire confesseur de notre temps » 511

Conclusion 517-527
Unité de l'œuvre écrite d'Hilaire avant l'exil. Permanence de la rhétorique : 517. — Richesses de la culture d'Hilaire. Survivance de la tradition scolaire : 519. — Omniprésence de l'œuvre de Tertullien. Influence modératrice de Cyprien : 520. — Essai de définition de la foi hilarienne : 522. — Aspects traditionnels du ministère épiscopal d'Hilaire : 523. — Les innovations hilariennes avant l'exil : 524.

Excursus I : Hilaire de Poitiers et le grec : remarques à propos des observations de sémasiologie gréco-latine consignées dans les *Tractatus super psalmos* 531-543

Excursus II : Tableau synoptique des divergences observées dans l'exégèse de textes parallèles de *Matthieu* entre Hilaire, *In Matthaeum* et Origène, *Tomoi* et *Commentariorum series in Matthaeum* 545-555

Indices

I. Index des références 557-605

a) Bible 559-562
b) Hilaire de Poitiers 563-569
c) Auteurs anciens 570-598
d) Auteurs modernes 599-605

II. Index analytique 607-622

a) Mots français 607-616
b) Mots grecs 617
c) Mots latins 618-622

Bibliographie 623-659

Première section : Ouvrages généraux 623-626
Deuxième section : Études particulières 626-659

HORS-TEXTE

Poitiers, Devant du sarcophage de Gilbert de la Porrée (dessin de Beauménil) .... pl. I

Poitiers, sarcophage dit de sainte Abre : la Terre (?) .... pl. II

Poitiers, sarcophage dit de sainte Abre : l'Océan .... pl. III

Poitiers, sarcophage dit de sainte Abre : un dauphin .... pl. IV. Fig. 1.

Poitiers, sarcophage dit de sainte Abre : une étoile ...... pl. IV. Fig. 2.

(Provenance des illustrations : pl. I, B. Nat. Paris — pl. II. III. IV, Centre d'Études Supérieures de Civilisation Médiévale, Poitiers)

TABLE DES MATIÈRES 661-667

CET OUVRAGE A ÉTÉ ACHEVÉ
- D'IMPRIMER LE 3 MARS 1972 -
SUR LES PRESSES DE L'IMPRIMERIE
DE L'INDÉPENDANT A CHATEAU-GONTIER
DÉPOT LÉGAL - 1er TRIMESTRE 1972

Imprimé en France